

**ФРАНЦУЗСКАЯ ФИЛОСОФИЯ КЛАССИЧЕСКОЙ ЭПОХИ:
РОЖДЕНИЕ ИДЕОЛОГИИ¹**

А. В. Дьяков

*Институт философии
Санкт-Петербургского государственного университета*

Поступила в редакцию 12 сентября 2019 г.

Аннотация: в статье рассматривается механизм трансформации философского дискурса классической эпохи в национальную идеологию. Опираясь преимущественно на материал французской философии, автор выдвигает и аргументирует тезис о том, что идеология национального государства изначально представляет собой продукт философского дискурса, однако это обстоятельство впоследствии тщательно маскируется, так что национальная идеология предстает выражением корпуса идей, имплицитно присущего национальному государству как трансисторической инстанции. Основными механизмами этого процесса являются перевод конкретного доктринального корпуса из философского регистра в регистр идеологии и своеобразная фетишизация доктринального комплекса идеологии, позволяющая скрыть его философское и исторически обусловленное происхождение. Автор демонстрирует внутреннюю парадоксальность философской жестикуляции, благодаря которой философия из инструмента разоблачительной критики превращается в орудие сокрытия генеалогии идеологического комплекса. Таким образом, на основании предпринятого анализа в статье предлагается попытка оригинального пересмотра исторического происхождения национальной идеологии.

Ключевые слова: французская философия, фетишизация, классическая эпоха, нация, национальное государство, история, историзм.

Abstract: the article discusses the mechanism of transformation of the philosophical discourse of the classical era into a national ideology. Relying mainly on the material of French philosophy, the author puts forward and argues the thesis that the ideology of the national state is originally a product of philosophical discourse, but this circumstance is subsequently carefully masked, so that the national ideology appears as an expression of a body of ideas that is inherent in the trans-historical instance. The main mechanisms of this process are the transfer of a specific doctrinal corpus from the philosophical register to the ideology register and a peculiar fetishisation of the doctrinal complex of ideology, which allows to hide its philosophical and historical origin. The author demonstrates the inner paradox of philosophical gestures, thanks to which philosophy is turned from an instrument of exposing criticism into a tool for concealing the genealogy of an ideological complex. Thus, on the basis of the analysis undertaken, the article suggests an attempt at an original revision of the historical origin of the national ideology.

Key words: French philosophy, fetishisation, classical era, nation, national state, history, historicism.

¹ Статья выполнена при поддержке РФФИ (проект № 18-011-01189 «Французская философия классической эпохи как национальный проект: история и самосознание»).

Классическая эпоха во Франции имеет если не четкие хронологические границы, то, во всяком случае, начальный порог, который едва ли был сколько-нибудь замечен современникам, но из нашего века видится чуть ли не ключевым моментом становления нашей цивилизации. И если мы примем хронологическое определение «классической Европы», предложенное П. Шоню [1, с. 9] – 1630–1760 гг., – мы сразу же увидим, что сюда попадает еще одно нестрогое хронологическое определение: «век философии». «Одна фаза, три кризиса: 1640, 1685, 1715; три периода: 1640–1685, 1685–1715, 1715–1750. Две великие революции (1630–1640; 1680–1690), которые накалили все сферы: политику, государственную жизнь, идеологию» [там же, с. 12]. Философия этого времени стала концентрированным выражением общих интуиций, смутных стремлений, питаемых европейцами на пороге современности. Как и во все времена, философов, которым удалось уловить и зафиксировать эти стремления в форме, доступной образованному обществу, было очень мало. Тем не менее их значимость была велика, а их идеи получали широкий резонанс даже там, где их никто не читал. Несмотря на ограниченность образования, философия проникала повсеместно, и даже в среде мелких буржуа ее идеи находили отклик. Посредниками в распространении философских идей становились такие институции, которые, казалось бы, для этого вовсе не были предназначены, – Церковь и Государство. Поэтому не будет преувеличением сказать, что французская философия классической эпохи становилась национальной идеологией (в широком значении этого слова).

«Государственная идея, заключающаяся в понимании общественного интереса, освобожденного от религиозных правовых отношений между королем и верноподданными, – характерная черта возрожденческого духа, – замечает Ю. Метивье. – XVI в. был порой созревания монархической Франции, а XVII в. явился апогеем этой формы государства, одержавшего победу над нацией и достигшего зыбкого равновесия между аппаратом королевской власти и различными стратами общества, а также временного паритета между дворянством и буржуазией, между Землей и Деньгами» [2, с. 12]. В XVIII в. идея нации возобладает над идеей абсолютистского государства, сводящегося к фигуре короля-солнца.

Государство и Церковь всегда относились к философии с подозрением и всегда нуждались в ней как в проводнике своих интересов и, более того, как в интеллектуальной традиции, способной если не легитимировать, то уж во всяком случае дать ясную формулировку тому направлению, которого следовало придерживаться власти. И, хотя государство как таковое не обладает самосознанием, а стало быть, не способно провиденциально наметить путь собственного развития, философия была способна стать неким субститутом этого государственного самосознания. То есть органом идеологии. Идеологическая функция философии родилась не в XX в., но всегда имплицитно, а в интересующий нас момент и вполне эксплицитно присутствовала в европейской философии.

Классическая эпоха была веком философии не просто в расхожем смысле; как идейное пространство она конституировалась философски-

ми доктринами или концепциями, имевшими в своем основании ту или иную из этих доктрин. При этом и само наше представление о классической эпохе сложилось благодаря истории философии, которая в отношении этого периода в значительной мере вытесняет общую историю идей. Наконец, историзм, делающий возможной ту картину истории, в которую мы уверенно помещаем классическую эпоху, также был изобретением философии той поры [3].

Когда мы обращаемся к творчеству великих французских философов классической эпохи, мы оказываемся в плену своих собственных проекций: классическая эпоха, которую мы замыкаем в хронологические рамки «долгого XVII века», представляется нам веком победившего разума, водоразделом между долгой эпохой неразумия и веком триумфального шествия разума, каковой однажды окончательно победит. В историческом отношении эта эпоха видится нам временем торжества абсолютизма и возникновения тех политических универсалий, в мире которых мы живем до сих пор. Однако всё это – результат определенного исторического взгляда, сформированного классической философией и ее наследниками. Приглядевшись, мы немедленно обнаруживаем, сколь много было у этого века общего со Средневековьем и сколь далеки были его философы от ясного представления о рациональности и позитивном знании [4–5]. Декарт, вероятно, не кривил душой, когда признавался, что в его философии «не содержится ничего, что не было бы старым» [6, с. 427, 430]. Во всяком случае, это был не просто жест, призванный обезопасить его от гнева Церкви.

Когда мы проводим четкое разделение между рационалистами и эмпириками XVII столетия, мы забываем о том, что они не были ни тем, ни другим, хотя в какой-то мере, конечно же, были и тем и другим одновременно. Во всяком случае, Декарт – не меньший эмпирик, нежели канцлер Бэкон, а тот, в свою очередь, не уступит Декарту в рациональности мышления. Однако вернее всего будет сказать, что они были носителями нового духа, родившегося из средневековой протонауки и противостоявшего схоластическим тенденциям, грозившим подмять этот дух под себя. Чего здесь и впрямь не было, так это схоластической методы, зато был новый метод, который в дальней перспективе должен был совершенно преобразить человеческий мир [7].

Читая изложение этого метода у Декарта, мы, по правде говоря, не обнаруживаем ничего такого, что не согласовалось бы с общими правилами логики или с велениями *common sense*. Тем не менее многие его современники были поражены новизной Декартова подхода и полагали, что отныне открывается путь к невероятным открытиям и достижениям. Метод этот представлял собой руководство для ума и годился для открытия истин во всех сферах реальности, от естествознания до религии и политики [8]. Именно с этим было связано сперва полное неприятие картезианства клерикальными кругами и Университетом, а затем, когда выяснилось, как хорошо коррелирует картезианский дуализм с идеей евхаристии, его столь же полное приятие. Оставаясь малозначительным

для наук эмпирических, Метод значил очень многое для религии и идеологии [9].

Как это обычно и происходит в истории науки, утверждение картезианской доктрины происходило через регистр идеологии, а уже затем она распространялась на сферу естествознания – как потом оказалось, к немалому ущербу для последнего [10]. Но в данном случае произошло нечто куда более существенное: философская доктрина, легитимируясь и утверждаясь в идеологическом регистре, сама должна была сформировать этот регистр, прежде существовавший в диффузном состоянии, а теперь получивший возможность кристаллизоваться. Кроме того, она должна была сформировать не существовавший прежде дискурс, внутри которого сделалась бы возможной артикуляция идеологического регистра. В диалектическом единстве этих процессов складывалась та современность, в которой нам приходится жить по сей день. «Хотя развитие Европы эпохи Просвещения прекратилось почти сразу после того, как перестала существовать классическая Европа, само Просвещение еще догорало и видоизменялось до конца XVIII в., – заметил П. Шоню. – Оно продолжало существовать в лоне индустриальной революции, им же во многом и подготовленной. И разве даже сегодня все мы не являемся в большей или меньшей степени *Aufklärer*? Вчера, по крайней мере, мы ими были» [11, с. 5–6].

Историк скажет, что не стоит впадать в преувеличение, к которому вообще бывают склонны историки философии, и утверждать, будто понимаемая таким образом современность была изобретением философов или что философский дискурс классической эпохи был точкой схождения всех прочих дискурсов, в фокусе которых конституировалась идеология современности. Суждение справедливое: непредвзятый взгляд не обнаружит в классическую эпоху такого культа философии, который позволил бы полагать, что французское общество было увлечено ею до такой степени, что вверяло ей все свои чаяния и ожидало, что она укажет ему торный путь. К тому же проектирование собственного будущего как раз и было изобретением философии, которой прежде нужно было завладеть всеобщим вниманием. Сегодня мы можем лишь удивляться тому, что так и произошло.

Философия даже в те времена, которые потом будут высокопарно именовать «веком философии», представляет собой занятие для узкого круга людей и лишь немногим привлекает более широкий круг читателей. Чтение философских трактатов и извлечение из них идей, которые могли бы иметь практическое значение, есть занятие немногочисленных интеллектуалов, из которых лишь ничтожное меньшинство занимается практической деятельностью и способно влиять на политическую жизнь в своей стране, а уж тем более во всём цивилизованном мире. Однако философские доктрины имеют хождение далеко за пределами ограниченного круга образованных людей, потому что их трансляцией в обществе занимаются не философы, а те, кого эти последние сумели заполу-

чить в качестве своих союзников и кого мы могли бы на современный манер назвать историками философии.

Речь, конечно, не об историках философии в узком смысле – да в классическую эпоху попросту и не существовало профессионалов, которым можно было бы присвоить такое имя. Были эрудиты вроде Луи Томассена, эклектика, верившего в божественное происхождение философии; или Бернара Лами, друга Мальбранша, впервые попытавшегося написать то, что сегодня мы назвали бы критической историей философии, но при этом сохранявшего ту же веру. Были салонные писатели, такие как осмеянный Мольером Жиль Менаж или автор «Философского театра» Лоран Борделон. Наконец, были блестящие классификаторы философских школ, такие как секретарь Академии наук Жан-Баптист дю Гамель, Рене Рапен или Пьер де Виллеманди. Эти авторы не собирались писать историю философии в нашем смысле, где вместе с хронологической последовательностью давался бы обзор доктрин в их связи и преемственности и непременно на фоне политической истории [12]. Однако именно они заложили основания для такого подхода, легитимировав разрыв между «старым» и «новым», другими словами, подготовили платформу для формирования представления о собственной современности.

Современность, вопреки расхожему представлению, не является ни чисто хронологическим выражением, ни понятием из регистра исторической науки. Современность, сознающая себя в своем отличии от «старого», «прежнего» и «ветхого», есть понятие философское, а своим широким хождением на рынке идей оно обязано не столько философам, сколько их союзникам, бесконечно транслирующим его как в смежные с философией, так и в далекие от нее регистры мысли. Именно это, а не внутренний потенциал философии, позволяет ей утверждать свое мировидение и делать его общепринятым. Идеологическая функция философии реализуется в диалектическом единстве двух взаимозависимых процессов – обслуживания определенного идеологического запроса и его формирования.

Поиск союзников – если не основная задача, то уж, во всяком случае, насущная потребность философов, старающихся распространить свои идеи в обществе. Античный идеал, реактуализированный в XX в. Мишелем Фуко, – проверка *logos'a ergon'om*, – редко становится сознательной целью философа. Философия нуждается не в проверке практикой, а в практическом применении, которое уже задним числом может свидетельствовать о состоятельности доктрины (автор доктрины до этого, как правило, не доживает). Это требует привлечения посторонних сил, действующих за пределами регистра философии и потому способных распространить ее доктрины максимально широко. Популярное замечание Жюлья Делеза о том, что философия нуждается в понимающей ее не-философии, стоит понимать сугубо в прагматическом смысле: философии нужны те, кто будет распространять и практически применять ее идеи. Разумеется, не всегда это происходит к вящей славе философии. Порой ее идеи настолько широко расходятся в не-философском пространстве и

так хорошо там приживаются, что становятся совершенно экзотерическими, и никто их уже не считает собственностью философии.

Для того чтобы философия максимально широко распространила свои доктрины, сформировав национальную и/или государственную идеологию, необходимы, таким образом, два жеста. Первый из них – поиск и обретение союзников, блестяще описанные Б. Латуром [13]. Никто не принимает идеи философии как свои собственные просто так, не испытывая потребности в них. Поэтому, прежде всего, философам нужно убедить не-философов в том, что такая потребность существует, или, проще говоря, создать ее. Для этого им нужно определить цели, стоящие перед обществом, и связать свои доктрины с их разрешением. Классическим примером, конечно же, может служить гегелевская философия, поставленная на службу прусской политике. Но и во всех прочих случаях, когда тому или иному философу или доктрине удавалось привлечь к себе общественное внимание, происходило это лишь благодаря тому, что более или менее экзотерический философский дискурс удавалось перевести на язык общественных интересов.

В этом заключается второй жест, нацеленный на распространение философских идей в не-философских сферах, т. е. ее превращение в идеологию. Перевод понятий, проблем и концептуальных схем из регистра философии в регистр идеологии имеет мало общего с филологическим переводом, ведь совпадения семантических гнезд здесь ожидать не приходится. Перевод здесь дается столь высокой ценой, что порой приходится жертвовать частью доктринального содержания ради получения формы, приемлемой для максимального количества потенциальных союзников. Философия порой формулирует столь абстрактные цели, что их практическое принятие вообще едва ли достижимо; поэтому даже кабинетные мыслители склонны давать по возможности простые формулировки своих экзотерических доктрин.

Другими словами, сама по себе философия способна привлечь внимание лишь самих философов. Сегодня мы знаем о переписке великих мыслителей классического века, модератором которой выступал Мерсенн, лишь благодаря тому, что их идеи впоследствии распространились столь широко, что и письма их, в те времена интересные лишь непосредственным адресатам, стали важной частью интеллектуального наследия западной цивилизации. Однако произошло это, когда их философия перестала быть собственно философией, превратившись в идеологию. Нельзя сказать, что при такой метаморфозе непременно теряется всё ее содержание, но поступиться приходится многим.

Не стоит считать, что идеология всегда представляет собой популярную форму той или иной философской доктрины, но в классическую эпоху дело обстояло именно так. Во всяком случае, потенциально. Эпоха Просвещения станет временем торжества идеологии, которая в классическую эпоху формировалась в недрах философии людьми, далекими от властных структур и, как правило, неинституализованных. Та же тра-

диция Просвещения четко обозначила чрезвычайно важный для судьбы французской философии момент: чтобы получить широкое распространение в качестве идеологии, она должна отказаться от метафизической спекуляции, а в пределе вообще от систематичности. Систематической может оставаться кабинетная философия; идеология не только обходится без этого, но попросту не может существовать в форме систематической мысли.

Идеология, о которой здесь идет речь, не тождественна корпусу идей Просвещения, хотя во многом совпадает с ним. Сформированная французской философией классической эпохи идеология есть прежде всего идеология национальная, предназначенная для внутреннего пользования, но впоследствии оказавшаяся моделью для формирования национально-государственных идеологий в других европейских странах. Рационализм, переведенный в сферу идеологии, становится политической доктриной, нацеленной на выработку универсального мировоззрения модерна и представления о собственной современности как исключительном хронологическом отрезке, где возможно совершить отрыв от прошлого и проектировать будущее по собственному усмотрению.

Подведем итоги. Французская философия классической эпохи трансформируется в национальную идеологию, которая обретет завершенные и легко узнаваемые формы в век Просвещения, а во времена Великой Французской революции превратится в идеологию национального государства. Мы попытались обрисовать механику этой трансформации, не сосредоточиваясь на конкретных именах и текстах. Национальная идеология представляет собой доктринальный комплекс, основанный на ряде самых общих идей, для выработки которых необходимо генерализующее усилие философского порядка (степень институализации интеллектуалов, вырабатывающих этот комплекс, значения не имеет, так что философия здесь есть лишь модус мышления, а не принадлежность к цеху). Но, совершив это усилие, философия должна осуществить определенную жесткую регуляцию для максимальной популяризации своего идейного продукта и отойти на второй план, уступив место национальной идеологии. Эта последняя, в свою очередь, подвергается фетишизации, так что в итоге предстает как нечто самоценное и не произведенное в конкретной конъюнктуре, но имплицитно присущее трансисторической инстанции, каковой является национальное государство.

Таким образом, перед нами двойная маскировка: во-первых, философия скрывается за национальной идеологией как своим продуктом, так что эта последняя предстает как самостоятельно формирующая доктрина; во-вторых, национальная идеология маскирует свой доктринальный характер, стремясь предстать в глазах широкой публики как имплицитно присущая нации, внеисторический характер которой она сама же утверждает. Такое двойное сокрытие превращает философию из критического инструмента разоблачения в инструмент сокрытия, т. е. делает ее в полной мере орудием идеологического порядка.

Литература

1. *Шоню П.* Цивилизация классической Европы / П. Шоню ; пер. В. А. Бабинцева. – Екатеринбург : У-Фактория, 2005.
2. *Метивье Ю.* Франция в XVI–XVIII вв. : от Франциска I до Людовика XV / Ю. Метивье ; пер. А. В. Голубкова, С. В. Панова. – М. : АСТ, 2005.
3. *Дьяков А. В.* История философии и историзм : сизигия или мезальянс? / А. В. Дьяков // Научные ведомости Белгород. гос. ун-та. Сер.: Философия. Социология. Право. 2017. № 17 (266). С. 5–11.
4. *Gouhier H.* Cartésianisme et augustinisme au XVIIe siècle / H. Gouhier. – P. : Vrin, 1978.
5. *Жильсон Э.* Дух средневековой философии / Э. Жильсон ; пер. Г. В. Вдовиной. – М., 2011.
6. *Декарт Р.* Глубокопочтимоу отцу Дине, провинциальному настоятелю Франции / Р. Декарт ; пер. с лат. С. Я. Шейнман-Топштейн // Соч. Т. 2.
7. *Scientia in Early Modern Philosophy* / ed. T. Sorell [et al.]. – N. Y. : Springer, 2010. – (Studies in History and Philosophy of Science 24).
8. *Gaukroger S.* Cartesian Logic / S. Gaukroger. – Oxford : Clarendon, 1989.
9. *Bordo S.* The flight to objectivity : essays on cartesianism and culture / S. Bordo. – N. Y. : State University of New York Press, 1987.
10. *Watson R. A.* The Breakdown of Cartesian Metaphysics / R. A. Watson. – Atlantic Highlands (N. J.) : Humanities Press International, 1987.
11. *Шоню П.* Цивилизация Просвещения / П. Шоню ; пер. И. Иткина, М. Гистер. – Екатеринбург : У-Фактория ; М. : АСТ, 2008.
12. *Ribard D.* Raconter, vivre, penser. Histoires de philosophes, 1650–1766 / D. Ribard. – P. : Vrin, 2003.
13. *Латур Б.* Пастер : война и мир микробов, с приложением «Несводимого». Б. Латур ; пер. А. В. Дьякова. – СПб. : Изд-во Европ. ун-та в Санкт-Петербурге, 2015.