

## Незнакомые картезианцы: философский метод американцев глазами Токвиля<sup>1</sup>

*«Таким образом, Америка — это страна, где меньше всего изучают предписания Декарта, но лучше всего им следуют. Это не должно вызывать удивление»<sup>2</sup>.*

Однако Токвиль удивляет нас этим высказыванием, с которого начинается первая глава второй книги «О демократии в Америке» (1840 г.), посвященной «философскому методу американцев». Прежде всего, он удивляет нас этим непатриотичным утверждением: Америка представлена, на иронический манер очевидности, как вторая родина картезианского метода, который Токвиль предварительно определяет как исключительное апеллирование к индивидуальному усилию разума в большинстве действий духа. Принято считать, что философия Декарта — часть «французского духа» и национального культурного достояния, и вот — свидетельство денатурализации Метода, хуже — его американизации. Токвиль удивляет нас также этим парадоксом метода, который превосходным образом применяется даже в ясном незнании его научной формулировки: «Американцам не было нужды черпать свой философский метод в книгах, они нашли его в самих себе». Приевшееся из-за своего постоянного приложения к среднестатистическому американцу, столь же

---

<sup>1</sup> Перевод сделан по изданию: *Guellac L. Des cartésiens qui s'ignorent : la méthode philosophique des Américains selon Tocqueville // Revue philosophique de la France et de l'étranger. 2004. № 4 . P. 443–453. — Прим. пер.*

<sup>2</sup> Переводы цитат из сочинения Токвиля «О демократии в Америке» сделаны мною по тексту статьи Геллек, который, в свою очередь, отсылает читателя к изданию: *Tocqueville A. De la démocratie en Amérique / La Pléiade. P.: Gallimard. 1992.* (См. также: *Токвиль А. О демократии в Америке / пер. с франц. М.М. Фёдоровой. М.: Прогресс. 1992.*). Отсылки автора при цитировании к указанному изданию обозначены далее в сносках: *Tocqueville A. De la démocratie en Amérique* с указанием страницы; цитаты без ссылок автора статьи в сносках не обозначены. — *Прим. пер.*

необразованному, сколь картезиански искусному, сведение картезианского метода к знаменитому высказыванию о здравом смысле как наиболее разделяемой в мире вещи — поразительно. Однако имеет значение имя Декарта, но не сам Декарт и его философия. Токвиль использует его как школьную отсылку, почти как антономазию, чтобы обозначить и сжать антропологический и исторический объект, который его занимает: «мыслить самостоятельно» — выражение современного порядка и порядка демократического. Следовательно, Токвиль денационализирует Декарта, чтобы его демократизировать, или, говоря точнее, чтобы демократизировать метод. Американцы применяют разновидность любительского картезианства, которая очерчивает интеллектуальный метод *homo democraticus*:

«Избегать духа системы, ярма привычек, семейных правил, мнений класса и, в некоторой степени, предрассудков нации; считать традицию всего лишь рекомендациями, а имеющиеся факты — полезным уроком, учащим поступать по-другому и лучше; искать самостоятельно и в себе самом причину вещей, стремиться к результату, не увлекаясь средствами, и смотреть в самую глубь вещей — вот основные направления, характеризующие то, что я склонен называть философским методом американцев».

По сути, Токвилю не важна философия и философы. Его Декарт — уже Декарт «Лексикона прописных истин» Флобера: «ДЕКАРТ: *Cogito ergo sum*». Его идея картезианской философии по праву заставит улыбнуться специалистов, когда они увидят ее смешанной с ценностями американского *self made man*. Но, как уже件нятно, задача не в экзегезе текстов. Она касается, прежде всего, будущего картезианства после Французской революции, картезианства той эпохи, когда, как показали Франсуа Азуви и Жан-Мари Бейсад<sup>3</sup>, оно входит в историю политической мысли. В «Демократии в Америке» оно включается в размышления о французской революционной идеологии, пропитанной духом крайнего картезианства. Предвзятая, либеральная интерпретация; однако нужно уточнить, что она отличается

<sup>3</sup> См.: *Azouvi F., Beysade J.-M. Descartes // Dictionnaire de philosophie politique / P. Raynaud et S. Rials. P.: P.U.F. 1996.*

от других комментариев, вышедших из либеральной философии, и в особенности противопоставлена «французскому» Декарту Кузена.

Описать применение картезианского метода в Америке, где он становится менее строгим в результате испытания опытом, — изобретение Токвиля. Зато он заимствует у других свой беглый очерк генеалогии духа свободного исследования, который со времен Лютера, Бэкона и вплоть до Просвещения характеризует этап, знаменующий автором «Рассуждения о методе». В этом он подражает Гизо, для которого картезианская философская революция обнаружилась среди прочего антропологию современников, этап в универсализации духа свободного исследования, свойственного европейской цивилизации. У учителя, как и у ученика, образец, впрочем, не выходит за рамки другой эпистемологии — эпистемологии, которая по критерию национальностей противопоставляет картезианский рационализм английскому эмпиризму, Декарта — Бэкону, дедукцию — индукции, абстрактную философию — урокам опыта. В подтверждение этому приведу лишь одну цитату, которую мы находим у другого либерала, мадам де Сталь: «Существуют два способа исправить человеческие предрассудки — обратиться к опыту или же к размышлению. Бэкон использовал первый, Декарт — второй; один оказал неоценимую услугу наукам, другой — мысли, которая есть источник всех наук»<sup>4</sup>. Мадам де Сталь философски и поэтически отдавала предпочтение Бэкону, Гизо предлагал примирение английского практического смысла с французской философией. Оба они видели перед собой политическую систему представительного правления в Англии, конституционную монархию, которую, по их мнению, следовало ввести во Франции. Токвиль навязывает демократический компонент, используя пример Америки.

Но положительный образ эмансипации человеческого духа посредством демократизации картезианского метода вскоре уточняется у него в результате тревожного размышления о демократическом интеллектуальном индивидуализме, в вопрошании, находившемся в центре самостоятельного мышления современников. Полностью примыкая самим своим методом исследования и анализа к принципу,

<sup>4</sup> *Staël de G. De l'Allemagne. Vol.2. P. GF. 1968. P. 106.*

свойственному демократическому видению мира, он обнаруживает обратную сторону медали. Как публичное пространство демократий позволяет услышать часто, но не всегда, более близкий безликий гул толпы, вместо настоящего спора об идеях, так и требуемая свободная мысль может грустным образом вернуть нас к пустоте умов или, еще хуже, к пустоте сознаний. Демократический человек хочет мыслить сам. Но, в сущности, он не знает, о чем мыслить. Токвиль показывает лицевую сторону этого духа индивидуальной независимости, ценного, но необходимым образом ограниченного, и в особенности — ставшего парадоксальным орудием для нового порабощения ума, не помещенного под опеку традиции или религии, но отданного на откуп мнению. Он спрашивает себя и заставляет задуматься нас о превращении индивида в автономного субъекта, обещанного картезианской философией, а также о политической версии этого идеала, значимом гражданине, о котором мечтало Просвещение.

I. Если «французский дух», или «французский гений» превращается в культурный миф еще до интересующего нас момента, то в особенности он продолжает оставаться таковым в эпоху Июльской монархии, когда картезианскую философию приспособливают к университетскому эклектизму. В 1815 г. в своей «Вводной лекции» Кузен еще отрицал чрезмерное усиление роли индивидуального разума, приписываемое Декарту, отцу современного скептицизма, и противопоставлял ему шотландскую школу здравого смысла и опыта Томаса Рида, открытую Руайе-Колларом. Зато в 1845 г. Декарт Кузена стал либералом, спиритуалистом и в особенности французом. «Предисловие» к «Фрагментам картезианской философии», которые включают речи, произнесенные Кузеном о Декарте, представляет собой резюме крайней версии картезианства, пересмотренного официальной философией Июльской монархии: «Мы уважаем философскую свободу, дорожим ею, [...] мы убеждены, что лучшее ее применение было найдено картезианской школой. Эта школа, на наш взгляд, намного превосходит все соперничающие с ней своим подлинным методом, своим независимым и сдержанным, истинно философским духом, своим спиритуализмом, строгим и одновременно возвышенным — спиритуализмом,

от которого мы не должны отступать, своим величием и нравственной красотой принципов во всем; и, наконец, эта школа превосходит все соперничающие с ней потому, что ее метод — французский, ведь именно благодаря ему нация снискала необыкновенную славу. [...] Об этом последнем отличии, в определенном смысле патристическом, мы упоминаем кратко»<sup>5</sup>. Благодаря Декарту или за его счет, Кузен, таким образом, связывает разум и религию, порядок и свободу, традицию и современность, революцию и законность («Декарт — не только революционер, он — законодатель»<sup>6</sup>) в синтезе, который после 1830 г. обеспечивает проправительственному либерализму его философский путеводитель. Забыв о Бэконе, который, впрочем, как разъясняет нам эссе «Ванини, или философия до Декарта», научился правилам экспериментальной физики в Италии, и, обходя отныне молчанием Рида, Кузен превозносит в авторе «Рассуждения о методе» отца-основателя современной философии, слава которого вновь приходит на породившую его землю.

Впечатляющее обретение Декарта либеральным эклектизмом являет собой хороший пример внедрения картезианства в политическую теорию XIX в. Оно будет крайне раздражать Ларусса, который в своем «Словаре» обнаружит его идеологическую подоплеку: «XIX веку было суждено на короткое время возродить *картезианство*. Эта кажущаяся реставрация, обязанный своим появлением совместным усилиям господ Руайе-Коллара, Мен де Бирана, Кузена и Жоффруа, называется *эклектизмом*. Основатели эклектизма были картезианцами не более чем кем-либо еще [...] В замене философией Декарта той, что существовала прежде, они видели славу, которую она могла принести им самим, пользующимся преимуществами свершившейся революции, и впоследствии дать удовлетворение, способствуя движению реакции, которая проявлялась во всем против людей и идей XVIII столетия»<sup>7</sup>. Как в политике доктринальный

<sup>5</sup> Cousin V. Fragments de philosophie cartésienne. Avant-propos. P.: Charpentier. 1845. P. VI–VII. (Воспроизведено с вариантами по изд.: Fragments philosophiques pour servir à l'histoire de la philosophie / Reprints. Facsimilé de la 5-e éd. de 1865–1866. Vol.3. Genève: Slatkine. 1970. P. 3.)

<sup>6</sup> Cousin V. Vanini ou la philosophie avant Descartes // Op. cit. P. 98.

<sup>7</sup> Cartésianisme // Grand Dictionnaire Larousse du XIX siècle.

либерализм Гизо обратил республиканскую Июльскую революцию себе на пользу, так и картезианская философская революция была подхвачена эклектизмом Кузена, типичного интеллектуала буржуазной монархии. Действительно, присвоение наследия состоялось не без предательства, в особенности то присвоение, которое состояло в том, чтобы вывести истоки либерального спиритуализма из картезианской философии. Декарт, великий философ и добрый христианин, был также произведен в медики современного материализма, завещанного XVIII веком. Эклектичному Декарту Ларусс противопоставляет своего, республиканского. Он в какой-то степени заново вводит его во французскую и республиканскую традицию, которая возникла в 1792 г. и которая под пером Кондорсе или Мари Жозефа Шенье, ратовавших за возведение философии в пантеон, связала политическое восстание с восстанием разума.

Декарт Токвиля ни республиканец, ни эклектик; он американец, то есть демократ. В то время это значило оставаться вне шовинистического картезианства, свойственного Франции 1840-х гг., униженной Англией Пальмерстона в «восточном вопросе», что хорошо объясняет смещение настроений, в том числе настроений либеральных мыслителей, в сторону неприятия философии другой стороны Ла-Манша. То же патриотическое пристрастие питает, впрочем, и литературную историю. «История французской литературы» Низара 1844 г. посвящает Декарту главу, «трансцендентальный шовинизм» и прославление «французского духа» которой так заденет Сент-Бёва<sup>8</sup>. Было важно подчеркнуть, до какой степени Токвиль остается посторонним этим дебатам, и как, «американизируя» метод, он переносит вопрос на почву демократической антропологии. Чем больше люди осознают свою схожесть, и чем больше они чувствуют себя одинаковыми, тем меньше они признают авторитет за каким-либо социальным или личным превосходством. Картезианский метод — или, шире, замена индивидуального исследования навязанными или открытыми истинами есть, таким образом, демократический метод; он не только французский. Но русло наци-

<sup>8</sup> См.: *Rodis-Lewis G. Descartes. Textes et débats / Le Livre de poche. Paris. P. 1984. P. 627–628.*

онального вопроса меняет направление, и вместе с ним возникает вопрос о плохом или хорошем использовании разума в политике.

II. Действительно, Токвиль спрашивает себя, «отчего в наши дни этому методу строже и чаще всего следуют французы, а не американцы, среди которых равенство, однако, также полное и наиболее древнее». Хотя формулировка остается весьма умеренной, она нацелена на неограниченное и потому опасное при власти разума доверие — следующая глава книги Токвиля добавит по поводу революционных собраний 1789 и 1792 гг.: «...столь слепой веры в добротность и абсолютную истинность какой бы то ни было теории»<sup>9</sup>. Так объясняются политические и исторические последствия этих влияний, которые противопоставляют то, что мы могли бы назвать французским духом крайнего картезианства, умеренному картезианству американцев. Умеренному религиозной культурой, которая в США переплетается с патриотическим чувством и ставит пределы духу индивидуального исследования. Религия, введенная в революционный мейнстрим властями, которые ее поддерживали, не сыграла во Франции эту роль посредника. Умеренного также потому, что для Токвиля американская демократия основана без революции, момента разделения общих представлений: «Всякая революция в большей или меньшей степени заставляет человека рассчитывать лишь на свои собственные силы и открывает перед мысленным взором каждого почти бездонную пустоту», превращая человеческие мнения в «интеллектуальную пыль». Умеренного, наконец, потому что, как формулирует другая глава «О демократии в Америке»:

«Американцы — демократический народ, который всегда сам управлял общественными делами, а мы — демократический народ, который в течение долгого времени мог лишь мечтать о наилучшем способе их ведения.

Состояние нашего общества уже привело нас к тому, что мы восприняли весьма общие идеи относительно управления, в то время как наша политическая организация по-прежнему мешала исправлять эти идеи опытным путем, постепенно обнаруживая их

<sup>9</sup> *Tocqueville A. De la démocratie en Amérique. P. 529.*



недостатки; у американцев же две эти стороны постоянно уравновешиваются и исправляются естественным образом»<sup>10</sup>.

Этот важный тезис Токвиля, развитый в дальнейшем в «Старом порядке и революции», довершает сравнительную картину двух политических культур — французской и американской: злоупотребление общими идеями, даже терроризм разума, в более общем виде — радикализм, свойственный демократической революции во Франции (и в континентальной Европе), объясняется лишением (при Старом режиме) или ограничением (в современной Франции) общественных свобод и, следовательно, отсутствием опыта ведения политических дел. Следовательно, Токвиль отрицает простое объяснение «французским духом», заранее отвергая язвительные нападки Тэна на поиски причин несчастий «современной Франции» в картезианском национализме, философии Просвещения и абстрактном артифициализме. Он переводит вопрос в плоскость истории, заменяя известный рефрен «вина Руссо, вина Вольтера», а также Декарта исторической и сравнительной социологией. Предлагает ли он одной лишь Франции смирить демона теории опытом, по американской модели? В действительности, он не останавливается на этой удовлетворяющей версии в форме синтеза англо-саксонского эмпиризма и французского рационализма, Декарте, примиренном с Бэконом. И вопросы, которые он ставит в связи с демократическим индивидуализмом, зароняют сомнение в самой основе либерального оптимизма Кузена и Гизо, оптимизма в отношении возможностей разума, коллективного или индивидуального, даже если он согласен сочетаться с практикой или «реальностью».

III. Нет уверенности в том, что Токвиль действительно дал себе труд прочесть или перечесть «Рассуждение о методе», работая над вторым томом «Демократии в Америке». Об этом ничто не говорит в его переписке, лишь некоторые разрозненные замечания, которые ему адресует его друг Кергорлей в 1832 и 1834 гг.<sup>11</sup> Декарт Токвиля, следовательно, вероятно, Декарт «с чужих слов». Беглый

<sup>10</sup> Ibid.

<sup>11</sup> См.: Correspondence Tocqueville–Kergorlay // Œuvres complètes. T. XIII. Vol. 1. P. : Gallimard. 1977. P. 257 et 348–349.



очерк философских истоков духа исследования, фигурирующий в этой главе, взят у Шатобриана из «Опыта о революциях» и в особенности у Гизо из «Истории цивилизаций в Европе»:

«Рассмотрим вкратце хронологию событий.

В XVI веке реформаторы подчинили суждению индивидуального разума некоторые догмы старой веры, но продолжали уклоняться от обсуждения всех остальных. В XVII веке Бэкон в естественных науках и Декарт в собственно философии упразднили общепринятые формулы, разрушили господство традиций и свергли власть авторитетов.

Философы XVIII века, сделав, наконец, этот принцип всеобщим, подчинили предмет всех верований человека его индивидуальному исследованию».

В «Опыте» Шатобриан также соединил экспериментальную физику Бэкона с картезианским рационализмом, чтобы определить философскую современность, прежде чем вынести приговор «пирронизму» Декарта, открывая «старые источники современной философии». Этот порыв молодости был исправлен в 1802 г. «Гением христианства», который предложил версию Декарта—гениального математика и великого христианина<sup>12</sup> (возможно, эхо похвалы «геометрам-метафизикам» Бональда<sup>13</sup>). Гизо, в двенадцатой лекции «Истории цивилизации в Европе», упоминает об этом «великом восстании человеческого разума»<sup>14</sup>, повлекшим за собой Реформацию, затем говорит о «величайшей философской революции, когда-либо совершившейся в новейшем мире», благодаря Бэкону и Декарту<sup>15</sup>, а завершается курс универсализацией духа исследования

<sup>12</sup> См.: *Essai sur les révolutions, Génie du christianisme*. Paris: Gallimard. 1978. P. 356 et 549–550.

<sup>13</sup> См.: *Essai analytique sur les lois naturelles de l'ordre social, ou du Pouvoir, du ministre et du sujet dans la société / Pluriel*. Paris: Hachette. 1985. P. 262 et 258.

<sup>14</sup> При цитировании Гизо мы использовали русский перевод его сочинения: *Гизо Ф. История цивилизации в Европе / Воиспроизведено без изменений по 3-му изд. русского перевода СПб. 1905. М.: Территория будущего. 2007. С. 275. (См. также: *Guizot F. Histoire de la civilization en Europe / Pluriel*. Paris: Hachette. 1985.) — *Прим. пер.**

<sup>15</sup> Там же. С. 269.

в XVIII в.: «Религия, политика, философия, общество и человек, нравственная и материальная природа — все становится в одно и то же время предметом изучения, сомнения, систематизации»<sup>16</sup>. Философия Просвещения знаменует «триумф человеческого разума», даже если этот век продемонстрировал возможные отклонения от него в своих излишествах. Есть чему поучиться XIX веку: построить систему, «при которой действительно и для всех одинаково может существовать право свободного исследования»<sup>17</sup>, или демократизировать разум; затем «изучать и двигать вперед науку и действительность, теорию и практику — нераздельно»<sup>18</sup>, что освящает также «соединение философии с историей»<sup>19</sup>; наконец, сделать разум «суверенным», в политическом смысле слова, согласно теории Гизо о суверенитете разума, приведенного к власти в результате отбора наиболее способных<sup>20</sup>.

Токвиль посещал курс профессора в 1829–1830 гг. и прекрасно знал его содержание. Вместе с принципом глобальной истории и долгой «революции» он вынес из курса идею новой эры, наступающей в результате применения метода индивидуального исследования, в религии, в философии, затем — его более общее применение и, тем самым, его применение в политике. Но, в отличие от своего бывшего учителя, кроме приуменьшения значения Реформации, он находит в идее динамики секулярного равенства объяснение этой медленной и прогрессивной генерализации. Метод, пишет он, «был открыт в эпоху, когда люди начали становиться равными и походить друг на друга. Ему в наибольшей степени смогли следовать лишь во времена, когда условия, наконец, почти уравнились, а люди стали почти похожи», то есть в XVIII в. и *a fortiori* в XIX в. В особенности он обнаруживает его лицевую сторону: «Каждый, следовательно, наглухо замыкается в самом себе и с этой позиции пытается судить о мире». Это, начиная с первой главы второй книги «Демократии», первая формула демо-

<sup>16</sup> Там же. С. 326.

<sup>17</sup> Там же. С. 329.

<sup>18</sup> Там же. С. 86.

<sup>19</sup> Там же. С. 86.

<sup>20</sup> См. классическую работу П. Розанваллона: *Rosanvallon P. Le moment Guizot*. P.: Gallimard. 1985.

кратического «индивидуализма», примененного к интеллектуальной сфере. Следовательно, речь отныне идет не только, как у Гизо, об «индивидуальной свободе» или «эмансипации человеческого духа». Мы перешли от одной к другой и, внутри либеральной мысли, от прогрессистского и оптимистического видения к критическому взгляду, не только на прошлое, но также и на будущее. Естественно, Токвиль не так уж связывает себя с мыслью контрреволюционного типа, мыслью Шатобриана образца 1797 г. Токвиль бросает то ироничный, то беспокойный взгляд на последствия картезианской революции именно изнутри демократического универсума и исходя из него.

Ибо картезианство использовало, благодаря или вопреки Декарту, индивидуализм современных людей. Метод индивидуального исследования приводит к формированию индивидуальных микро-систем расшифровывания мира. Их ценность или их концентрация, их узость, возможно, не слишком беспокоит Токвиля. Зато его больше волнует вопрос об интеллектуальной собственности, поскольку трудно было бы представить общество без «общих идей». «Благотворное рабство»<sup>21</sup>, неосторожное выражение Токвиля, у разделенных представлений, скрепляет социальное тело, условие и двигатель общего действия:

«Личная независимость может быть более или менее большой, но она не могла бы быть безграничной. Таким образом, вопрос заключается не в том, чтобы знать, существует ли во времена демократии интеллектуальная власть, а лишь в том, где она коренится и какова ее мера»<sup>22</sup>.

Замена свободным исследованием навязанных традицией истин, каковы бы ни были их формы, не влечет за собой, однако, исчезновение концепта авторитета — концепта и его реальности — в обновленном аспекте мнения большинства:

«Общее мнение не только является единственным руководством индивидуального разума у демократических народов, но и имеет у этих народов власть неизмеримо большую, нежели у любого другого. Во времена равенства люди не имеют друг другу ни

<sup>21</sup> *Tocqueville A. De la démocratie en Amérique. P. 520.*

<sup>22</sup> *Ibid.*

какой веры из-за своей схожести; но сама эта схожесть внушает им почти безграничное доверие к общественному суждению, ибо им кажется невероятным, чтобы в условиях, когда все имеют сходные познания, истина не выражалась бы большинством»<sup>23</sup>.

Безнадежный парадокс демократии мнения, которая хочет, чтобы в момент, когда все социальные условия кажутся, наконец, объединенными для освобождения ума от предрассудка, предрассудок возвращался в форме подчинения ума каждого усвоенным всеми идеям. И Токвиль снова вводит сомнение, в наименьшей степени методическое: сомнение индивида в верности его собственного суждения перед лицом очевидностей массы, «великого тела», которое оставляет его «угнетенным всей своей незначительностью и слабостью». Таким образом, предложение Декарта об автономизации субъекта превращается, может превратиться, в свою противоположность: добровольное рабство индивида («новое обличье рабства»<sup>24</sup>, говорит Токвиль) у общественного суждения, часть которого он составляет. Собирая, таким образом, элементы психосоциологии демократического человека, Токвиль не хочет сгущать краски: он обнаруживает двойственность этого повышения роли разума в каждом, оружие свободы мысли с одной стороны, орудие нового отчуждения — с другой. Он показывает также, как программа доктринеров, таких, как Ремюза, например, по демократизации нации может значить весьма ироничным образом демократизацию метода, ведущего к царству прописных истин Бувара и Пекюше.

Следовательно, мы присутствуем при новом пересмотре посредством беспокойной мысли отношений между либерализмом и рационализмом, картезианским, французским или демократическим. Вопрос, который задает Токвиль, — способен или нет «метод» служить индивидуальной и коллективной свободе? — не получает четкого ответа в «Демократии в Америке»: индивид эмансипирован от опеки традиции, это точно, но его восхождение в ранг автономного субъекта по-прежнему сомнительно. Как в случае с его развитием как важного и разумного гражданина, поскольку от частного к публичному про-

<sup>23</sup> *Tocqueville A. De la démocratie en Amérique. P. 521.*

<sup>24</sup> *Tocqueville A. De la démocratie en Amérique. P. 522–523.*

странству рассуждение остается тем же, хотя последствия на этот раз по видимости катастрофичны, поскольку от них зависит коллективное становление. За конформизмом или ожидаемым консерватизмом мнения, как известно, нас подстерегает обреченность масс на безликую тиранию (знаменитая картина государства-опекуна в конце книги), которая очень легко принимает форму рационального правления.

Как мы видим, Токвиль сохраняет исключительное недоверие к «разуму», варварскому разуму 1793 г., самопровозглашению суверенитета разума правительственным либерализмом при Июльской монархии, рационализации искусства управления посредством разрушительной централизации личных или местных инициатив. Он также думает о неразумии, о ложной видимости и беспорядке, показывая, как все это действует под прикрытием разума. Это сознание бездн, в индивидах и народах, он находит или заново находит не у Декарта, но у Паскаля. Свидетельство тому — эти фразы во второй книге «Демократии»:

«Мне не нужно обозревать небо и землю, чтобы найти предмет чудесный, полный контрастов, бесконечной значимости и незначительности, глубокой неясности и исключительной ясности, способный одновременно возбудить жалость, восхищение, презрение, ужас. Стоит лишь подумать о себе: человек выходит из небытия, проходит сквозь время и вскоре исчезает навсегда в обители Бога. Он виден лишь мгновение, блуждающий и исчезающий на границе двух бездн»<sup>25</sup>.

Из озабоченности Токвиля часто выводили его пессимизм в отношении будущего демократии, подчас превращая его в Кассандру, пророка, делающего дурные предсказания нашей современности. Было бы более справедливо сказать, что, практикуя философский метод американцев на гораздо более высоком уровне требований (до такой степени, что, возможно, не читал Декарта!), он чередует приверженность демократии, разумом и примером, с пари об исторической победе демократии. Похожим образом он балансирует между двумя концепциями свободы: концепцией, которая строит-

<sup>25</sup> *Tocqueville A.* De la démocratie en Amérique. P. 589. См. также об этом отрывке комментарий Клода Лефора в начале его статьи: *Lefort C.* «Democratie et art d'écrire» chez Tocqueville // *Écrire à l'épreuve du politique*. P. Presses Pocket. 1992.

ся и используется в применении к демократическим институтам, и концепцией, которая, как на этой заклиняющей странице «Старого порядка и революции», — «Не просите меня анализировать эту возвышенную потребность, ее надо испытывать. Она сама проникает в великие сердца, которые Бог подготовил к тому, чтобы принять ее; она наполняет и воспаляет их. Душам заурядным, никогда ее не испытывавшим, надо отказаться от мысли постичь ее»<sup>26</sup>, — представляется концепцией избирательного порядка благодати.

*Перевод с французского А.С. Ивановой*

## Библиография

- Гизо Ф.* История цивилизации в Европе. М.: Территория будущего. 2007.
- Токвиль А.* О демократии в Америке. М.: Прогресс. 1992.
- Токвиль А.* Старый порядок и революция. СПб.: Алетея. 2008.
- Bonald L.* Essai analytique sur les lois naturelles de l'ordre social, ou du Pouvoir, du ministre et du sujet dans la société. Paris. 1985.
- Chateaubriand F.* Essai sur les revolutions. Génie du christianisme. Paris: Gallimard. 1978.
- Cousin V.* Fragments de philosophie cartésienne. «Avant-propos». Paris. 1845.
- Cousin V.* Fragments philosophiques pour servir à l'histoire de la philosophie. Genève: Slatkine. 1970.
- Rodis-Lewis G.* Descartes. Textes et débats. Paris: Hachette. 1984.
- Rosanvallon P.* Le moment Guizot. Paris: Gallimard. 1985.
- Staël de G.* De l'Allemagne. Paris: GF-Flammarion. 1968.
- Tocqueville A.* De la démocratie en Amérique. Paris: Gallimard. 1992
- Tocqueville A.* Œuvres complètes. Paris: Gallimard. 1977.
- Dictionnaire de philosophie politique / P. Raynaud et S. Rials. Paris: PUF. 1996.

<sup>26</sup> *Токвиль А.* Старый порядок и революция. СПб.: Алетея. 2008. С. 151. (См. также: *Tocqueville A.* L'Ancien Régime et la Révolution. Paris. GF. 1988.)