

§15 ИСТОРИЯ ПОЛИТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ

Пархоменко Р. Н.

Э. КАССИРЕР О СТАНОВЛЕНИИ ИДЕЙ ПРАВА И ГОСУДАРСТВА В НОВОЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Аннотация. Предметом исследования статьи являются идеи права, государства, свободы и демократии известного германского философа Эрнста Кассирера (1874–1945), которые он рассматривал в общем контексте новоевропейской духовной и интеллектуальной традиции. Особое внимание уделяется понятиям свободы и демократии, которые для Кассирера носили принципиально универсальный характер, поскольку они являются общим наследием всех европейских народов. Автор подробно рассматривает также и следующий аспект темы исследования: Кассирер не создал систематическую теорию политического, так, как это принято в современной политологии — экономические и материальные факторы в жизни общества занимали его не так сильно, однако повышенный интерес к поиску глубинных «метафизических» корней любого явления жизни общества делает политическую философию Кассирера особенно содержательной и интересной. Методологией исследования данной проблематики послужило детальное изучение широкой источниковой базы — оригинальных текстов, в большинстве своем не переведенных на русский язык и мало доступных и известных у нас в стране. Философские размышления и исследования Кассирера на тему идей государства, права, свободы, конституции, развитых в германской интеллектуальной и духовной истории, приводят его к выводу о том, что эти идеи являются неотъемлемой частью германской культуры, а не каким-то «иноземным», «импортированным» продуктом из англо-американской или французской духовной и политической традиций.

Ключевые слова: государство, право, политика, демократия, свобода, человек, Кассирер, Германия, Европа, общество.

Review. The subject of the research in the article are the ideas of law, state, freedom and democracy of the famous German philosopher Ernst Cassirer (1874-1945), which he considered in the overall context of the modern European spiritual and intellectual tradition. Special attention is paid to the notions of freedom and democracy that were essentially universal for Cassirer, as they are the common heritage of all European nations. The author also examines the following aspect of the topic: Cassirer did not create a systematic theory of the political, as it is customary in modern political science — economic and material factors the in society were not of big importance for him, but the increased interest in the search for «metaphysical» roots of any phenomenon of the social life makes Cassirer's political philosophy particularly informative and interesting. Research methodology of this topic was a detailed study of a broad sources base — the original texts,

most of which are not translated into Russian and are not particularly available and known in our country. Cassirer's philosophical reflections and research on the topic of the ideas of the state, rights, freedom, constitution developed in German intellectual and spiritual history, led him to the conclusion that these ideas are an integral part of the German culture, and not some «foreign», «imported» product of the Anglo-American or French spiritual and political traditions.
Keywords: Cassirer, human, freedom, democracy, politics, law, state, Germany, Europe, society.

Известный германский философ Эрнст Кассирер (1874–1945) начал исследовать идеи права, государства, свободы и демократии еще в своей ранней работе «Свобода и форма: исследования о германской духовной истории» (1916) ^[5], когда он поместил эту проблематику в общий контекст германской духовной и интеллектуальной традиции. Для Кассирера идеи свободы и демократии носили принципиально *универсальный* характер, поскольку они являются общим наследием всех европейских народов. Как отмечает итальянский исследователь философии Кассирера М. Феррари, «космополитическая» основа европейской интеллектуальной истории была «в любом случае темой, которая позднее всегда ставилась Кассирером в центр его философии» ^[3, s. 45].

Общеизвестно, что Кассирер не создал систематическую теорию политического, так, как это принято в современной политологии. Несмотря на это, он был энциклопедически образованным философом, сферу интересов которого составляли не только проблемы философии политики, но и вопросы теории познания, а также исследование языка и человеческой духовной культуры. При этом, необходимо сразу заметить, что хотя экономические и материальные факторы в жизни общества занимали его не так сильно, однако повышенный интерес к поиску «метафизических» корней любого явления политической или же культурной жизни общества делает его политическую философию особенно содержательной и интересной.

Как известно, самой большой работой Кассирера, всецело посвященной вопросам политической философии, была его последняя книга, изданная уже после смерти «Миф о государстве» ^[4]. До создания этой монографии Кассирер написал целый ряд книг и статей, где рассматривались различные аспекты политической философии и философии права, вылившиеся в итоге в его главный труд по политической теории. Помимо уже упомянутой выше работы «Свобода и форма», можно назвать следующие книги, статьи и доклады, написанные в разное время: «К понятию нации: ответ на статью Бруно Бауха» (1916); «Индивид и космос в философии Возрождения» (1927); «Идея республиканской конституции» (1929); «Изменения образа государства и теории государства в германской истории»

(1930); «Германия и Западная Европа в зеркале духовной истории» (1931); «Философия Просвещения» (1932); «О сущности и становлении естественного права» (1932); «Аксель Хегерштрём. Исследование шведской философии современности» (1939); «Сила и свобода: замечания к английскому изданию «Размышлений об истории» Якоба Буркхардта» (1944); «Иудаизм и современные политические мифы» (1944); «Альберт Швейцер как критик этики XIX столетия» (1946) ^[6–16].

Так, в небольшом эссе «К понятию нации», оставшемся неопубликованным вплоть до 1991 г., Кассирер полемизирует с основными положениями статьи Бруно Бауха «О понятии нации», который подчеркивал некий особый вклад немцев в развитие общечеловеческой цивилизации и культуры. В этой связи Ульрих Зиг характеризует позицию Бауха следующим образом: «Основу ^[для построений Бауха] образует метафизика Фихте, на которую и опираются идеи Бауха о значении кровного родства и почвы, используемые для объяснения особенностей национального характера» ^[17, s. 61]. Кассирер выступает категорически против подобных объяснений особенностей национальных менталитетов различных народов и говорит о том, что область духовного не знает границ и перегородок, поскольку подобные ограничения могут действовать не для других индивидов, а лишь для тех, кто устанавливает их для себя сам. И если в политической «борьбе всех против всех» допустимы порой полемичные и острые высказывания, то философ, напротив, должен всегда тщательно «взвешивать» свои слова с тем, чтобы не позволять себе опускаться до сомнительных аналогий и противоречивых высказываний.

Если обратиться к политическим идеям Кассирера, которые он развивал в то же время, что и эссе «К понятию нации», но уже в работе «Свобода и форма», то можно увидеть, что его собственная позиция, к примеру, о путях будущего развития Германии была достаточно противоречивой. С одной стороны, он присоединялся к широко распространенной в то время в Германии риторике об особом пути развития (*Sonderweg*) страны — но, разумеется, без расистских пассажей на эту тему, а с другой — он утверждал, что путь политического развития Германии не может стоять изолированно от общеевропейского пути развития. Так, в «Свободе

и форме» он подчеркивал мысль об определенной корреляции идей *свободы* и *государства*, которые «взаимодействуя между собой, одновременно ограничивают и оспаривают друг друга» [5, с. 311].

Таким образом, можно констатировать, что именно с 1916 г. Кассирер начинает вплотную заниматься вопросами политической теории, когда он пытается связать развитие германской интеллектуальной традиции с актуальной политической ситуацией в Европе. Кассирер обращается к «списку» своих излюбленных мыслителей: М. Лютер, Лейбниц, Гете, Шиллер, Фихте, Кант, В. ф. Гумбольдт, Шеллинг, Гегель и пытается с помощью идей этих мыслителей показать «гомогенность» и «космополитическую основу» европейской культуры. Именно в эпоху Ренессанса европейскими народами было осознано и отражено выходящее за все национальные границы понятие духовного единства [Ср.: 5, с. 1].

При этом немецкий неокантианец подчеркивает, что европейский Ренессанс создал три основных типа понятия человеческой личности:

- в Италии (Данте, Петрарка),
- во Франции (Монтень) и
- в Германии в течении религиозной реформации (М. Лютер).

К примеру, в итальянской литературе этой эпохи исчезает разделение между чувственным и интеллигентными мирами, когда высшее и низшее начинают рассматриваться совместно в некоей «все связывающей интуиции». Отсюда возникает и новый способ рассмотрения реальности, который как бы «покоряет» универсум, находящий обоснование в том, что человек сам создает этот универсум. Так возникают идеи о важности активной жизненной позиции индивидуума по отношению к внешнему миру — такая установка дает возможность человеку самому определить важные для себя цели и ориентиры в жизни и поведении — в противовес господству церковных догматов в средние века.

Также и во французской мысли происходит отказ от слепой веры в некие вечные и абсолютные истины и нормы, когда предметом интереса Монтеня становится конкретная индивидуальная жизнь человека «во всей ее реальности, бесконечной изменчивости и случайности» [5, с. 3]. Причем, в отличие от итальянской «воли к господству» над природой, во французской мысли раскрывается чисто эстетическая «воля к созданию форм», говорится о роли творческой и креативной способностей человеческого духа, тогда как в Германии (у Лютера) развивается свое собственное понимание *идеи свободы* как веры в трансцендентное действие божьей ми-

лости. В эмпирическом мире такое понимание идеи человеческой свободы выражалось в «восстании» против принуждения «внешних вещей» и «внешних авторитетов». Все это послужило основой для развития философии Лейбница, которая, в свою очередь, способствовала расцвету немецкого идеализма в XVIII в. Так, Лейбниц развил идею свободы в рамках учения о естественном праве, которую подхватил и дополнил К. Вольф.

У Канта — в противоположность к Лейбницу и Декарту — математика как прообраз для создания учения о государстве — уже перестает играть большую роль. Кассирер подчеркивает, что Кант стремился найти *объективные нормы* для анализа религиозных, эстетических и научных способностей человеческого мышления: «Философия [у Канта] теперь не стремится больше к обособлению наук в их собственном кластере, она довольствуется лишь тем, что определяет научные принципы и границы науки. [...] Логическая семантика расширяется и превращается во всеобщую систематику культурного сознания» [5, с. 141–142]. «Объективная норма» Канта должна была быть имманентной человеческому сознанию и не представлять собою внешнюю «божественную» силу. Отсюда проистекает формулировка Кантом идеи человеческой свободы: критерий свободы проявляется не в *структуре* воли, а в *результате* того, что человек желает достичь с помощью своей свободной воли. Также Кант соединяет идею свободы с идеей государства: в учении о государстве Канта сила государства выступает как средство для развертывания потенциалов автономии субъекта в реальной жизни. Государство есть «конечная цель истории, если оно признает, что его главной задачей является поступательное развитие человеческой свободы» [5, с. 327].

Значение Гумбольдта в развитии учения о государстве Кассирер усматривает в том, что он развил эстетический идеал германского гуманизма и понятие государства в этом гуманизме, в то время, как Фихте и Шеллинг писали об «интеллигентном» значении учений о государстве, равно как и о государстве как гармоничном союзе между необходимостью и свободой. Учение Гегеля о государстве, говорящее о воплощении воли «объективного духа» в человеческой истории Кассирер оценивает негативно, поскольку такие идеи легитимизируют возникновение и деятельность иррациональных сил и насилия, которые могут прийти к власти в государстве.

Как промежуточный итог можно зафиксировать мысль о том, что изучение Кассирером идеи государства в новоевропейской философии приводит его к выводу, что идеи *свободы* и *государства* являют-

ся двумя сторонами одной медали — быть может потому, что немцы долгое время не имели своей собственной идеи национального государства. Это своего рода признание некоей «космополитичности» идеи государства в Германии, помещенное в риторические рамки идеи об особом пути (Sonderweg) Германии, где утверждение о «космополитизме» немецкого идеализма, как представляется, выглядит несколько сомнительно.

В подтверждение этого высказывания можно привести трактовку учения Фихте о государстве, которую представил в своих трудах в прошлом столетии Риккерт: Риккерт при этом не находит и следа космополитизма в германской духовной и интеллектуальной истории. Поэтому можно говорить об определенной «избирательности» философствования Кассирера, когда он выбирает моменты в учении Фихте, необходимые для подтверждения его собственной теории, тогда как другие — не менее важные идеи Фихте — Кассирер не упоминает вовсе. Тем не менее, как верно отмечает Феррари, уже в работе «Свобода и форма» Кассирер создает «философский инструментарий для своей последующей политической философии [...]». Почти за 30 лет до [появления книги] «Миф о государстве» Кассирер уже обрисовал некоторые важные категории своих политических размышлений» [3, s. 52].

Размышляя о важности идеи свободы для построения учения о государстве, Кассирер утверждает, что в новоевропейской истории Французская революция 1789 г. была практической попыткой осуществления демократических ценностей в человеческой истории. Кассирер связывает между собой «Критику чистого разума» (1781) и «Критику практического разума» (1788) Канта с идеями Французской революции как в хронологическом плане, так и, в большей степени, в идейном смысле: все эти три феномена способствовали становлению и развитию идеи свободы в Европе. В качестве исходного пункта Кассирер формулирует вопрос о том, «можно ли связать, и в какой степени соприкасаются основные идеи, определяющие кантовскую теоретическую философию и этику, с теми тенденциями, из которых возникло революционное движение во Франции» [8, s. 15].

При этом он указывает на важную роль понятия «идеология», которое явилось «конечным продуктом» развития французской философской мысли. Среди трудов Монтескье, Вольтера, Кондорсе, Дидерота и Гольбаха Кассирер особенно выделяет идеи Руссо: «У Руссо индивидуум жертвует без ограничений свою волю обществу, поскольку он посредством принятия общественного догово-

ра с другими вступает в общество. Это выражается в отречении индивида от всех своих первоначальных прав — и именно это отречение и есть высочайший принцип, на котором строится теория государства Руссо» [8, s. 16].

Так раскрывается тесная взаимосвязь между французской Декларацией прав человека и гражданина и трактатом Руссо «Об общественном договоре или принципах политического права». В Германии идеи об основных и неотчуждаемых правах человека развивали Лейбниц и Вольф, а в Англии — У. Блэкстон, опубликовавший в 1765 г. свое четырехтомное сочинение «Комментарии к английским законам». Все это развитие философии и общественно-политической мысли демонстрировало растущий интерес в Европе к теме прав человека, приведший, в конечном итоге, к прорыву в политической философии, когда идея о неотчуждаемых правах человека перешла из «сферы чистой теории в сферу практической политики» [8, s. 19]. Кассирер подчеркивает, что как раз идеи Блэкстона и были тем теоретическим фундаментом, на котором возникла американская Декларация прав (Declaration of Rights, 1776), объявившая всех людей по своей природе свободными и независимыми.

Именно поэтому середина XVIII столетия была, по мнению Кассирера, важнейшей эпохой, когда абстрактные философские теории начали напрямую влиять на социальную и политическую жизнь в обществе. Супруга и соратница Э. Кассирера, Тони Кассирер, отмечает в этой связи: «Эрнст рассказывал мне ранее, что он был намерен разозлить своих противников тем, что он хотел доказать, что идеи, лежащие в основе Французской революции, возникли не во Франции, а в Германии, когда идеи Канта и Гете были развиты далее, и что идея революции в германской духовной истории в целом ни в коем случае не была заимствованным и чуждым понятием» [21, s. 175–176]. В этом смысле Кассирер настойчиво указывал на то, что Кант в своей работе «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» (1784) говорил о необходимости государственной конституции как гаранте для развития гражданских прав, а в трактате «К вечному миру» проводил мысль о том, что гражданская конституция в любом государстве должна быть «республиканской» — в том смысле, что все государственные законы должны быть санкционированы с помощью общей воли всего народа.

Отсюда Кассирер делает два интересных вывода — один, как это уже было сказано выше, о «прорыве» идеального в сферу практического, а другой, напротив, о том, что «эта историческая реальность

и этот результат исторического развития немецкой философии снова возвращается к идеальному — так, что из области *бытия* выделяется область *долженствования*, а также о том, что на место исторического факта выступает этический *императив*» [8, с. 23]. Здесь необходимо заметить, что философская мысль Кассирера развивается всегда в идеально-исторической плоскости — истории *идей* человеческого духа, поэтому, здесь хочется снова повториться, и все эмпирические факты человеческой истории он склонен интерпретировать в «духовном» и «символическом» смыслах, а не так, как это принято у современных социологов или политологов.

В целом, все исследования Кассирера на тему идей государства, права, свободы, конституции, развитых в германской интеллектуальной и духовной истории, приводят его к выводу о том, что эти идеи являются неотъемлемой частью германской культуры, а не каким-то «иноземным», «импортированным» продуктом из англо-американской или французской духовной и политической традиций. Таким образом, в своем докладе «Идея республиканской конституции» Кассирер выступает, с одной стороны, против анти-плюрализма Карла Шмитта, а с другой — его защита демократического плюрализма направлена и против иррациональных идей Ханса Фраейера [Ср.: 22, с. 112]. В этой небольшой по объему работе, помимо всего прочего, отчетливо проявилась общественно-политическая позиция Кассирера, как сторонника законности и плюрализма в политике.

Рассуждая о возникновении идеи национально-го государства в германской философии, Кассирер полагал, что Фихте был одним из первых мыслителей, осознавших необходимость создания идеала *национального* государства. По мнению Фихте, идея *национального* государства должна пониматься не как понятие из области *бытия*, а как понятие из области *долженствования*, которое призвано характеризовать реальность, не нашедшую прямого выражения в наличном мире. Фихте находился «в центре высочайшего кипения своего национального чувства о нравственном и мыслительном универсуме, которое его вдохновляло и которому он остался навсегда верен» [9, с. 54]. Кассирер также обращается и к идеям Гердера о единстве народа, который усматривал это единство не в почве, климате и т.п., а выводил его из кровно-родственных оснований: родного дома и семьи. Гердер говорил о важности нравов и традиции, которые создают понятие Родины для каждого человека. Точно также и Новалис подчеркивал важность духовных и, главным образом, религиозных основ для создания идеи национально-го государства.

Поэтому Кассирер различает в германской духовной истории две различные тенденции — *этическую* и *религиозную*, которым соответствовали эпохи Просвещения и Романтики. В эти две эпохи развивались свои собственные теории государства. Лишь Гегель попытался соединить эти две тенденции, поскольку в своей теории государства он соединил как идеи Французской революции, так и понятие «народного духа», развитого в романтической философии в Германии. Также для Гегеля очень большую роль играла тема соотношения и взаимодействия государства и религии.

В интерпретации Кассирера смысл искусства, религии и науки для Гегеля состоял в том, чтобы укреплять духовные силы государственной власти. Гегель рассматривает государство не как высшую манифестацию объективного духа на земле, а лишь как определенный момент в саморазвитии абсолютного духа. Гегель отрицает возможность создания и функционирования суда для отдельных государств, он полагает, что высшей инстанции для разрешения споров на межгосударственном уровне просто не может существовать — тем самым он отклоняет идеи Канта о союзе государств, имеющем потенциальную возможность привести их к «вечному миру». Для Гегеля мировая история и есть «мировой судьей», а дух остается «единственным и высочайшим судьей действительности — именно потому, что дух не противостоит ей как чуждая инстанция, а является идентичным с ней, поскольку он сам есть субстанция действительности» [9, с. 67].

Для Кассирера идеи о государстве Гегеля не представляли из себя ничего крамольного, поскольку он полагал, что германский дух в своем постоянном кружении вокруг основных положений теории о государстве и основных положений об истинном смысле государства проложил совершенно различные пути», что, однако, не является недостатком и не ведет к хаосу, не является мыслительным разрывом или знаком недостаточной последовательности в его развитии, поскольку «единство находится не в области чистого мышления, а коренится глубоко в воле» [9, с. 72].

Таким образом, снова хотелось бы подчеркнуть, что Кассирер остается верен своему идейно-историческому методу рассмотрения материала, который, несмотря на все различия эмпирических проявлений жизни и многообразии теоретических доктрин, все же позволяет ему найти руководящую идею, четко ведущую к достижению намеченной цели. Такой идеей при рассмотрении проблемы государства для него выступает *идея свободы*, которая только тогда может быть воплощена в жизнь, когда

исследователь «проходит через все эти противоречия, имея волю к осознанию идеи государства как таковой, что означает не что иное, как то, что воля к познанию *целого* не остается без внимания и является последовательной» [9, с. 72].

Другим важным моментом в развитии политико-философской мысли эпохи Просвещения, как полагал Кассирер, было стремление освободиться от средневековых предрассудков и власти безусловного авторитета, косности и консерватизма мышления. Опора на принципы рационального мышления, логику, разум и факты должна была способствовать устранению «балласта» прошлых эпох и прояснить основания самого разума как принципа объяснения всех явлений в жизни человека и общества. При этом сами эти основания разума новоевропейская мысль считает «неизменными и неколебимыми. В соответствии с этим философия Просвещения понимает свою задачу не как дело разрушения, а как дело восстановления. Даже в своих самых смелых революциях она хочет быть не чем иным, как восстановлением, *«restitutio in integrum»*, благодаря которому разум и человечество заново должны обрести свои права» [1, с. 259].

Такая установка в философии предполагает, прежде всего, обращение к наследию Античности и гуманизму Ренессанса, связанное с жесткими критериями отбора материала — только то, что отвечает основным установкам рационализма Просвещения отбирается из мысли прошлого, все остальное оставляется без внимания (т.о. Кассирер остается верен себе! — прим. автора). Одним из главных достижений философской мысли Просвещения, по мнению Кассирера, была новая постановка *проблемы права* в том виде, в каком эту проблему трактовал еще Платон. Размышления Платона об отношении между правом и властью снова ставятся в центр рассмотрения проблем права и правового государства. При этом Платон пытался решить фундаментальный вопрос о природе понятия права как абстрактного теоретического понятия в системе политической философии.

Поэтому и Кассирер задается вопросом о том, выражают ли наши логические и этические понятия определенное объективно существующее само по себе содержание или же эти понятия только словесные обозначения, произвольно связываемые нами с неким содержанием? «Существуют ли вообще равное *само по себе*, прекрасное *само по себе*, справедливость *сама по себе* — или же мы тщетно ищем в смене наших идей и мнений что-то действительно тождественное, что не уносится и не исчезает в потоке наших «фантазмов»? Существует ли основ-

ная и изначальная форма, к которой стремятся эти понятия и которой они соответствуют, — или уже сам вопрос о такой форме включает в себя недоразумение и самообман?» [1, с. 261].

Необходимо заметить, что такой подход к определению понятий в политической философии — поиск неких фундаментальных теоретических оснований — является отличительной чертой германской интеллектуальной традиции. Если мы обратимся, к примеру, к другому виднейшему теоретику политики Карлу Шмитту, развивавшему свою теорию политики в работах «Политическая теология» (1922) и «Понятие политического» (1927), то мы увидим точно такую же методологическую установку. Так, небольшая по объему работа Шмитта «Понятие политического» стала самой известной его теоретической работой и выдержала не только множество переизданий, но и выходила в различных редакциях. Впервые «Понятие политического» было опубликовано в 1927 г. в журнале *Archiv fuer Sozialwissenschaften und Sozialpolitik*; в 1929 г. в Барселоне Шмитт сделал доклад об «Эпохе нейтрализаций и деполитизаций», ставший отныне дополнением к последующим изданиям работы «Понятие политического». В позднее издание (1932) было еще добавлено и послесловие, а сам текст подвергся основательной переработке. Так, лишь в 1963 г. выходит, наконец, «каноническая» версия «Понятия политического».

С самого начала Шмитт отмечает, что само понятие государства предполагает понятие политического: «государство есть политический статус народа, организованного в территориальной замкнутости. [...] Оба признака, входящие в это представление: статус и народ, — получают смысл лишь благодаря более широкому признаку, т.е. политическому, — и если неправильно понимается сущность политического, они становятся непонятными» [2, с. 37]. Часто термин «политический» употребляется в негативном смысле как противопоставление чему-либо или же отождествляется с термином «государственный». Все это не проясняет сути дела и не дает ответ на вопрос, что же такое «политическое»? Шмитт заявляет, что, к примеру, в юриспруденции часто делаются попытки определить политическое в практически-техническом смысле, однако правовые трактовки понятия политики все же не проясняют для нас всей сущности вопроса.

Необходимо отметить, что Шмитт полностью разделяет установки классиков политической и социальной мысли Нового времени о том, что необходимо различать и четко отграничивать предметную область политической философии от областей

этики, права и других нормативных дисциплин в социальных науках. По мысли Шмитта, понятие политического можно определить только тогда, когда мы сформулируем специфически политические критерии и категории. В качестве такого специфически «политического различения» Шмитт и вводит понятия «друга» и «врага», чтобы обозначить «высшую степень интенсивности соединения и разделения, ассоциации и диссоциации; это различение может существовать теоретически и практически, независимо от того, используются одновременно все эти моральные, эстетические, экономические или иные различения» [2, с. 40]. При этом речь не идет о моральной или эстетической оценке «врага» — самым важным здесь является тот момент, что враг выступает как «чужой» по отношению к определенной политической системе.

Возвращаясь снова к размышлениям Э. Кассирера о праве и государстве, можно заметить, что Кассирер — в отличие от Шмитта — пытался вывести идею государства из понятия справедливости. По мнению Кассирера, еще Платон стремился отграничить основное содержание понятий государства и права от всякого смешения с властью, силой, равно как и зависимости от власти. При этом Платон в своих диалогах очень большое внимание уделял не только этической стороне вопроса, но и рассматривал логику раскрытия этих понятий. «Дальнейшее историческое развитие, конечно, ведет все больше и больше к тому, чтобы ослабить эту строгую связь. Методическая форма платоновского вопроса все реже понимается в его своеобразном значении; только содержание вопроса продолжает жизнь, и оно образует момент, который в будущем в том или ином виде войдет в каждую «теорию» права и государства» [1, с. 261]. По мнению Кассирера, проходит немало времени с тех пор, когда происходит снова возврат к теоретическому рассмотрению понятий государства и права во всем его «универсальном» объеме.

Так, известный мыслитель эпохи Гуманизма Гуго Гроций при рассмотрении понятия права обращается к Античности — к Платону и Аристотелю — и пытается связать проблему права — уже в духе своего времени — не с этикой и логикой, а с математикой. Т.е. в данном случае такой синтетический подход уже получает совершенно новое наполнение. Так, в общественных науках признается тот факт, что наука о праве принадлежит к тем дисциплинам, которые зависят не от опытов, а от определений, не от фактов, а от строго логических доказательств, поскольку субстанциальные понятия юридических норм и права невозможно вывести из *опытного* знания.

То и другое включает в себя понятия «соответствия, пропорции и гармонии, которые остались бы значимыми даже и при том условии, если бы они не были реализованы в каком-то отдельном конкретном случае, если бы не было никого, кто осуществляет правосудие, и никого, против кого оно направлено. Закон в этом отношении аналогичен чистой арифметике; ведь то, чему учит нас последняя о природе чисел и их отношениях, включает в себя вечную и необходимую истину — истину, которая осталась бы той же самой даже в том случае, если бы весь эмпирический мир погиб, то есть если бы не существовало больше никого, кто действительно производит счет, и если бы не существовало никаких объектов для счета» [1, с. 262].

Интересно, что подобная «математизация» юридической науки находит свое продолжение и в трудах Пютендорфа, который полагал, что учение о естественном праве видит в законе и математике прямые доказательства *самозаконности* и *спонтанности* духа. Точно так же, как дух создает абстрактное учение о числах и математических законах, также конструируются и нормы права. Дух начинает здесь свою работу с творения изначальных форм из самого себя, которые затем выливаются в описание и формирование категорий частного и особенного. Именно так может быть достигнуто создание системы права, в которой частные случаи получают свои оценки и решения, исходящие из целостности системы правовых норм, возвышающейся над всем случайным и единичным.

При этом Кассирер указывает и на опасности, которым может быть подвергнута подобная трактовка правовых норм: право должно отстаивать свою автономность и независимость как от догм теологии, так и сфера права должна быть строго отграничена от сферы государства, государственной системы власти и абсолютизма. Решение этих двух задач в комплексе и помогло становлению современной системы права — необходимо было опровергнуть старую максиму о том, что вместо *разума* может выступать *воля*. Гуго Гроций выступил против подобной кальвинистской догмы о спасении человека с помощью благодати бога; точно также, как и Эразм Роттердамский защищал светскую гуманистическую идею свободы от тезиса о несвободе воли. Одновременно с этим Гуго Гроций противостоял и учениям о государстве, представленным в трудах Гоббса, Макиавелли и Бодена, которые проводили идею о власти монарха, не ограниченной никакими юридическими законами. «Против обеих этих тенденций защитники естественного права выдвигают в качестве высшей его аксиомы тезис о том, что су-

ществует право, которое предшествует всякой человеческой и божественной власти и которое значимо независимо от нее. Содержание понятия права как такового основано не в самой по себе сфере власти и воли, а в сфере чистого разума. В том, что этот разум постигает в качестве «сущего», в том, что дано в чистой природе разума, невозможно ничего изменить или отнять волевым усилием» [1, с. 265].

Именно так возникает идея о том, что закон это не сумма волевых актов, а нечто изначально полагающее — понятие закона предполагает заповедь, воздействующую на отдельные воли. При этом Кассирер подчеркивает, что эта заповедь не создает идеи закона и справедливости, а подчиняется этой идее, заповедь приводит в действие идею, но это воздействие на идею не нужно путать с теоретическим обоснованием идеи права. И хотя Гроций и говорит о разных областях действия теологии и права, все же нравственно-религиозная сфера составляет для него единое целое — разделение между религией и моралью было сделано в западноевропейской философии лишь в XVIII в.

«Право значимо не потому, что Бог *существует*, оно вообще не основывается на каком-либо *бытии*, эмпирическом или абсолютном. Оно проистекает из чистой *идеи* добра — из той идеи, о которой Платон говорил, что она превосходит все прочее силой и возрастом. Эта «трансценденция» идеи права, которая поднимает справедливость и добро над всяким бытием и не позволяет *основывать* их *смысл* на каком бы то ни было сущем, неоднократно подчеркивается Гроцием. Именно в этом, а не в «открытии» естественного права, состоит его подлинное философское и духовно-историческое деяние» [1, с. 266], — полагает Кассирер и говорит о том, что «трансценденция» идеи права в политической философии Нового времени была подлинным методологическим прорывом по сравнению со средневековой философией откровения, полностью связанной догмами и текстами священного писания.

Отныне право начинает опираться на свои собственные логику, положения и нормы, а не на внешний авторитет. Именно благодаря своей автономии, собственной логике и природе праву удается во многом избежать различного рода искажений и фальсификаций. Поэтому и не удивительны попытки Гроция выстроить систему обоснования права по аналогии с автономией математической физики, созданной Галилеем. Необходимо заметить, что в XVII в. понятие «природа» охватывало как науки о природе, так и науки о духе, которые в современной науке полностью разделены. Термин «природа» в то время относился не только к материально-

му существованию вещей, но и к происхождению и обоснованию истин и обнимал собой весь космос духовных и физических явлений. Также и в XVIII в. эта традиция нашла свое продолжение. Так, Монтескье, начавший с изучения естественно-научных проблем, постепенно перешел в анализу политико-правовых институтов в государстве. Монтескье в своих работах пытался систематизировать и упорядочить массив фактов и законов «политического космоса» и найти определенные принципы — т.н. «дух законов», — с помощью которого можно было бы описать функционирование сферы политики. Монтескье полагал, что законы, в самом широком значении этого слова, «суть необходимые отношения, вытекающие из природы вещей» [18, с. 163].

И несмотря на то, что природа вещей обнимает собой и сферу возможного, и сферу фактически существующего, мир физический и мир нравственный, это не должно мешать нам искать некую скрытую однородность, а случайное не должно закрывать для нас доступ к познанию необходимого. Поэтому Монтескье солидарен с главными выводами Гуго Гроция о естественном праве: «справедливость — это определенное отношение, которое всегда остается одним и тем же независимо от того, какой предмет оно охватывает, и независимо от того, рассматривается ли оно Богом, ангелом или человеком. [...] Свободные от гнета религии, мы тем не менее подчинялись бы господству справедливости. Право подобно математике, имеет свою объективную *структуру*, которую не в состоянии изменить никакой произвол» [1, с. 268]. Вольтер и Дидро подчеркивали, в свою очередь, неизменную моральную природу человека и говорили об объективном принципе справедливости, проистекающим из нее. Необходимо заметить, что уже в XVIII в. центр тяжести в науке постепенно перемещается с априоризма на эмпирию, со стороны разума — в сторону чистого опыта.

Кассирер отмечает, что отныне объяснение мотивов поведения людей начинает искажаться не в области абстрактных норм разума, а в определении однородности их склонностей, инстинктов и чувственных потребностей: «именно здесь должны мы искать подлинное органическое единство человеческого рода; и только здесь, а не просто в религиозных или моральных предписаниях, это единство находит свою действительную опору. Всякая трансцендентная мораль и всякая трансцендентная религия остаются всего лишь воздушными замками, стоит только оставить эту опору и отказаться от чувственных импульсов, мотивирующих человеческую деятельность. Ведь простое *долженствование* не в состоянии аннулировать или существенно

изменить эмпирическое *бытие* человека. Это бытие всегда будет восстанавливаться и воспроизводиться; и оно всегда будет сильнее всякого долженствования» [1, с. 271]. Рассматривая становление и развитие теории права в новоевропейской мысли, можно увидеть, что именно на этих основаниях, заложенных в XVIII в. и было выстроено современное учение о человеческих и гражданских правах, определившее весь путь развитых западных демократий. Ведь и французская Декларация прав человека и гражданина 1789 г., и американский *Bill of Rights*, а также и Декларация прав штата Виргиния от 12 июня 1776 г., одинаково в своей основе имели идеи естественного права XVIII в. — идеи права, носящие всецело светский характер, независимый от дискуссий о религиозной свободе.

Таким образом, Кассирер подчеркивает, что идейно Декларация французского Учредительного собрания развивается из начал новоевропейского естественного права, развитых в трудах Гуго Гроция и, позднее, систематически доработанных в философии права Лейбница и Вольфа. Все это позволяет нам говорить об автономном развитии европейской идеи свободы и философии права от североамериканских традиций декларации прав человека.

«В Англии в особенности Локк в своем «Трактате о правлении» выдвинул учение, согласно которому общественный договор, который заключили между собою отдельные индивиды, вовсе не образует единственное основание для всех правовых отношений между людьми. Скорее всем таким договорным узам предшествуют *изначальные* узы, которые не были созданы договором и не могут быть им полностью отменены и уничтожены. Существуют естественные права человека, которые существовали до образования всяких общественных и государственных организаций; и перед лицом этих прав подлинная функция и существенная роль государства состоит во включении этих прав в строй государства и тем самым — в сохранении и гарантировании их» [1, с. 275]. Так, в качестве основных прав человеческой личности в государстве Локк выделяет право индивида на личную свободу и право на частную собственность.

Именно поэтому, хотя философия права во Франции в XVIII в. и не создает идею о неотчуждаемых правах личности, во Франции эти идеи возводятся в ранг «морального евангелия» и вводятся в реальную политику, приведшую в итоге к Французской революции. К примеру, Вольтер был глубоко убежден в том, что достаточно показать людям идею свободы в ее истинном облике, чтобы пробудить интерес к достижению такого идеала

свободы. Другой видный французский мыслитель той эпохи — Кондорсе полагал, что всякая наука о человеческом сообществе в конечном счете может иметь своею истинною целью создание такого общества, где законом было бы гарантировано для всех граждан свободное проявление их основных и неотчуждаемых прав и свобод при «полном равноправии и наибольшем распространении». По мнению Кондорсе, эта цель наиболее всего была достигнута в США, которые первыми удостоились славы претворить в действие великие идеи столетия. Однако, исток самих этих идей Кондорсе усматривает в «философии XVII и XVIII вв., и он видит заслугу Руссо прежде всего в том, что он поставил идею прав человека в ряд тех идей, которые уже никогда не будут забыты и оспорены» [19, с. 166–167].

Исходя из анализа идей политической философии и философии права во Франции в эпоху Просвещения, Кассирер делает важный вывод о том, что именно там мыслителями осознавалось все значение связи между теорией и практикой в политических науках; они никогда не разделяли идеи, мышление и практическое воплощение этих идей в реальной политической жизни. Французские мыслители эпохи Просвещения были глубоко убеждены в том, что политическую теорию следует непременно переводить в практику и, таким образом, проверять ее потенциал и ее истинность.

Другой важной идеей Кассирера о развитии социальных наук в XVII — XVIII вв. была мысль о создании в то время нового метода, в основе которого лежало новое понимание *логики* как научной дисциплины. Развитие логики в Западной Европе эпохи Ренессанса пошло по следующему пути: логика перестала употребляться только лишь для классификации и упорядочивания *наличного* знания — она стала использоваться и как инструмент для получения *нового* знания. Подобное изменение статуса логики в общественных науках более всего проявилось в учении о дефиниции, когда схоластический метод определения понятий с помощью видовых различий все больше признается неадекватным: «дефиниция должна в этом смысле не только проанализировать и описать данное содержание понятия; она должна быть средством для построения, конструирования понятийных содержаний и их обоснования в этой конструктивной деятельности и благодаря ей. Так возникает теория генетической, или каузальной, дефиниции, в разработке которой принимают участие все великие логики XVII в.» [1, с. 279].

Отныне рассмотрение становления и развития каждого понятия становится важным для его объяснения, для поиска основания и фундамента, на ко-

тором возникает определенное понятие. К примеру, уже Гоббс говорит о важности т.н. «каузальных дефиниций» и о необходимости *логического* обоснования понятий в философии — «там, где нет возникновения, [...] философии нечего делать» [20, с. 79]. По этому же пути идет создание Гоббсом его социальной философии: поскольку государство также является «телом», то для его описания необходим некий универсальный метод, состоящий из анализа его предельных компонентов и собирания «тела» государства из этих компонентов. Подлинная политическая теория государства может быть создана посредством использования как синтетического, так и аналитического методов — точно также, как это делал Галилей в области физики. Политические и социальные структуры необходимо разложить на составные части для того, что проникнуть в суть их структуры.

«Проблема политической теории состоит в том, чтобы объяснить, каким образом из этого абсолютного разъединения может возникнуть связь — причем такая связь, которая объединяет индивидов друг с другом не только внешним поверхностным образом, но в конечном счете сплачивает их в одно целое. [...] Господство и подчинение — таковы две общественные силы, которые способны политически преобразовать в одно тело то, что по природе разделено, и которые могут поддерживать существование этого тела. Соответственно, общественный договор, как его понимает Гоббс, может быть только договором полного подчинения» [1, с. 281], — подчеркивает Кассирер. Как раз этот акт подчинения воле отдельных индивидов верховной воле властителя и конституирует общество — именно так и снимается проблема дуализма между общественным договором и договором подчинения в политической теории. Государственный договор как добровольное и осознанное соглашение индивидов о подчинении существующим законам в обществе и есть решающий шаг, ведущий из *естественного* состояния к *гражданскому* состоянию.

При такой трактовке государственного договора идея права соединяет в себе юридический и гуманистический дух. Право, как его понимал Гроций, являет нам собой сущностное определение и назначение человека как рационального, свободного и разумного существа, способного поступиться рядом собственных личных интересов во имя общего порядка в государстве. Государство понимается здесь не как репрессивная машина насилия, а как идеальная сущность: законность «изначального договора» является неприкосновенной для власти, поскольку она сама «основывается на этой пред-

посылке, при устранении которой власть лишается собственной почвы под ногами. Государство может создать и обосновать право только в той мере, в какой оно несет и реализует в себе изначальное право. Всякая обязывающая власть должна быть укоренена в этой основополагающей власти. Право как таковое догосударственно и сверхгосударственно — и только благодаря этой своей автономии и независимости оно может дать самой государственной жизни прочную опору и неколебимое основание» [1, с. 284].

Руссо, напротив, выступал против существующего государственного порядка, который он понимал как государство принуждения. Идеалом для Руссо выступало «государство разума», а общество, которое до сих пор было создано силами слепой необходимости, Руссо хотел преобразовать в государство *свободы*. Не нравственное стремление и не рациональные доводы разума приводят человека к переходу из естественного состояния в общественное состояние — этот переход осуществляется вследствие неумолимой судьбы, преемственности и традиции, но отнюдь не благодаря свободному выбору каждого отдельного человека. Поэтому человек должен сначала вернуться к своему изначальному состоянию с тем, чтобы затем *свободно* выбрать идею права как необходимую конституирующую идею в обществе.

Это рациональное требование, однако доминирующее положение в нем начинает занимать *этический* рационализм, который превалирует над *теоретическим* рационализмом. По мнению Руссо, в человеческом обществе мир воли должен предшествовать миру знания — каждый человек должен сначала определить сам для себя законы поведения, равно как и границы своих возможных научных изысканий, прежде чем он займется исследованием законов природы и общества. «Духовная свобода по-настоящему не питает человека вне моральной свободы; последняя, однако, недостижима без радикального преобразования общественного порядка — преобразования, которое положило бы конец всякому произволу и способствовало бы торжеству одной только внутренней необходимости закона» [1, с. 298–299].

По мнению Кассирера, такая этическая направленность социальной философии Руссо нашла свое продолжение и в германской мысли — у Лессинга и Канта. Именно в этом проявилась величайшая заслуга Руссо и в целом политической философии эпохи Просвещения — в том, что она помогла проложить путь для теоретических построений Иммануила Канта, который, опираясь на идеи Руссо, уже

смог преодолеть заблуждения его эпохи и создать свое собственное учение о государстве и праве.

Подводя общий итог всему вышесказанному, можно отметить, что проблемы политической философии и философии права еще со времени первой мировой войны были для Кассирера одной из центральных тем его философских размышлений. Однако — здесь мне хотелось бы повториться — он рассматривал весь этот круг проблем не так, как это принято в современной политологии: Кассирер трактовал эти проблемы всегда в контексте своей философии культуры, философской антропологии, теории символического и теории мифа (о чем, среди прочего, говорит и название его последней большой работы «Миф о государстве», упомянутой в начале статьи). Пути развития политики в Европе Кассирер всегда связывал и с общим контекстом европейской духовной и интеллектуальной

истории. Этот способ рассмотрения вопросов политического дискурса являет нам, с одной стороны, большое преимущество, поскольку позволяет дойти до сути проблемы, до ее глубинных метафизических корней. С другой стороны, подобная методология рассмотрения даже чисто политологической проблематики демонстрирует нам всю оригинальность и философскую глубину мысли немецкого неокантианца. Тем не менее, как представляется, подобный широкий культурно-антропологический ракурс рассмотрения несет в себе и определенные недостатки, поскольку в нем зачастую отсутствует «эмпирическое измерение» анализа проблем, т.е. обращение к конкретным фактам, данным социологии и политологии, что ослабляет доказательность, наглядность, а также связь политических построений Кассирера с конкретными запросами и потребностями политической науки.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Кассирер Э. Философия Просвещения. М. — СПб: Центр гуманитарных инициатив, 2013. 400 с.
2. Шмитт К. Понятие политического // Вопросы социологии. М. 1992, № 1.
3. Ferrari M. Zur politischen Philosophie im Frühwerk Ernst Cassirers // Rudolph E. (Hg.) Cassirers Weg zur Philosophie der Politik. Hamburg, 1999.
4. Cassirer E. The Myth of the State. New Haven/London, 1946.
5. Cassirer E. Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte. Berlin, 1916.
6. Cassirer E. Zum Begriff der Nation. Eine Erwiderung auf den Aufsatz von Bruno Bauch. Berlin, 1916.
7. Cassirer E. Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance. Berlin, 1927.
8. Cassirer E. Die Idee der Republikanischen Verfassung: Rede zur Verfassungsfeier am 11. August 1928 (1929) // Rudolph E., Sandkühler H.J. (Hg.) Symbolische Formen, mögliche Welten — Ernst Cassirer. Hamburg (=Dialektik 1995/1).
9. Cassirer E. Wandlungen der Staatsgesinnung und der Staatstheorie in der deutschen Geschichte: Festansprache aus Anlass des Verfassungstages am 22. Juli 1930.
10. Cassirer E. Deutschland und Westeuropa im Spiegel der Geistesgeschichte. Berlin, 1931.
11. Cassirer E. Die Philosophie der Aufklärung. Berlin, 1932.
12. Cassirer E. Vom Wesen und Werden des Naturrechts (1932).
13. Cassirer E. Axel Hägerström. Eine Studie zur Schwedischen Philosophie der Gegenwart. Göteborg, 1939.
14. Cassirer E. Force and Freedom. Remarks on the English Edition of Jacob Burckhardts «Reflection on History» (1944).
15. Cassirer E. Judaism and the Modern Political Myths (1944).
16. Cassirer E. Albert Schweitzer as Critic of Nineteenth-Century Ethics. The Albert Schweitzer Jubilee Book (1946).
17. Sieg U. Deutsche Kulturgeschichte und jüdischer Geist. Ernst Cassirers Auseinandersetzung mit der Völkischen Philosophie Bruno Bauchs. Ein unbekanntes Manuskript. In: Bulletin des Leo Baeck Instituts 34 (1991).
18. Монтескье Ш. Избранные произведения. М., 1995.
19. Кондорсе М. Эскиз исторической картины человеческого разума. М., 1936.
20. Гоббс Т. Сочинения в 2-х томах. Т. 1. М., 1989.
21. Cassirer Toni. Mein Leben mit Ernst Cassirer. Hildesheim, 1981.
22. Paetzold H. Ernst Cassirer. Von Marburg nach New York. Eine philosophische Biographie. Darmstadt, 1995.
23. Пархоменко Р. Н. Английская демократическая традиция XVII в. (Б. Чичерин) // Философская мысль. — 2014. — 2. — С. 163–186. DOI: 10.7256/2409-8728.2014.2.11080. URL: http://www.e-notabene.ru/fr/article_11080.html

24. Пархоменко Р. Н. Формирование демократических учений в Англии и Франции (XVII–XVIII вв.) // Политика и Общество.—2014.—10.— С. 1258–1272. DOI: 10.7256/1812–8696.2014.10.12023.
25. Parkhomenko R. Cassirers politische Philosophie: Zwischen allgemeiner Kulturtheorie und Totalitarismus-Debatte. Karlsruhe: Universitätsverlag Karlsruhe, 2007.

REFERENCES (TRANSLITERATED)

1. Kassirer E. *Filosofiya Prosveshcheniya*. M.— SPb: Tsentr gumanitarnykh initsiativ, 2013. 400 s.
2. Shmitt K. *Ponyatie politicheskogo* // *Voprosy sotsiologii*. M. 1992, № 1.
3. Ferrari M. *Zur politischen Philosophie im Frühwerk Ernst Cassirers* // Rudolph E. (Hg.) *Cassirers Weg zur Philosophie der Politik*. Hamburg, 1999.
4. Cassirer E. *The Myth oft the State*. New Haven/London, 1946.
5. Cassirer E. *Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte*. Berlin, 1916.
6. Cassirer E. *Zum Begriff der Nation. Eine Erwiderung auf den Aufsatz von Bruno Bauch*. Berlin, 1916.
7. Cassirer E. *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*. Berlin, 1927.
8. Cassirer E. *Die Idee der Republikanischen Verfassung: Rede zur Verfassungsfeier am 11. August 1928 (1929)* // Rudolph E., Sandkühler H. J. (Hg.) *Symbolische Formen, mögliche Welten — Ernst Cassirer*. Hamburg (=Dialektik 1995/1).
9. Cassirer E. *Wandlungen der Staatsgesinnung und der Staatstheorie in der deutschen Geschichte: Festansprache aus Anlass des Verfassungstages am 22. Juli 1930*.
10. Cassirer E. *Deutschland und Westeuropa im Spiegel der Geistesgeschichte*. Berlin, 1931.
11. Cassirer E. *Die Philosophie der Aufklärung*. Berlin, 1932.
12. Cassirer E. *Vom Wesen und Werden des Naturrechts* (1932).
13. Cassirer E. *Axel Hägerström. Eine Studie zur Schwedischen Philosophie der Gegenwart*. Göteborg, 1939.
14. Cassirer E. *Force and Freedom. Remarks on the English Edition of Jacob Burckhardts 'Reflection on History'* (1944).
15. Cassirer E. *Judaism and the Modern Political Myths* (1944).
16. Cassirer E. *Albert Schweitzer as Critic of Nineteenth-Century Ethics. The Albert Schweitzer Jubilee Book* (1946).
17. Sieg U. *Deutsche Kulturgeschichte und jüdischer Geist. Ernst Cassirers Auseinandersetzung mit der Völkischen Philosophie Bruno Bauchs. Ein unbekanntes Manuskript*. In: *Bulletin des Leo Baeck Instituts* 34 (1991).
18. Montesk'e Sh. *Izbrannye proizvedeniya*. M., 1995.
19. Kondorse M. *Eskiz istoricheskoi kartiny chelovecheskogo razuma*. M., 1936.
20. Gobbs T. *Sochineniya v 2-kh tomakh*. T. 1. M., 1989.
21. Cassirer Toni. *Mein Leben mit Ernst Cassirer*. Hildesheim, 1981.
22. Paetzold H. *Ernst Cassirer. Von Marburg nach New York. Eine philosophische Biographie*. Darmstadt, 1995.
23. Parkhomenko R. N. *Angliiskaya demokraticeskaya traditsiya XVII v.* (B. Chicherin) // *Filosofskaya mysl'*.—2014.—2.— С. 163–186. DOI: 10.7256/2409–8728.2014.2.11080. URL: http://www.e-notabene.ru/fr/article_11080.html
24. Parkhomenko R. N. *Formirovanie demokraticeskikh uchenii v Anglii i Frantsii (XVII–XVIII vv.)* // *Politika i Obschestvo*.—2014.—10.— С. 1258–1272. DOI: 10.7256/1812–8696.2014.10.12023.
25. Parkhomenko R. *Cassirers politische Philosophie: Zwischen allgemeiner Kulturtheorie und Totalitarismus-Debatte*. Karlsruhe: Universitätsverlag Karlsruhe, 2007.