

Евгений Михайлович Кожокин

ШАРЛЬ ФУРЬЕ и СОВРЕМЕННАЯ ИДЕОЛОГИЧЕСКАЯ БОРЬБА

ГОШИСТЫ о Фурье

Французский ежегодник 1979

М.: Наука. 1981. С.48-62

Веб-публикация: *Vive Liberta*, 2011

Ссылки на тематические материалы - в конце файла

Обращаясь к изучению историографических проблем, каждый автор сталкивается с необходимостью рассмотрения как минимум трех объектов. Во-первых, он изучает историографию как таковую; во-вторых, конкретные реалии прошлого (онтологию, говоря языком философов), т. е. то, чему посвящена данная историография; третьим объектом его исследования выступает уже не совокупность воззрений историков по тем или иным вопросам истории, а их мировоззрение в целом. Анализ третьего объекта, в частности, заключается в выявлении идеологических схем, довлеющих над сознанием историков, что в свою очередь создает возможность познания гносеологических корней их концепций. В историографическом исследовании может превалировать изучение второго или третьего объекта, соответственно онтологический или гносеологический аспект.

Вследствие того что еще Ф. Энгельсом и В. И. Лениным¹ была создана марксистская концепция места и роли социальной философии Ш. Фурье в развитии социалистических идей от утопии к науке, а впоследствии эта концепция была тщательным образом аргументирована В. П. Волгиным, И. И. Зильберфарбом и А. Р. Иоаннисяном², нам представляется возможным при изучении современной французской историографии и публицистики о Ш. Фурье преимущественно сосредоточить внимание на гносеологическом аспекте критики новейших попыток осмысления и использования учения великого утописта, в основном гошистами.

Наша задача облегчается тем, что советские и французские обществоведы-марксисты отметили наиболее характерные черты и формы проявления гошистской идеологии во Франции. Осуществлены попытки создания теоретической модели идеологии данного типа³; С. С. Салычевым, А. Л. Семеновым, С. Г. Айвазовой⁴ показано противоречивое воздействие гошизма на массовое движение студенчества и интеллигенции; советскими историками Г. С. Кучеренко и М. Н. Соколовой⁵ подвергнуты критике некоторые работы о Фурье авторов, отдающих дань левацким воззрениям на историю утопического социализма. В то же время специально ни французская гошистская историография о Фурье, ни проблема воздействия левацкой идеологии на историографию не рассматривались в марксистской литературе.

¹ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 19, с. 185—230; Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 23, с. 40—48.

² См.: Волгин В. П. Очерки истории социалистических идей. Первая половина XIX в. М., 1976, с. 77—144; Зильберфарб И. И. Социальная философия Шарля Фурье. М., 1964; Иоаннисян А. Р. Генезис общественного идеала Фурье. М.; Л., 1939; Он же. Шарль Фурье. М., 1958.

³ См.: Мяло К. Г. Идеология тотальной свободы: историческая традиция и современные модификации.— Вопр. философии, 1973, № 2; Hincker F. Quelques réflexions sur idéologie gauchiste aujourd'hui.— Cahiers du communisme, 1972, N 3.

⁴ См.: Салычев С. С. Новые левые. С кем и против кого? М., 1972; Семенов А. Л. Левое студенческое движение во Франции. М., 1975; Айвазова С. Г. Французский «гошизм» вчера и сегодня.— Рабочий класс и соврем. мир. 1975, № 1. См. также: Трудовая Франция против власти монополий. М., 1973, с. 207—234; Prevost C. Les étudiants et le gauchisme. Paris, 1969.

⁵ Кучеренко Г. С. Сен-симонизм в общественной мысли XIX в. М., 1975, с. 188—193; Соколова М. Н. Современная французская историография утопического социализма во Франции.— В кн.: История социалистических учений. М., 1977, с. 55—56.

«Фурье — первооткрыватель теории тотальной революции» — этому тезису, ставшему банальным в современной французской буржуазной историографии утопического социализма, предшествовала долгая история. Первым его провозгласил известный поэт XX в. и основатель сюрреализма Андре Бретон.

Бретон обратился к творчеству Шарля Фурье еще в 40-е годы. Причудливое сочетание поэтического вымысла и радикальных гуманистических проектов, мистического проникновения в тайны иных миров и культа полноценного, освобожденного от всех табу цивилизации человека заинтересовало главу французских сюрреалистов. Он создает знаменитую «Оду Шарлю Фурье»⁶, посвящает ему многие страницы книги «Черный юмор»⁷, не раз говорит о Фурье в многочисленных интервью⁸.

Современный мир казался Бретону разобщенным, разорванным. Сравнивая духовную атмосферу Франции 20-х годов XX в. с послевоенным временем, он говорил: «Тогда духу во Франции грозило окостенение, теперь ему угрожает распад»⁹. Чтобы воссоздать духовное единство в обществе и человеке, необходимо полностью изменить жизнь, но сперва надо создать новый миф. Бретону казалось, что многие идеи Фурье могут быть положены в его основу. «Над тобой смеялись, Фурье, но настанет день, и волей-неволей придется прибегнуть к твоему лекарству»¹⁰.

Не предпринимая рискованного путешествия в дебри «сюрреалистической революции», отметим только, что именно Бретон первым объявил некоторые чудачества Фурье необходимым компонентом «революции и социализма». Обращаясь к Фурье, Бретон писал: «Меня навсегда привело к идее социализма то, что ты почуствовал необходимость создать по меньшей мере четыре типа запятых и перенести скрипичный ключ со второй на первую строчку нотного стана, так как весь мир должен быть не только перевернут — во всем, в каждой условности его надо направлять»¹¹.

Идея «тотальной революции» ведет свое происхождение именно от Бретона, который в свою очередь призвал Фурье к себе в соавторы¹².

И Фурье, и Бретон решительно отвергали капиталистическое общество. Но если Фурье, отвергая это общество, внимательно всматривался в его пороки и проницательно описывал их, Бретон в поисках «сверхреальности» повернулся спиной к реальному миру. И хотя в творениях Фурье мы видим образы, которые могут быть отнесены к «суперсверхреальности», его мировосприятие всегда отличалось единством. Для Фурье не существовало грани между реальным и фантастическим. Возможно, одной из особенностей, в наибольшей степени привлекавшей Бретона, и была цельность мировосприятия Фурье, его поразительная способность соединять несоединимое. Бретон попытался объяснить эту способность тем, что Фурье следовал методам сюрреализма. «В области идей „выяснять — значит отождествлять“ (ты это прекрасно когда-то сказал), но выяснять — значит искать истинную реальность» (истинная реальность в по-

⁶ Breton A. Ode à Charles Fourier. Paris, 1947.

⁷ Breton A. L'Humour noir. Paris, 1950.

⁸ В 1969 г. интервью А. Бретона были собраны и изданы отдельной книгой: Breton A. Entretiens (1913—1952). Paris, 1969.

⁹ Ibid., p. 203.

¹⁰ Breton A. Ode à Charles Fourier, p. 22.

¹¹ Ibid., p. 33.

¹² Но концепция тотальной сюрреалистической революции чужда мировоззрению Фурье. Действительно, великий утопист подходил как новатор и революционер к любой области, к какой бы ни обращался его взор. Но нигде у Фурье мы не встретим мысли, что социально-экономическую реформу невозможно осуществить, не осуществляя одновременно реформу поэтического языка или иных средств художественного выражения. Фурье был гораздо большим реалистом, чем пытается его изобразить Андре Бретон.

нимании Бретона — это сюрреальность. — Е. К.)¹³. Этот силлогизм находится в противоречии не только с действительным положением вещей, но и с элементарной логикой.

Художественное выражение социальных чаяний иногда предшествует их теоретическому осмыслению. Так и А. Бретон в своих стихах, поэмах, манифестах в 20—50-е годы выразил многие идеи, которые в 60—70-е годы будут высказываться как открытия. Гимн Бретона «желанию» как единственной основе тотальной революции воспримут тысячи бунтующих студентов и интеллигентов 60-х годов. Каковы же объективные причины того, что псевдореволюционные чудачества поэта-модерниста оказались столь созвучными умонастроениям довольно значительной части французской интеллигенции? Почему его субъективистская интерпретация творчества Фурье была положена в основу многих современных сочинений о великом утописте?

В конце 50-х — начале 60-х годов во всех развитых капиталистических странах среди интеллигенции и студенчества стало складываться движение, получившее в англосаксонских странах и в ФРГ название движения «новых левых», в Италии и во Франции его чаще называют леворадикальным или гошистским. Это движение было порождено углублением общего кризиса капитализма в условиях развертывавшейся научно-технической революции. По мере развития НТР, с одной стороны, увеличивалось число наемных работников умственного труда, с другой — ухудшались условия их труда, все глубже становилось несоответствие между получаемым образованием и спросом на него. Именно в 60-е годы масса интеллигенции уже не только теоретически, а вполне практически осознала, что такое «частичный работник» и «отчуждение». Дегуманизация, бюрократизация умственного труда во всех сферах приняла невиданные размеры. В результате НТР ускорился процесс пролетаризации средних слоев; молодая интеллигенция, прежде вливавшаяся в основном в состав господствующего класса, теперь после окончания профессиональной подготовки оказывается в положении, близком к положению молодого рабочего, впервые вступающего на рынок труда.

Научно-технический прогресс привел к резкому сдвигу во всей социально-экономической структуре капиталистического общества, а гошистская идеология явилась своеобразным, во многом искаженным отражением этого сдвига и реакцией на него. В гошистской идеологии «бунта» интеллигенция и студенчество выразили протест широких слоев мелкой буржуазии, «новых» средних слоев, служащих и частично некоторых слоев пролетариата против государственно-монополистического развития французского общества. Интеллигенция «взбунтовалась» против своего нового положения в обществе и против самого общества в целом.

Следует учитывать, что после 1958 г. государственно-монополистическое развитие шло во Франции особенно быстрыми темпами. Особенно быстро и болезненно ломались привычные экономические структуры, а вместе с ними и весь прежний уклад общественной жизни.

НТР в условиях капиталистического общества развивалась за счет, а часто и в ущерб интересам подавляющего большинства трудящихся, но идеологи технократизма упорно доказывали, что именно такой путь научно-технического прогресса является единственным возможным и единственно научным. И надо признать: гипноз мнимого сциентизма технократической идеологии оказался достаточно сильным.

Непонимание реальных процессов в конечном итоге стихийного развития капиталистической экономики привело к тому, что часть интеллигенции в 60-е годы приняла видимость рациональной организации капиталистического производства (на микроуровне — использование ЭВМ для контроля за деятельностью предприятия, сведение в единый комплекс управления, научных разработок и производства, жесткая, «рацио-

¹³ Breton A. Ode à Charles Fourier, p. 24. (Вся ода построена как обращение к памятнику Шарлю Фурье в Париже.)

нальная» регламентация трудового процесса; на макроуровне — прежде всего программирование) за действительную рациональность. Это ложное отражение капиталистических производственных отношений проявилось в самых различных и причудливых формах на всех уровнях гошистской идеологии: начиная от политической теории, кончая искусством и историографией. Гошистские идеологи, не понимая, что действительная рациональность производства и капитализм несовместимы, приняли поверхностное впечатление за сущностную характеристику. Но так как эмоциональное неприятие капитализма гораздо сильнее доводов ограниченного узким кругозором «гошистского» рассудка, антибуржуазный протест становится одновременно антирационалистическим и иррациональным. Это ложное совмещение антирационализма и антибуржуазности привело во Франции к тому, что многие интеллигенты, именующие себя левыми и крайне левыми, стали ниспровергать традиционные культурные и идеологические ценности демократии и социализма и восхвалять всевозможные проявления иррационализма.

Известный французский историк Жорж Дюво, анализируя духовную атмосферу XX в., довольно метко обрисовал тип мифологического сознания человека — массы, для которого утопия — «наркоз, возбуждающее средство, полицейский роман»¹⁴. По существу несколько более рафинированные варианты той же «наркотической утопии» свойственны и леворадикальной интеллигенции 60—70-х годов. «Миф», «утопия» — эти термины для характеристики гошистской идеологии употреблялись ее исследователями не раз. Открытая апологетика иррационализма характерна не для всех течений гошистской мысли, а преимущественно для всевозможных разновидностей либертарного анархизма. Но мифологизированное, утопическое представление о современном обществе, о революции, о целях борьбы свойственно всем гошистским течениям. По этому поводу французский исследователь-марксист Клод Прево писал: «Что касается утопизма и отсутствия реализма, то в этом марксистствующие гошисты ничуть не уступают либертарным анархистам; и те и другие не понимают врага, с которым имеют дело... и те и другие подходят к революции как к перманентному празднику, как к интеллектуальной игре, как к средству реализации собственного я»¹⁵.

Гошистская идеология — это во многом буржуазная, технократическая идеология, вывернутая наизнанку. Отсутствие собственной методологической базы приводит к тому, что гошистская критика капитализма обрушивается не на реальное буржуазное общество, а на его идеологическое отражение. Критикуется капитализм в том виде, в каком он представлен в буржуазной же идеологии и науке. Если поверить гошистской критике, то придется допустить, что современный капитализм уже достиг стадии полного изобилия потребительских товаров, что безработица, экономические кризисы, анархическая стихийность производства оставлены далеко в прошлом. Центральным моментом этой критики выступает осуждение «отчуждения» личности.

Но это строго научное понятие в устах и сочинениях гошистов и близких к ним философов и социологов давно потеряло ту определенность, которую придал ему Маркс. В леворадикальной интерпретации отчуждение стало глобальным понятием, которое выражает сущность взаимоотношений личности и современного капиталистического общества во всех сферах, где личность так или иначе вступает в контакт с этим обществом. Понятие «отчуждение» в гошистской литературе оттеснило на второй план даже понятие «эксплуатация». Все течения левацкой мысли сходятся на том, что никакие паллиативные меры не могут привести к преодолению «отчуждения». «Тотальная революция» — единственное средство избавления от этого кошмара современного мира.

¹⁴ *Duveau G. Sociologie de l'utopie. Paris, 1960, p. 39.*

¹⁵ *Casanova A., Prevost Cl., Metzger J. Les intellectuels et les luttes de classes. Paris, 1970, p. 113.*

При этом революция понимается не как переход от одной общественно-экономической формации к другой, а как скачок в неизвестность... в утопию. Сама революция мыслится как магический акт раскрепощения личности, как идеальная форма существования. Конечная цель революции — бесклассовое общество — улетучивается или уходит в тень. Наиболее полно эта тенденция выступила в анархо-либертарных теориях, но она свойственна и другим разновидностям гошистской идеологии.

Утопическому представлению о революции соответствует не менее утопическое представление о будущем обществе. Согласно леворадикальным толкованиям, революция должна привести не только к уничтожению эксплуатации человека человеком, но и к устранению противоположности между управляющими и управляемыми. Обеспечить это устранение призвано «самоуправление». Идеологи гошизма, игнорируя условия и требования технико-экономического прогресса, а также специфические закономерности социалистического строительства, считают возможным из капитализма сразу же шагнуть в коммунизм.

В отмеченных нами «аксиомах» гошистской идеологии содержится достаточно однозначный ответ на вопрос, почему иррационализм Андре Бретона оказался столь близок воззрениям многих французских интеллигентов 60–70-х годов XX в. Рассмотрение гошистской идеологии приближает нас и к пониманию эволюции французской немарксистской историографии, столь долго отвергавшей тезис о революционности теории Фурье, а в 60-е годы вдруг полностью согласившейся с ним.

Шарль Фурье — центральная фигура гошистской историографии утопического социализма первой половины XIX в. Свойственный гошистской идеологии волюнтаристский иррациональный утопизм предопределил и интерес к различным нерационалистическим утопиям прошлого. Трактовка творчества Фурье, предложенная Бретоном, навела некоторых историков на мысль, что наиболее полная аналогия современному сюрреалистическому, волюнтаристскому утопизму представлена в теории Фурье. Социетарную теорию объявили крайне актуальной¹⁶.

За сравнительно короткий промежуток времени были опубликованы десятки исследований, публицистических статей, рецензий, посвященных Фурье, сборников его избранных сочинений¹⁷. И большинство этих работ явно служит в большей степени пропаганде гошистских идей, «подкрепленных» авторитетом Фурье, чем изучению воззрений самого создателя социетарной теории. В определенной мере играют на руку гошистам и некоторые работы, написанные людьми отнюдь не левацких, а скорее социал-реформистских убеждений. Это работы Эмиля Леука и известного литературоведа-структуралиста Ролана Барта.

Среди авторов, обратившихся к творчеству Фурье и придерживающихся, безусловно, гошистских воззрений, конечно, нет полного единодушия ни в оценке и интерпретации фурьеристских идей, ни в общетеоретических и политических вопросах. Симона Дебу и Рене Шерер симпатизируют идеям либертарного анархизма; Жан Горе не скрывает своей приверженности маоизму, публицистка Колетт Майяр, судя по ее декламациям о «наших товарищах украинских и испанских анархистах»¹⁸, — анархистка, как и Даниэль Герен, который даже является одним из лидеров и теоретиков этого направления в гошизме.

Пожалуй, наиболее отчетливо новейшие тенденции во французской

¹⁶ Об этом свидетельствуют даже названия посвященных ему книг и статей: *Gombin R. Actualité de Fourier.* — *Esprit*, 1974, N 4; *Actualité de Fourier. (Colloque d'Arcet-Senans sur Fourier).* Paris, 1975; *Lehouck E. Fourier, aujourd'hui.* Paris, 1966.

¹⁷ *Barthes R. Sade, Fourier, Loyola.* Paris, 1971; *Goret J. La pensée de Fourier.* Paris, 1974; *Vergez A. Fourier.* Paris, 1969; *Desroche H. Les dieux rêvés. Théisme et athéisme en utopie.* Paris, 1972; *Scherer R. Charles Fourier ou la contestation globale.* Paris, 1970; *Fourier Ch. Textes choisis et présentés par D. Guérin.* Paris, 1975; *Maillard C. Oublier l'état.* — *Autogestion et socialisme*, 1972, N 20/21; *Bruckner P. Fourier.* Paris, 1975.

¹⁸ *Maillard C. Op. cit.*, p. 61.

фурьеристике проявились в сочинениях Симоны Дебу. Дебу написала около десятка статей и предисловий к отдельным изданиям произведений Ш. Фурье; она впервые опубликовала оставшуюся неизданной рукопись Фурье «Новый любовный мир» и также ранее неизвестную его работу «„Griffe au nez“ ou donner „have on art“»¹⁹.

Пафос работ Дебу — в изображении Фурье создателем революционной «науки» безумного воображения. Дебу кажется, что у Фурье она обнаружила свойственное многим «новым левым» и близкое ей самой отвержение разума и культ иррационализма как единственного основания для критики и оспаривания (contestation) «разумного» капиталистического строя. «Угнетение всегда прикрывали ссылками на „силу обстоятельств“, на неизбежные, разумные обязательства по отношению к обществу. Безумная фантазия Фурье демистифицировала этот терроризм рациональности гораздо основательнее, чем научные анализы», — пишет Дебу²⁰. Именно воображение, освобожденное от гнетущего контроля разума, считает Дебу, может проникнуть в суть вещей. И так как Фурье не следовал обычным правилам логики, так как его воображение было безгранично свободным, он сумел предвосхитить и объединить в своем учении те открытия, что впоследствии сделали Маркс и Фрейд²¹.

В этой апологетике фурьеристского иррационализма отразилась знакомая нам противоречивость леворадикального сознания. Неприятие капиталистического общества леворадикальной интеллигенцией эмоционально. Что же касается осмысленного протеста против капиталистического общества, то такой протест многим «новым левым» кажется невозможным, так как в глубине души они согласны с технократами: государственно-монополистические структуры для настоящего момента им представляются наиболее рациональными. Отсюда — упование на стихийный, эмоциональный бунт. Гошистам кажется, что разум их предал, что разум буржуазен. Но антирационализм отнюдь не спасает их от трагической раздвоенности сознания.

Эта раздвоенность приводит Дебу и других леворадикальных авторов к суждениям парадоксальным и внешне совершенно невяжущимся с их воинствующим антикапитализмом. Так Дебу, в своих работах не раз отрицавшая утопический характер мировоззрения Фурье, вдруг опровергает сама себя. И что характерно — она видит утопизм Фурье в его мыслях о характере труда в гармонии, т. е. в идеях Фурье, как раз более всего приближающихся к научным прозрениям. Фурье, пишет Дебу, «мечтает об обществе, подобном тому, которое Руссо считал наилучшим: это нечто среднее между древними дикими и нищими племенами и современным индустриальным обществом: это мир, где любая деятельность соответствует человеческим возможностям и где продукт труда каждого человека несет на себе неизгладимый отпечаток его творца. В этом гармония является действительно утопической»²².

Дебу отвергает и ненавидит отчуждение труда (эмоциональный подход), но оно представляется неизбежным, так как отчуждение, как ей кажется, равно присуще и современному капиталистическому и современному социалистическому обществу (рациональный и вполне буржуазный подход). Дебу стоит на той же точке зрения, что и известный гошистский публицист П. Дени, который писал: «Источник отчуждения сегодня главным образом не частная собственность на средства производства, а бюрократический разрыв между управляющими и управляемыми»²³. А потому идеи Фурье о снятии отчуждения, высказанные более 150 лет тому назад, Дебу не может назвать иначе как утопическими.

¹⁹ *Fourier Ch. Le nouveau monde amoureux. Paris, 1967; Debout S. «Griffe au nez» ou donner «have on art». Ecriture inconnue de Charles Fourier. Paris, 1974.*

²⁰ *Debout S. L'autogestion passionnelle ou la théorie sociétaire de Charles Fourier.— Autogestion, 1968, N 5/6, p. 142.*

²¹ *Debout S. Préface.— In: Fourier Ch. Le nouveau monde amoureux, p. XI.*

²² *Debout S. L'autogestion passionnelle ou la théorie sociétaire de Charles Fourier, p. 141.*

²³ *Denis P. Un mouvement pour l'autogestion? — Autogestion, N 5/6, 1968, p. 50.*

Интерес к фурьеристской критике разума и узкого понимания человека, только как homo oeconomicus или даже только как homo sapiens, подогревался стремлением идеологов левого радикализма воссоздать человека в его эмпирической целостности. Закрывая глаза на определенную математическую узость концепции человека в системе Фурье, сводившего его сущность всего к 13 страстям, Симона Дебу и другие гошистские историки и публицисты приветствовали Фурье как создателя наиболее полной и естественной социологии человека²⁴.

Определенная враждебность гошизма к европейской философской традиции в сочинениях Дебу проявилась в том, что она поставила своего кумира по существу вне истории европейской философии, не говоря уже об истории утопического социализма, которая попросту для нее не существует. Она считает, что Фурье стоит вне философских систем. Он вернулся к гедонистическим религиям, к культуре мифического Востока древнейших эпох, вернулся к тем временам, когда не началось еще развитие рационализма, когда жизнь индивида была растворена в жизни вселенной²⁵. Доля истины в суждении Дебу есть. Сочинения Фурье в самом деле поражают своей оригинальностью, но значит ли это, что ему удалось порвать с традициями европейской философской культуры?

Конец XVIII — начало XIX в. действительно характеризуется резким поворотом в развитии европейской философии, как и вообще гуманитарных наук. Советский философ Е. Г. Плимак отметил одну сторону этого явления — кризис буржуазного европейского радикализма²⁶. Возможно, этот кризис является также одной из причин пересмотра большинства из важнейших положений гуманитарных наук и перехода от просветительного рационализма, с одной стороны, к диалектике, с другой — к иррационализму, к мистике. Своеобразие мышления Фурье — в том, что оно в равной мере пропитано стихийной диалектикой и мистикой. Все тенденции переломного момента нашли яркое воплощение в сочинениях Фурье также в силу их энциклопедичности. Есть и еще одна причина, обусловившая нетрадиционность учения Фурье. Источники учения Фурье большей частью не научные труды (о научных трудах он имел довольно искаженное представление, узнавал о них в основном из вторых рук), а его личный опыт, рассказы окружающих, сплетни, газеты, художественная литература. Устами Фурье заявили о себе те слои городского населения Франции, которые ранее по существу не имели своего голоса в философии²⁷. Эти факты обусловили оригинальность многих выводов Фурье и своеобразие его интерпретаций идей традиционных.

Дебу права в том, что нельзя указать на прямую генетическую связь между учением Фурье и какой-либо предшествующей философской школой. Действительно, его система выходит за рамки и теософского направления и сенсуалистской традиции, намного шире и глубже она и изысканий Ретифа де ля Бретона, которого долго считали прямым предшественником Фурье, но, с другой стороны, как справедливо отмечали Ю. Буржен, В. П. Волгин, А. Р. Иоаннисян²⁸, социетарная теория имеет много общего и с идеями об ассоциации Ретифа, и с сенсуализмом Кондильяка, и с мистицизмом Сен-Мартена, и уж во всяком случае родство идей Фурье с традициями европейской культуры и философии в сто крат боль-

²⁴ Так, известный публицист Р. Гомбен писал: «Фурье рассматривал человека во плоти и крови, изучал потребности и желания. Парадоксально, но этот великий мечтатель использовал метод более научный, чем сам Маркс» (*Gombin R. Actualité de Fourier.* — *Esprit*, 1974, N 4, p. 605).

²⁵ *Debout S. Préface*, p. CX.

²⁶ Плимак Е. Г. *Общественная мысль как предмет исторического исследования.* — В кн.: *Философские проблемы исторической науки.* М., 1969, с. 136.

²⁷ Еще Мишле в ответ на споры о предшественниках и источниках социетарной теории сказал: «Кто создал Фурье? Ни Ланж, ни Бабеф: Лион — единственный предшественник Фурье» (*Michelet J. Histoire de la Révolution française.* Paris, s. a., t. VII, p. 290).

²⁸ *Bourgin H. Etude sur les sources de Fourier.* Paris, 1905; *Волгин В. П. Указ. соч.; Иоаннисян А. Р. Указ. соч.*

ше, чем довольно проблематичная связь их с древневосточными органистическими культурами.

Что же касается нигилистического или резко критического отношения Фурье к разуму, которое столь превозносят «новые левые» историки и публицисты, то следует сказать, что его подход к рациональному началу отнюдь не был столь однозначным. Кстати, один из исследователей-гошистов, Рене Шерер, сам вынужден об этом сказать, признавая, что в период создания «Нового индустриального мира» Фурье вступил на стезю картезианства. Правда, Шерер этот факт подает как определенное «падение» Фурье с высоты иррационализма²⁹. Мы не отрицаем, что мировоззрению Фурье были присущи иррационализм, мистика, идеалистический волюнтаризм; но паряду с этими чертами его мировоззрения следует отметить и не раз декларированное им уважение к точным, естественным наукам и его попытки выдвинуть некоторые общие методологические требования к научному, вполне рационалистическому исследованию³⁰. Анализ этих требований показывает, что часть из них вполне отвечает принципам передовой науки его времени. В мировоззрении Фурье причудливым образом синтезированы самые различные элементы, и историки не вправе умалчивать ни об одном из них. «Забывчивость» же Дебу или Майяр объясняется их интересом только к тем идеям фурьеризма, которые более или менее соответствуют положениям гошистской идеологии.

В непосредственной связи с апологетикой иррационализма Фурье находятся бесконечные славословия гошистских историков фурьеристской «тотальной революции». Казалось бы, можно с удовлетворением констатировать, что в вопросе о революционности воззрений Фурье эти историки сделали шаг вперед по сравнению с буржуазной и социал-реформистской историографией XIX — первой половины XX в. До 60-х годов XX в. о Фурье как о революционере писали по существу только марксисты и Андре Бретон. Буржуазные историки или отрицали революционность его теории, считая Фурье реформистом, или просто обходили молчанием этот вопрос. Но гошистские историки и публицисты, совершая шаг вперед³¹, одновременно сделали шаг в сторону от истины. Только имея научную концепцию революции как таковой, можно научно осмыслить революционную теорию Фурье.

Рассматривая же «фурьеристскую» революцию, Шерер, Дебу, Гомбен подходили к ней с меркой анархической «революционности». И потому они не сумели правильно показать ни соотношения революционности и наивного реформаторства в теории Фурье, ни соотношения здравых и фантастических идей в его концепции революционного преобразования общества. В сочинениях Фурье Дебу и Шерера особенно прельщает то, что «выход из социального хаоса» в конечном итоге зависит не от складывания революционной ситуации, не от организаторской и пропагандистской деятельности партии и рабочего класса и вообще не от каких-либо объективных условий, а от желания. Достаточно одному миллионеру пожелать спасти человечество, прийти к Фурье, ассигновать миллион, построить показательный фаланстер... Именно самую наивную, самую утопическую мысль Фурье о преобразовании общества и объявили гошистские историки великим вкладом в теорию революции. «Для Фурье... желание — единственно возможный трамплин, который ведет к свободе и истинному бытию», — пишет Дебу³².

²⁹ Scherer R. Charles Fourier ou la contestation globale, p. 81.

³⁰ Oeuvres complètes de Charles Fourier. Paris, 1841—1845, t. II, p. 99—107, 130—140. Анализ этих методологических требований см. в кн.: Зильберфарб И. И. Указ. соч., с. 88—90.

³¹ Гошистские авторы правы в том, что, понимая революцию как глобальное переустройство общества, указывают на революционность теории Фурье, так как она предусматривает решительное и коренное изменение всех сфер человеческой жизни: от экономических, правовых и политических отношений до семейных и сексуальных.

³² Debout S. Préface, p. XXXVIII.

Эта наивная идея Фурье в значительной степени отвечает гошистскому культу «революционного желания», потому она столь и привлекла их внимание; она отвечает их собственному убеждению, будто достаточно могучего желания... (кого? — гошисты даже не уточняют) и свершится великая «тотальная революция». О степени утопичности воззрений этих анархистствующих историков на революцию прекрасно свидетельствует статья Шерера в «Монд», где он, восхваляя желание и утопию, в частности, писал: «Освобождая желание, она (утопия.— *Е. К.*) порывает с узаконенной логикой, отбрасывает привычный ход вещей: сперва политическая и социальная революция в верхах под руководством пролетариата, осуществляющего свою историческую миссию», затем создание «свободного общества». Но больше не будет „затем“ — будет „уже“»³³. Гошистские авторы не только позаимствовали некоторые идеи у Андре Бретона, но и его манеру туманно выражаться. Однако и сквозь сюрреалистический «туман» угадывается антимарксистская направленность публицистических выступлений Шерера и его единомышленников.

Перу Шерера принадлежат две книги о Фурье³⁴. Остановимся на той, в которой более подробно рассматриваются идеи Фурье о преобразовании общества.

Рене Шерер, подобно Дебу симпатизирующий либертарно-анархистским теориям, рассматривает теорию «тотальной революции» как краеугольный камень всего учения Фурье. Он представил по-своему стройную, но по сути своей антинаучную и крайне субъективную интерпретацию социетарной теории. Интерпретация Шерера сводится к следующим постулатам.

В понимании Фурье история — это совокупность глубоких потрясений (*traumatismes*), вызванных незначительными фактами, которые имеют значение символов. Исторический процесс антидиалектичен. (Мышлению Фурье вообще чужда диалектика, считает Шерер.) В истории нет даже глубокой преемственности, поэтому ассоциация — это выход, но не тенденция развития цивилизации³⁵. «Цивилизация вся в целом должна быть поставлена под сомнение, а также разум, который пронизывает все поры цивилизации», — пишет Шерер³⁶. «Тотальная революция» должна уничтожить не только экономические и политические структуры, но и культуру цивилизации. Революция должна охватить все социальные области, где человек подавляется и обезличивается. А при строе цивилизации угнетение личности повсеместно. С самого рождения личность попадает под гнет собственных родителей. Первые эксплуатируемые при строе цивилизации — это женщины и дети. Моногамия обрекает женщину на домашнее рабство и худшую форму проституции. Наконец, даже язык цивилизации отнюдь не нейтрален, он служит изоляции и подчинению человека³⁷.

³³ Le Monde, 1972, 2 juin.

³⁴ Scherer R. Charles Fourier ou la contestation globale; *Idem.* Charles Fourier et l'attraction passionnel. Paris, 1967.

³⁵ Историческая концепция Фурье была в свое время проанализирована Ф. Энгельсом, поэтому мы позволим себе лишь сослаться на мнение Энгельса об «антидиалектичности» Фурье: «Ярче всего проявилось величие Фурье в его понимании истории общества. Весь предшествующий ход ее он разделяет на четыре ступени развития: дикость, патриархат, варварство и цивилизация; последняя совпадает у него с так называемым ныне буржуазным обществом, следовательно, с общественным порядком, развивающимся с XVI века, и он показывает, что... цивилизация движется в „порочном кругу“, в противоречиях, которые она постоянно вновь порождает и которых она не может преодолеть, так что она всегда достигает результатов, противоположных тем, к которым, искренне или притворно, она стремится. Таким образом, например, „в цивилизации бедность рождается из самого изобилия“. Фурье, как мы видим, также мастерски владеет диалектикой, как и его современник Гегель. Так же диалектически он утверждает, в противовес фразам о способности человека к неограниченному совершенствованию, что каждый исторический фазис имеет не только свою восходящую, но и нисходящую линию...» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 19, с. 197).

³⁶ Scherer R. Charles Fourier ou la contestation globale, p. 20.

³⁷ *Ibid.*, p. 76—77.

Изложенные Шерером идеи в большей степени характеризуют его собственные убеждения, чем мировоззрение Фурье. Не случайно ведь и Дебу, и Гомбен, и Майар, придерживающиеся сходных с Шерером убеждений, представляют учение Фурье почти в том же виде. К тому, что сказал Шерер, статья Гомбена³⁸ добавляет лишь две идеи: одну — обнаруженную у Фурье, другую — выдуманную и приписанную Фурье. Идея о ненужности идеологий при строе гармонии привлекла внимание Гомбена, видимо, в связи с модной на Западе теорией «конца идеологий». При этом подходе игнорируют то, что, строго говоря, идея о крахе буржуазных идеологий в гармонии и технократическая теория об отмирании всех идеологий в современную эпоху имеют между собой мало общего. Что же касается введенного будто бы Фурье разделения на «революции для захвата власти» и «революции для завоевания свободы», то нам кажется сомнительным утверждение, что Фурье мог восхвалять «революции для завоевания свободы»³⁹.

Педагогическая теория Фурье содержит в себе глубокие и плодотворные идеи о необходимости общественного воспитания с самого малого возраста, о совмещении обучения и производительного труда, о гармоническом физическом и интеллектуальном развитии ребенка. Чтобы вписать педагогику Фурье в общую теорию «тотальной революции», гошистские историки и публицисты на первый план выдвинули идеи об освобождении детей от ига отцов. Утрируя наиболее слабые моменты в педагогике Фурье, они пытаются представить педагогику Фурье как «антипедагогику», как проповедь необходимости устранения самого процесса воспитания во имя совершенно нереального «самовоспитания». Такой подход к фурьеристской педагогике мы находим в сочинениях Дебу, Гомбена и особенно Жана Горе⁴⁰.

Общим местом гошистской историографии стали также рассуждения о Фурье как провозвестнике «лингвистической» революции. Такое псевдолингвистическое осмысление Фурье гошистские историки почерпнули в работах структуралиста Р. Барта, и прежде всего в его книге «Сад, Фурье, Лойола»⁴¹.

Рост влияния структурализма во Франции 60-х годов XX в. связывают часто с процессом «деидеологизации» определенной части интеллигенции. Не оспаривая наличие этой тенденции — хотя ей противостоит гораздо более мощная тенденция увеличения политической активности, а, следовательно, и идеологизации интеллигенции, — отметим, что сам структурализм (Леви-Стросса, Лакана, Барта) как метод несет с собой деидеологизацию. Как уже не раз отмечалось в работах советских философов, литературоведов и историков, структуралистский метод плодотворен только в сочетании с научной методологией, опирающейся на философское обоснование. Применение же в гуманитарных исследованиях «чистого» структурализма, при всей его наукообразности, ведет к антинаучности. Примером этого может служить и работа Барта.

Барт из правильной посылки, что идеология не может существовать вне языка, вывел ложное суждение, будто язык не существует вне идео-

³⁸ *Gombin R.* Op. cit.

³⁹ В качестве непосредственных целей общественного преобразования Фурье выдвигал цели экономические — гарантия права на труд, увеличение благосостояния нации — и психологические, прежде всего свободное развитие страстей. Ему представлялось, что свобода явится непрямым следствием установления социетарного строя, но она никак не являлась целью революции. Вот что он писал о свободе в «Теории четырех движений»: «Каково бессилие наших общественных договоров доставить бедняку достойные и соответствующие его воспитанию средства к существованию, гарантировать ему первое из естественных прав — право на труд! Под этими словами — естественные права — я разумею не бредни, известные под наименованием свободы, равенства...» (*Фурье III.* Избр. соч. М.; Л., 1951, т. II, с. 13).

⁴⁰ *Goret J.* La pensée de Fourier. Paris, 1974, p. 117—139.

⁴¹ Идеи Барта, изложенные в этой книге, стали известны еще в 60-е годы, так как первоначально она публиковалась в виде серии статей журналом «Tel Quel».

логии. На самом деле это явления разного плана. Язык гораздо шире и богаче идеологии. Допуская же, что «сегодня нет ни одной части языка, что находится вне буржуазной идеологии: наш язык происходит из нее, в нее возвращается, остается в ней заключенным», Барт делает вывод о необходимости создания нового языка⁴². «Единственно возможный выход следует искать не в сокрушительной критике, не в разрушении (языка.— *Е. К.*), а в воровстве. Надо расчленить традиционный язык культуры, науки, литературы и рассеять эти фрагменты согласно непознаваемым правилам, подобно тому как маскируют ворованный товар»⁴³. Отсюда — интерес к Фурье, Саду, Лойоле, создателям (как считает Барт) новых языков. Если «старые», естественные языки подчиняются стилю и одновременно образуют его, то функция новых, искусственных языков — создание «писания». Если стиль подразумевает единство формы и содержания, то «писание», по мысли Барта, это чистая форма; содержание фальсифицируется или отбрасывается. Сущность таинства отбрасывания содержания проявляется, в частности, в том, что «Сад более не эротоман, Фурье не утопист, Лойола более не святой, каждый из них только сценарист, который развлекается тем, что выстраивает в бесконечный ряд подставки для кулис»⁴⁴. «Писание» воспринимается не рациональным, а эмоциональным путем. Сопереживание в процессе эстетического наслаждения приводит к отстранению от реального, в данном случае капиталистического мира... к освобождению... Что же касается Фурье, то методология Барта действительно приводит к освобождению Фурье от его конкретной исторической сущности утопического социалиста.

Итак, французская гошистская историография провозгласила Фурье не только революционером, но и создателем теории «тотальной революции», т. е. революции, включающей в себя экономическую, политическую, культурную, идеологическую, сексуальную, педагогическую, лингвистическую и эное количество иных не столь существенных революций. Но этим тезисом по существу и ограничивается единство гошистской фурьеристики. Разногласия начинаются с самого понимания фурьеристской революции (насильственная или мирная) и ее места в историческом процессе. Наиболее полную анархистско-иррационалистическую трактовку концепции революции и исторического процесса у Фурье выдвинул Шерер. Революция — это полный разрыв с прошлым; ничего, кроме разрыва, отрицания, скачка в «царство свободы» в фурьеристской революции Шерер не видит. С таким безмерным преувеличением волюнтаристского момента в представлениях Фурье об историческом процессе не мог согласиться Жан Горе. В его книге и статьях наряду с публицистическими вывертами и маоистскими «откровениями» содержится подчас довольно вдумчивый разбор философских и исторических воззрений Фурье.

В изложении Ж. Горе диалектическому мировоззрению Фурье абсолютно чужд фатализм. В его представлении человек (человечество), хотя и должен в принципе следовать божественным предначертаниям, имеет достаточно свободы, чтобы противостоять им на протяжении двух тысяч трехсот лет. Цивилизация вся построена вопреки божественному притяжению, и тем не менее она существует.

Строй цивилизации характеризуется дисгармоничностью всех систем, лежащих в основе мироздания. Нет согласия между богом — человеком — природой; между разумом и притяжением по страсти. В силу этого строй цивилизации объективно разлагается⁴⁵. В свою очередь причина дисгармоничности этих систем — человек, его неустроенность, его внутренняя противоречивость. Страсти подавлены, разум претендует на руководство человеком, хотя без свободного действия страстей разум бессилён. Про-

⁴² *Barthes R. Op. cit., p. 15.*

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ibid., p. 11.*

⁴⁵ *Goret J. La pensée de Fourier, p. 44.*

водится идея о необходимости гармонии разума и страстей, но при общем приоритете притяжения по страсти⁴⁶.

Порочна хозяйственная система цивилизации с ее экономической раздробленностью, режимом свободной конкуренции, несоответствием между развитием промышленности и социальным устройством; порочно основанное на насилии обучение детей, ложны гуманитарные науки и т. д. — следствие всего этого подавление страстей и дисгармоничность человека.

В ходе развития цивилизации появляются две основные предпосылки выхода из нее: развитие производства, так как социетарный строй — это строй изобилия, и научное открытие социетарной теории. Переход от цивилизации к гармонии может быть осуществлен двумя путями: революционным и мирным — путем создания экспериментального фаланстера. Фурье предпочитал последний путь, хотя и не отказывался от первого. С установлением строя гармонии будет совершен переворот не только в жизни человечества, но и во всем мироздании. «Бог — это часть незавершенной природы, и, как и она, он обретет истинную реальность только тогда, когда человек соединит возможности своего разума с силой притяжения, так же как разум достигнет своего полного расцвета только тогда, когда божественное движение воссоединится с ним»⁴⁷. В ответ на воцарение гармонии бог перестроит природу, чтобы она в максимальной степени благоприятствовала человеку.

Предложенный Горе анализ системы Фурье выделяется на фоне субъективистских построений его леворадикальных коллег. Но в целом его анализ несвободен от неверной и, прямо скажем, враждебной научному поиску направленности. Основываясь на «великих» открытиях Мао Цзедуна в области диалектики, Горе пытается вычленишь из учения Фурье «социологию исключений», которой, по его мнению, следует обогатить «социологию типического». Нам представляется надуманной мысль Горе о том, будто Фурье писал, что, только познавая исключительное, можно понять суть явлений. Попытки обосновать сентенции Мао⁴⁸ с помощью ссылок на Фурье ничего общего с наукой не имеют.

«Наркотическая» утопия имеет разные облики. Для Дебу, Шерера, Майар она во многом совпадает с той утопией, что 150 лет тому назад создал Шарль Фурье. Для Жана Горе «наркотическая» утопия выступает в виде мифа о маоистском Китае (с реальным Китаем представления о нем Горе и других французских маоистов имеют мало общего), недаром из всех стран он только Китай помещает в 6-й период по фурьеристской шкале исторического развития. Как кажется леворадикальной интеллигенции, именно утопия может принести спасение миру от всех его бед; именно утопия, так как в основе ее лежат принципы гуманизма. А в том, что в современном мире гуманизм может быть только утопическим — единодушны очень многие интеллигенты левых некоммунистических убеждений⁴⁹. Такое совмещение утопии и гуманизма вызвано тем,

⁴⁶ Мы согласны с такой трактовкой соотношения рационального и эмоционального, «страстного» в фурьеристской концепции человека. Фурье не отвергал разум (как думают Шерер, Дебу), он отвергал просвещенческий культ разума и отводил рациональному началу важную и необходимую, но тем не менее второстепенную роль в жизни человека и общества. Такое отношение к просвещенческому рационализму объяснялось резким несоответствием между реальностью буржуазной Франции начала XIX в. и теми картинами разумного, гуманного общества, что создали великие идеологи буржуазии в XVIII в. Энгельс писал о Фурье: «Он беспощадно вскрывает все материальное и моральное убожество буржуазного мира и сопоставляет его с заманчивыми обещаниями прежних просветителей об установлении такого общества, где будет господствовать только разум, такой цивилизации, которая принесет счастье всем» (*Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 19, с. 196*).

⁴⁷ *Goret J. La pensée de Fourier, p. 82.*

⁴⁸ *Goret J. Fourier et la subversion harmonienne.— Les Temps modernes, 1972, N 309, p. 1678.*

⁴⁹ См. рассуждения Абансура, Доменака, Леука о «спасительной» роли гуманистической утопии: *Abensour M. Pierre Leroux et l'utopie socialiste.— Economie et sociétés, 1972, t. IV, N 12; Domenach J. M. L'Utopie ou la raison dans l'imaginaire.— Esprit, 1974, N 4, p. 550; Lehouck E. Fourier aujourd'hui. Paris, 1966, p. 264.*

что в современном капиталистическом обществе каждый интеллигент рано или поздно оказывается перед необходимостью выбора (и не будем снимать с него ответственность за этот выбор, ссылаясь на социально-экономическую детерминированность — как раз детерминированность сознания гуманитарной интеллигенции из всех социальных слоев является наименее жесткой): или антигуманизм технократической буржуазной идеологии, или реальный марксистский гуманизм; или гуманизм утопический.

Итак, отнесение гуманистических ценностей к области утопии свойственно и леворадикальной, и социал-реформистской мысли. Разница между ними состоит в том, что идеологи социал-реформизма, считая реализацию гуманистической утопии в настоящих условиях невозможной, призывают идти к ней постепенно, принаравливаясь к реалиям капиталистического общества; идеологи левого радикализма также считают реализацию гуманистической утопии в настоящих условиях невозможной, но они призывают в духе экзистенциалистской философии к бунту против реальности, к реализации невозможного... Такой подход к проблеме гуманизма обуславливает определенную близость некоторых оценок утопического социализма гошистскими и социал-реформистскими историками и в то же время их серьезные расхождения... С этой точки зрения любопытно рассмотреть работы о Фурье Эмиля Леука, историка с хотя и нечеткими, но, безусловно, социал-реформистскими убеждениями.

Эмиль Леук относится к тем социал-реформистам, которые не отвергают категорически феномен леворадикальной идеологии, а внимательно всматриваются в него. Возможно, это связано с его критическим отношением к социал-демократизму как традиционной форме социал-реформизма⁵⁰.

Подобно гошистским историкам, Леук настаивает на духовном родстве фурьеризма и сюрреализма. Их сходство он видит в пацифизме, в отрицании родины, семьи и религии, в осуждении человека, стремящегося не к счастью, а к иллюзорной власти, наконец, в культе женщины и любви, а главное, в их «тотальной революционности»⁵¹. Когда мы пишем, что Леук, подобно Барту, способствовал формированию гошистской историографии о Фурье и в некоторой пусть даже очень небольшой степени формированию леворадикальной идеологии, мы имеем в виду прежде всего тот факт, что Леук первым из историков приписал Фурье честь открытия теории «тотальной революции». Тем самым он способствовал созданию в лице Фурье одного из кумиров «новых левых»⁵².

Но не разделяя идей утопической революционности, свойственной гошистам, Леук способен критически отнестись к теории фурьеристской революции. Он подчеркивает, что «социологии революции», учения о практическом осуществлении революции у Фурье нет и в помине. Целый ряд характерных моментов в работах Леука отделяет его от гошистских историков, начиная от таких мелких штрихов, как признание, что Фурье был предшественником не только Фрейда и Бретона (это признают и гошисты), но и буржуазных кооператоров (о подобном «родстве» гошисты

⁵⁰ Леук осуждает европейских социал-демократов за проведение буржуазной политики в периоды их пребывания у власти. См.: *Lehouck E. Fourier aujourd'hui*, p. 8.

⁵¹ *Ibid.*, p. 32.

⁵² О том, что Фурье действительно один из кумиров «новых левых», свидетельствуют не только книги Шерера, Горе, Дебу, не только публицистические статьи Майар, Гомбена, Бурде, но и определенный «культ» Фурье среди бунтовавших студентов мая 1968 г., которые воздвигли статую Фурье на тот пьедестал на Монмартре, с которого его сняли нацисты во время оккупации (*Desanti D. Les socialistes de l'utopie*. Paris, 1969, p. 7). Орган ОСП в свою очередь писал: «Студент... мая 1968 г. протягивает руку Ш. Фурье-пророку, которого столько лет несправедливо держали под спудом» (*Tribune socialiste*, 1968, N 374, p. 11). С другой стороны, такой признанный мэтр левого радикализма, как Г. Маркузе, говорил, что если бы он должен был объявить себя чьим-либо учеником, то он назвал бы Фурье своим учителем. См.: *Bourdét J. Sens d'une référence à Fourier*. — *Autogestion et socialisme*, 1972, N 20/21, p. 4).

просто молчат), и кончая трактовкой проблемы свободы в творчестве Фурье. Специально рассмотрению этой проблемы Леук посвятил статью, которая ярко демонстрирует, что сам Леук в понимании проблемы свободы продвинулся гораздо менее изучаемого им Фурье. Начинается статья с верных замечаний о том, что свобода понималась Фурье как гармоническое взаимодействие индивида и общества, как следствие создания такого общества, в котором максимально реализуются потребности (страсти) человека. Тем не менее Леук так и не вышел за грани довлевших над его сознанием канонов буржуазной свободы. Представление о свободе, ограниченной и гарантируемой сводом законов и специальных государственных институтов (гораздо в большей степени ущемляющих, чем защищающих свободу для основной массы населения), настолько вжилось в его сознание, что Леук не смог представить общество, в котором личные и общественные интересы находились бы в гармоническом единстве, общество, которому не угрожал бы бунт его собственных граждан, а потому он вынужден был досочинять за Фурье запреты в гармонии. «Новый человек будет пользоваться свободами, о каких не говорила ни одна философия до этого, но всякий образ действий, ставящий под угрозу социетарный строй, будет, безусловно, запрещен. Таким образом, скверные привычки цивилизации: лень, торговля, семейное воспитание, войны и вообще всякое насилие — будут запрещены»⁵³. Леук недопонимает Фурье, который просто не мог представить, чтобы кто-нибудь пожелал посягнуть на порядки в гармонии или тем более вернуться к обычаям цивилизации.

Отдал дань в своих работах Леук и антимарксизму. Его суждение о том, что Фурье задолго до Маркса провозгласил фатальность прихода социализма, свидетельствует как об очень огрубленном понимании концепции Фурье исторического развития, так и о преднамеренной фальсификации исторического материализма или непонимании его. Предлагаая очередную ревизию «марксистской схемы» развития социализма от утопии к науке, Леук, видимо, не подозревает, что он лишь повторяет идеи, которые задолго до него развивали В. Парето и Б. Кроче⁵⁴. Леук пытается доказать, что разница между теориями Маркса и Фурье не столько в их содержании, сколько в их форме⁵⁵. Опрокидывая всю историю социалистической мысли, он выдвигает качественно новое понятие «научная утопия». Но в начале XX в. В. Парето с меньшей основательностью доказывал научность социетарной теории⁵⁶. Но это «открытие» оказалось настолько забытым, что Леуку пришлось его повторить, используя, по существу, те же самые доказательства. Революционность переворота, совершенного Марксом в общественной науке, настолько очевидна, настолько доказана самим ходом истории, что скрыть ее не могут ни усилия Парето, ни Леука, ни формирующейся гошистской историографии.

В целом можно констатировать, что попытки «нового», гошистского прочтения Фурье не увенчались успехом. Французские историки, придерживающиеся левацких убеждений, ввели в научный оборот ранее неизвестные работы Ш. Фурье, поставили ряд новых для немарксистского фурьероведения проблем, но сам путь их научного поиска оказался ложным. Осознанно или неосознанно при анализе социетарной теории они не столько прилагали усилия для точного воссоздания мировоззрения Фурье, для выявления исторической специфики его мышления, сколько пытались для самих себя и для читателей освятить авторитетом великого утописта теорию «тотальной революции» и доказать на примере Фурье возможность левого, социалистического иррационализма. Подоб-

⁵³ *Lehouck E. Fourier et la liberté.—Revue des études coopératives, 1969, N 157, p. 273.*

⁵⁴ О концепциях Парето и Кроче см.: *Зильберфарб И. И. Социальная философия Шарля Фурье, с. 446.*

⁵⁵ *Lehouck E. Fourier aujourd'hui, p. 129.*

⁵⁶ *Pareto V. Les systèmes socialistes. Paris, 1902.*

ные стремления переложить теорию Фурье на гошистскую партитуру закончились лишь созданием еще одного леворадикального мифа — на этот раз мифа о Фурье. Развитие же как политической теории, так и исторической науки заключается не в создании новых мифов, а в освобождении от старых.

О Фурье:

***И.Зильберфарб.* Творческий путь Шарля Фурье**

***В.Волгин.* Очерки истории социалистических идей
(перв.половина 19 в.)**

Др.работы Е.М.Кожокина

<http://istmat.info/vive-liberta>