

*Андрей Захаров*

**ЗДРАВЫЙ СМЫСЛ:  
ОЧЕРКИ  
ПОЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ  
НОВОГО И СТАРОГО ВРЕМЕНИ**

Школа  
гражданского просвещения  
2018

ББК 60.80  
3 38

Дизайн обложки *Анны Хохловой*

*Книга издана при поддержке НО «Благотворительный фонд культурных инициатив (Фонд Михаила Прохорова)» и частных пожертвований.*

*Автор — редактор журнала «Неприкосновенный запас: дебаты о политике и культуре», преподаватель факультета истории, политики и права РГГУ.*

**Андрей Захаров.**

3 38      Здравый смысл. Очерки политической философии Нового и Старого времени. М.: Школа гражданского просвещения, 2018. — 184 с.

Основу книги составили политико-философские доктрины, разрабатывавшиеся видными мыслителями Старого и Нового времени. Анализируя наследие Сократа, Макиавелли, Гоббса, Руссо и других своих героев, автор показывает актуальность их умственной работы для человека XXI века. Труды каждого из них вписываются в канву реальных жизненных обстоятельств и событий, что делает повествование динамичным и экзистенциально насыщенным.

**ББК 60.80**

ISBN 978-5-93895-119-8

© А. Захаров, 2018  
© Школа гражданского просвещения,  
2018

# Оглавление

<i>Предисловие автора</i> .....	6
<b>Глава 1</b> «Не всякая стрела попадает в цель»: технология и Абсолют на Востоке и на Западе .....	9
<b>Глава 2</b> «Как мираж из солнечных лучей»: философия веданты и экологическое сознание .....	25
<b>Глава 3</b> «Плохо, если какой-нибудь глупец считается умным»: революция софистов и гибель Сократа .....	40
<b>Глава 4</b> «Не превращать жизнь в Ад»: Никколо Макиавелли как радикальный демократ .....	60
<b>Глава 5</b> «Истина и ложь суть атрибуты речи, а не вещей»: Томас Гоббс и укрощение Левиафана .....	75
<b>Глава 6</b> «Люди, пресмыкающиеся на атоме»: Шарль-Луи Монтескье, европейский Узбек .....	96
<b>Глава 7</b> «Стеснение и гнет невыносимы для меня»: Жан-Жак Руссо как нечаянный революционер .....	113

## **Глава 8**

«Работа – лучший способ наслаждаться жизнью»:

Иммануил Кант, труды и дни ..... 130

## **Глава 9**

«Насколько бессмысленна и пуста жизнь...»:

Карл Маркс и локомотивы истории ..... 146

*Примечания* ..... 165

*Кате и Даше, моим дочерям*

## *Предисловие автора*

Эта книга появилась на свет благодаря Московской школе политических исследований, или, используя ее нынешнее название, Школе гражданского просвещения, с которой мне повезло работать уже более четверти века. Если быть более точным, инициаторами проекта выступили два близких мне человека, неразрывно связанные с этой выдающейся институцией и воплотившие в себе ее дух — Лена Немировская и Юра Сенокосов, которые несколько лет назад предложили запустить на форумах Школы специальный лекционный цикл, посвященный истории политико-философской мысли, и которым я беспредельно благодарен за эту идею. Договариваясь о «начинке» цикла, мы исходили из того, что активных граждан XXI столетия должны вдохновлять не только Facebook и Twitter, но и Сократ, Монтескье, Маркс. После первых опытов, состоявшихся на наших семинарах в подмосковном Голицыно еще до изгнания Школы из России и вызвавших заметный интерес у присутствовавшей публики, было решено пройтись по основным фигурам и персонажам европейской политической философии Нового времени. Впрочем, твердо удержаться в этих рамках мне не удалось, потому что нельзя говорить о философской мысли Европы, не касаясь античной Греции, а уж если мы обращаемся к грекам, то не хотелось бы дискриминировать и китайцев (а также индусов, разумеется). Но интерес к восточным доктринам, однако, пусть даже и отчасти удовлетворенный, остается для этого повествования периферийным: в центре внимания книги все-таки тот Здравый смысл, который вдохновлял и вдохновляет европейцев в «длинную» эпоху Просвещения, начавшуюся задолго до Вольтера и Монтескье и не закончившуюся, по моему убеждению, до сих пор.

Итак, все, или почти все, главы, собранные под этой обложкой, выросли из лекций, подготовленных для слушателей Школы и отчасти опубликованных (в сокращенном, правда, виде) в школьном журнале «Общая тетрадь». Большим подспорьем в работе послужил также академический курс политической философии, который на протяжении уже десяти лет я читаю студентам-политологам Российского государственного гуманитарного университета. Выбор мыслителей, разумеется, сугубо на моей совести, и я полностью отдаю себе отчет в том, что он отчаянно произволен, но, занимаясь научным творчеством, мы не в силах полностью избавиться от своих симпатий и антипатий. Многие интереснейшие персонажи в этой небольшой коллекции пока отсутствуют, но я надеюсь на продолжение и расширение этого проекта, которое в последующих изданиях книги могло бы обеспечить достойное место и Платону, и Аристотелю, и Баруху Спинозе, и Давиду Юму, и Джону Локку, и Георгу Вильгельму Фридриху Гегелю, и Алексису де Токвиллю, и многим другим борцам за торжество здравого смысла. Особенностью этой публикации можно считать то, что политико-философские взгляды каждого из героев (за исключением представителей Востока, где личностные характеристики носителей тех или иных идей с трудом поддаются идентификации) излагаются в теснейшей связи с их человеческими особенностями. Этот момент завораживал меня на протяжении всей работы: оказывается, любая философская доктрина, какой бы изысканной, вычурной или полемичной она ни была, всегда есть творение разума людского, а создатели подобных доктрин, работая под сенью своего века и в плену тягостных порой экзистенциальных обстоятельств, чаще всего даже не догадываются о том, какое будущее суждено их концепциям.

Учитывая сказанное, мою работу можно читать с любой главой — каждая ее часть есть автономное и самодостаточное повествование. Если, к примеру, вы недолюбливаете Руссо, уделите внимание Монтескье; альтернативный подход столь же оправдан. Хотя я старался не перегружать свою книгу библиографическим аппаратом, она все же остается научным произведением, опирающимся на весьма значительное количество первоисточников и просто источников. Это, кстати, представляется мне важным: рассуждая о почтенных мыслителях, подобных героям данного повество-

вания, очень важно быть основательным — то есть отталкиваться от того, что уже было сделано людьми, ранее пытавшимися осмыслить их наследие. Впрочем, и в этом отношении авторская предвзятость налицо: ведь, во-первых, объять необъятное нельзя, уж очень много было написано о моих персонажах, а во-вторых, нельзя было допустить чрезмерного разрастания предлагаемых политико-философских очерков. Иначе говоря, недосказанность в подобных начинаниях остается всегда, но это даже хорошо: в научном творчестве нельзя упереться в горизонт, ибо он подвижен — именно это делает философские, да и политологические штудии таким увлекательным занятием.

*Андрей Захаров*  
*Москва, июль 2018*



## *Глава 1*

### *«Не всякая стрела попадает в цель»: технология и Абсолют на Востоке и на Западе*

Забегая вперед, автор в первых же строках хотел бы изложить выводы, которые будут сделаны в заключении. Точнее говоря, вывод предполагается лишь один. По моему мнению, представления людей о божествах, которым они поклоняются, теснейшим образом связаны с успехами или неудачами той или иной конкретной цивилизации, ибо именно понимание высшего начала и представления о нем — иными словами, идея Бога — во многом определяют отношение человека к миру. Иначе говоря, каков ваш бог, таковы и вы сами. Диаметрально различные версии Абсолютного начала в христианской культуре и в культуре дальневосточной — в первую очередь китайской — сформировали разные взгляды на предназначение человека и его место в мироздании. Возвращенное христианством видение Бога подтолкнуло западную цивилизацию к освоению такого феномена, как технология, а китайские воззрения на тот же предмет, напротив, затормозили развитие общества и обусловили многовековое отставание Китая. Последние десятилетия, однако, заставили обратить внимание на странную эволюцию, которую пережили оба мировоззрения и которая, с одной стороны, закономерно привела христианскую культуру Европы к секуляризации, то есть постепенному освобождению от религии, а с другой стороны, позволила Дальнему Востоку освоить ключевые элементы западного мировоззрения и догнать Запад.

#### *«Деятельность» и «естественность»*

Пристальное внимание, которое с 1980-х годов теоретическая критика капитализма уделяет основам европейской культуры, впол-

не объяснимо. В лоне именно этой культуры зародилась современная наука и ее вечный спутник — технология, невиданный ранее монолитный сплав *знания* и *действия*. Вопрос о том, почему ареной этого переворота оказалась Европа, ставился не раз, но со второй половины XX столетия более плодотворной и привлекательной показала себя несколько иная его редакция: почему на Дальнем Востоке не получалось то, что удалось европейцам Нового времени? Бурный подъем ориенталистики в самых разных ее вариантах, подкрепляемый и подстегиваемый многочисленными болезнями западного общества, навсегда снял мнимую «самоочевидность» проблемы. Сегодня, когда ощущение тупика, кризиса, конца стало частью нашей повседневности, мало кто рискует утверждать, что путь, избранный цивилизацией Запада, — это верный путь. Поэтому обращение западной экологически ориентированной, и не только экологической, мысли на Восток стало своеобразным знаменем времени.

Если верить крупному английскому ученому Джозефу Нидэму, в самой духовной «подкладке» дальневосточной культуры отсутствовало нечто важное, что-то такое, благодаря чему Запад смог породить технологию — залог своего процветания и гарантию своих грядущих побед над Востоком. «В течение первых четырех столетий христианской эры, — констатирует этот выдающийся синолог, — Европа заимствовала из Азии множество научных изобретений, часто даже не догадываясь об их происхождении. В начале XX века китайцев практически не интересовали товары из Европы; напротив, сами европейцы снаряжали специальные миссии с целью выяснить секреты традиционной китайской промышленности»<sup>1</sup>. Полный список этих секретов был бы довольно обширным, но вот что особенно интересно: они почти не принесли пользы породившей их культуре, оставшись лишь ее праздными украшениями. Китайцы, к примеру, лишь по недоразумению изобрели компас — в рамках их мировоззренческого каркаса он остался бесполезной игрушкой, совсем не пригодившейся Китаю. Разумеется, в таком высказывании будет доля нарочитого упрощения, но в целом этому прибору, как и конскому стремени или книгопечатанию, следовало бы первоначально появиться на свет в Европе. Сам дух этих вещей, как сказал бы Освальд Шпенглер, — европейский дух. Европейцы, впрочем, довольно скоро исправили ошибку фортуны, навсегда присвоив пер-

венство если не в создании, то по крайней мере в использовании всех этих приспособлений. В частности, показательна история, приключившаяся с таким полезным инструментом, как часы. Согласно имеющимся свидетельствам, первые часовые механизмы появились в Китае в 725 году, а в Европе только в начале XIII века. Но поскольку со временем китайцы утеряли навыки часового дела, начиная с эпохи Мин\*, часы превратились в важный предмет европейского экспорта в Поднебесную, причем швейцарские часовщики изготавливали особые «ориентальные» их версии, пользовавшиеся огромным спросом среди китайской знати<sup>2</sup>. В целом же конфуцианская культура на протяжении столетий «отождествляла стремление к технологическим инновациям не столько с “прогрессом”, сколько с войной и неумеренной роскошью, то есть с тем, что считалось патологиями цивилизации»<sup>3</sup>.

В толковании этой исторической инверсии встречаются несколько довольно устойчивых мотивов. Один из них — ставшее общим местом противопоставление мировоззренческому *полицентризму* Востока устойчивого и последовательного *моноцентризма* Запада. С первого взгляда видно, что в традиционном Китае божеств, например, было или невероятно много, или не имелось вовсе, и тогда главным двигателем мирового развития провозглашался безличный мировой закон, Небо, Дао, принцип естественности. Христианство, напротив, последовательно и настойчиво утверждало, что Божество существует в единственном лице. Здесь Бог есть *личность*, постоянно работающая над совершенствованием и преображением мира и привлекающая к этому труду человека. Кроме того, сторонники такого противопоставления подчеркивают, что теоцентричная установка, породившая в свое время европейское восприятие жизни, изначально содержала в своих недрах семена технологического освоения мира. (Некоторые ученые, которые отстаивают эту точку зрения, предпочитают говорить даже не о христианском, а о греко-христианском «высокомерии по отношению к природе», обвиняя в нынешних технологических эксцессах не только христианскую, но и античную традицию<sup>4</sup>.) Именно отсю-

---

\* Династия, правившая в Китае с 1368 по 1644 год. (Здесь и далее *прим. ред.*)

да, как предполагается, происходит неумная страсть европейцев к покорению окружающих пространств; они воспринимали собственные географические открытия как *Божье дело*. На это однозначно указывал среди прочих Христофор Колумб, ничуть не сомневавшийся в том, что ищет земной рай, и полагавший, что именно Господь отправляет его на поиски новых земель. «Волей Божией я стал провозвестником нового неба и новой земли, о которых Господь говорит в Апокалипсисе устами святого Иоанна и к которым он указал мне путь», — писал мореплавателю одному из своих испанских патронов<sup>5</sup>.

Конечно, тецентричные системы в истории религий не были редкостью и раньше. Но христианский вариант, однако, был исключительно оригинален и нов благодаря тому важному месту, которое уделяется в нем понятию *деятельности*. Переработав и усвоив благодаря святому Фоме и его последователям философию Аристотеля, метафизика христианства твердо настаивает на том, что «каждое конечное существо является деятельным существом, стремящимся к совершенству, к тому, чтобы стать чем-то большим, чем оно есть в действительности»<sup>6</sup>. Когда же речь идет о *бесконечном* существе, оно предполагается *бесконечно* активным. Намеками на это изобилуют как Библия, так и сочинения отцов и учителей церкви. Европейская культура приписывает принципу деятельности поистине выдающееся значение: фактически Бог европейцев есть не что иное, как *чистое действие*. Символом такого Божества самым натуральным образом становится бесконечность: «С дней позднего Ренессанса... представление о Боге получает все большее сходство с идеей чистого бесконечного пространства»<sup>7</sup>. Абсолют иудео-христианской традиции чужд статичности, присущей всем прежним языческим божествам. «В этом, возможно, и заключается отличие христианства от всех остальных религий, — замечает выдающийся английский ученый и богослов Клайв Стейплз Льюис. — Бог — это не статичное существо и даже не просто личность. Это динамичная, пульсирующая энергия, жизнь, что-то почти драматическое, что-то... подобное своего рода танцу»<sup>8</sup>. Первейшим качеством божества, интерпретированного таким образом, оказывается способность к *творчеству*. Причем речь идет о таком творчестве, которое совсем не нуждается в каких-либо внешних предпосылках: оно полностью бесосновно и само обуславливает все

остальное. «В то время как Господь творит мир “деланием”, Дао производит его “недеянием”», — пишет британский философ и писатель Алан Уоттс<sup>9</sup>. В этом, собственно, и заключается принципиальная разница между двумя противопоставляемыми здесь типами культуры.

В отличие от вавилонских и прочих более ранних мифов, где хаос предшествует бытию, а мир творится божеством из собственной плоти, в ветхозаветной истории мир рождается чистым актом божественной воли<sup>10</sup>. Здесь уместно вновь сослаться на Льюиса: «По мнению многих, в основе всех религий лежит некая общая история творения: в язычестве, мол, боги или один из богов тоже “творяют” мир. ...В действительности же творение в христианском смысле оказывается удивительно редкой доктриной. Когда же истории такого рода все-таки встречаются в язычестве, они предстают религиозно незначительными, пребывающими на той грани, за которой религия превращается в сказку. ...Они повествуют не о происхождении мирового процесса, а о развитии уже чего-то бывшего»<sup>11</sup>. Если у Платона демиург лепит людей просто-напросто потому, что ему скучно, то христианский Бог не может не творить мир, ибо самоопределение есть его суть. «Подлинное понятие творчества, которое без всякой внутренней необходимости и внешней заданности, в свободном всемогуществе, одним повелевающим словом воздвигает мир к существованию из ничего, есть только в Библии, — говорит один из выдающихся католических богословов прошлого века. — Согласно библейскому откровению, мир сотворен Богом, который не нуждается ни в мире, для того чтобы быть, ни в какой-либо внешней стихии, для того чтобы творить»<sup>12</sup>.

Все сказанное отразилось и в христианской трактовке человека. «По христианскому учению человек — избранный Божий, — пишет французский философ Жан-Мари Шеффер. — Этим избраннычеством определяется его сущность, поскольку оно вызвано тем, что он *единственное* из всех существ, сотворенное по Его Образу, то есть скроенное по образцу той высшей трансцендентной модальности бытия, какой является Дух Божий»<sup>13</sup>. Уже в первых книгах Ветхого Завета вполне явственно обнаруживает себя наиболее прочная константа человеческого бытия — способность к бесконечному выходу за собственные пределы. Точнее говоря, в абсолютной мере это качество признается за самим Творцом, но одно-

временно сообщается, что человека Бог создал не иначе как «по образу своему» (Быт., 1, 12), в избытке наделив его той же способностью. Приобщившись в акте творения к динамичной природе Создателя, европейский человек от начала ориентирован на преобразование мира и продолжение Божьего дела. Стоит отметить, что установка Востока в этом плане гораздо менее поэтична. Древние китайцы, например, были убеждены, что люди произошли от паразитов, ползавших по телу первочеловека Паньгу, когда он лежал на смертном одре, а ветер потом развеял их повсюду<sup>14</sup>. Разница двух подходов видна невооруженным взглядом. Понятно, почему проблема соотношения творца и творения, будучи одной из краеугольных проблем христианской культуры, на Востоке не имела совершенно никакого резонанса: коль скоро нет творения из ничего, то и вопрос об активном вмешательстве трансцендентного начала в жизнь мира не считается достойным вопросом. Им решительно отказывались заниматься и Будда, и Конфуций, и Лао-цзы. Даже если согласиться с тем, что Небо не так уж и безлично, поскольку *требует* от человека выполнения определенных моральных установлений<sup>15</sup>, это не изменит общей картины: в основе такого императива — призыв к ритуалу, то есть воспроизведению старого, а не генерированию нового.

### «Парадокс Нидэма»

Приняв во внимание сказанное, можно вновь заняться знаменитым «парадоксом Нидэма»: «Как произошло, что Китай, добившийся таких успехов во времена античности и Средневековья, не принял участия в европейской научной революции, ознаменовавшей появление современной науки?»<sup>16</sup>. Сам его автор, размышляя над этой проблемой, был склонен искать объяснения прежде всего в особенностях социально-экономической жизни Китая и лишь потом — в специфике духовного уклада. Конечно, едва ли стоит спорить со знаменитым ученым в том, что «базовые понятия мандарината противоречили системе ценностей богатых торговцев» и потому тормозили развитие рыночных отношений<sup>17</sup>. Но дело не только в этом. Сам Нидэм, а вслед за ним и многочисленные его последователи предполагали, что отсутствие в китайской культуре идеи Бога-творца также сыграло немалую роль. В Европе транс-

цендентное начало не только гарантировало стабильность и гармонию изучаемого наукой мира, подогревая тем самым научный поиск; динамично интерпретированный Абсолют задавал к тому же и определенную парадигму поведения ученого, требующую быть не просто пассивным наблюдателем, но активным творцом и созидателем. Благодаря такому подходу к мироустройству знание в Европе постепенно становилось неразлучной тенью силы и в конце концов превратилось в ее синоним. В китайском же обществе такой альянс был невероятен, а попытки сформировать его неизменно оказывались неудачными. Интересно, что именно последователи древнекитайского философа Мо-цзы (ок. 470 — ок. 391 г. до н.э.), критиковавшие Конфуция за проповедь человеческой пассивности и пытавшиеся внедрить в китайскую мысль чуждые для нее элементы теизма, становились учеными европейского типа. Опираясь на их достижения в таких областях, как оптика, механика и физика, нынешние исследователи называют поздний моизм «единственным течением древнекитайской мысли, которое потенциально могло бы благоприятствовать постепенному становлению естественных наук в их западном понимании»<sup>18</sup>. Но эта ветвь китайской философии оказалась периферийной и скоро засохла, поскольку теоцентричные доктрины решительно отвергались культурной и политической элитой древнего Китая.

«Демократичная» картина мира, отставившая в сторону Абсолют, Бога-личность, непременно должна была возвысить два других полюса: *человека* (как это произошло в конфуцианстве)<sup>19</sup> и *природу* (что было сделано в даосизме). Что касается первой составляющей, то человеколюбивые последователи Конфуция, будучи крайними рационалистами и врагами суеверий, не принесли тем не менее Китаю славы ученых. Отринув небо, а заодно и землю (природу), они всецело ушли в постижение человека и общества. «Конфуций определил принцип человеческой жизни как желание человека жить и благоденствовать. ...Из коренного желания человека Конфуций выводит все человеческие обязанности»<sup>20</sup>. Это «слишком человеческое» в конфуцианстве «подавляло любое исследование нечеловеческих феноменов. Именно так, причем не последний раз в истории, рационализм показал себя менее благоприятным для развития науки, чем мистицизм»<sup>21</sup>. Иными словами, став излишне гуманистическим, конфуцианство оказалось антина-

учным: «мир за пределами отношений между людьми попросту не интересовал эту доктрину»<sup>22</sup>. Преобразовательная практика замыкалась здесь лишь в сфере морали. Мир не трогали — он и без того был хорош; есть знание практичное, но знание непрактичное куда выше. Традиционная китайская культура довольно четко определяла границы познания. Познающий субъект тут не насильник и не захватчик, в нем отсутствует дух экспансии: «Зная что-либо, считай, что знаешь; не зная, считай, что не знаешь»<sup>23</sup>. И напротив, для европейца, взявшегося переустраивать мир, всякое знание видится прежде всего через призму практики; в противном же случае оно просто лишено ценности.

Обожествление действия, вечная готовность европейца — и в мысли своей, и в существовании — выйти за собственные пределы, за границы «данного», формировали рациональность последовательно аналитического типа. Здесь господствовали склонность к разложению сущего на составляющие, неутолимый интерес к разъятию и расчленению с единственной целью: «заглянуть вовнутрь». Уже в средневековой схоластике разум недвусмысленно уподоблялся скальпелю. Один из основных принципов европейского рационализма так и называется — «брита Оккама», и более точную метафору трудно придумать. Мир, разобранный на части, подвергался жесткой классификации: с тем или иным аспектом реальности разум считался только в той мере, в какой на него можно было навесить ту или иную бирку. Явления, не втискивающиеся под понятийную сетку, были обречены на презрение со стороны европейской науки. Отсюда громадная роль слова и словесной фиксации мысли в европейском мышлении. «Для нас, — отмечает Алан Уотс, — все разновидности знания представляют собой то, что в даосизме называется “обусловленным” знанием, поскольку ощущение познанности мы обретаем только после запечатления познаваемого в слове»<sup>24</sup>.

Познание мира в таком случае уподобляется опять-таки чисто европейскому занятию — коллекционированию бабочек, где некогда живые насекомые обретают ценность лишь после того, как теряют способность летать. Слова-булавки пронизывают действительность и намертво прищипливают какой-то ее кусочек к чистой доске познания. Переделке и перепахиванию реальности должно предшествовать «приручение» ее с помощью слова. Слово предста-



ет чистой неподвижностью, противостоящей динамичной, вечной, текущей жизни, а означенные им проявления жизни мертвы; именно поэтому «верные слова не изящны», а «красивые слова не заслуживают доверия». По той же причине «дао, которое может быть выражено словами, не есть постоянное дао»<sup>25</sup>. Остро переживая тщету словесного освоения мира, Восток выработал непревзойденную культуру молчания и принципиально иной, неевропейский склад языка. «В английском различие между “вещами” и “действиями” прослеживается достаточно четко, в то время как в китайском значительное количество слов служит одновременно и существительными, и глаголами. Тот, кто думает по-китайски, рассматривает объекты как события, считая наш мир совокупностью скорее процессов, чем сущностей»<sup>26</sup>. Кстати, на приблизительно те же ментальные особенности ссылается французский синолог Жак Жерне, объясняя стойкую неспособность китайцев усваивать христианскую догматику. По его мнению, древнегреческая или средневековая схоластическая философия просто не могли бы развиваться на базе китайского языка, поскольку в нем отсутствуют глагол «быть» и понятие «бытие»<sup>27</sup>. Учитывая эту предпосылку, менее удивительным выглядит и тот факт, что концепция творения из ничего, пропагандируемая в старом Китае католическими миссионерами, с трудом находила понимание у местных неофитов.

Именно потому, что китайская мысль «действительно обходится без всякой онтологии» и «конструирует реальность не как набор единств (конкретных или абстрактных, индивидуальных или коллективных), но как процесс»<sup>28</sup>, многие поступки и обыкновения китайцев издавна озадачивали жителей Европы. В средневековом Китае, к примеру, вполне в порядке вещей считались огромные экспедиции в открытое море, проводимые исключительно ради церемониальных целей, для демонстрации славы и мощи Поднебесной. Масштабы таких предприятий были баснословны: так, в первой четверти XV столетия, при династии Мин, флотоводец-евнух Чжэн Хэ предпринял пять гигантских морских походов, в которых участвовали до трехсот кораблей и более двадцати пяти тысяч человек. Исторические хроники свидетельствуют, что китайские суда в тот период достигали берегов Южной Аравии и Восточной Африки, но во время своего знаменитого путешествия 1498 года португалец Васко да Гама не обнаружил на африканском побережье никаких

следов недавних визитов китайцев<sup>29</sup>. В западной истории столь дальние морские походы не предпринимались без наличия серьезной экономической цели. Европейцами в эпоху «великих географических открытий» двигало что угодно, только не стремление покрасоваться: тут всегда присутствовал прагматический интерес — страсть к деньгам и власти или же стремление к духовному обладанию, утверждению «веры Христовой». Восток же как будто презирал прагматику, аналитический разум здесь не был в почете и, следовательно, не существовало этого неумного импульса покорения. «По сути своей китайская культура совсем не была экспансионистской и империалистической, скорее наоборот. Разумеется, на протяжении трех тысяч лет Китай оставался “империей”, но, как ни парадоксально, это была “неимпериалистическая империя”», — говорит Нидэм<sup>30</sup>.

Вот почему китайцы, обладая с XI века компасом и огромными четырехмачтовыми джонками, способными нести до тысячи человек, китайцы, которые, по словам Фернана Броделя, «кажутся при ретроспективном взгляде не имевшими себе равных»<sup>31</sup>, — уступили Европе сначала на море, а потом и во всем остальном. В то время как европейцы творили свою историю, люди неевропейских культур «следовали естественности»: история сама работала над ними. В итоге «накопление практических открытий, свидетельствованных о сознательной воле к овладению миром, возросший интерес ко всему, что представляет источник энергии, дали Европе задолго до окончательного успеха ее подлинный облик и предпосылки ее превосходства»<sup>32</sup>. Экспансия европейских ценностей, завершившаяся покорением мира к XIX веку, решительно вытеснила на периферию альтернативную идею гармонии с природой, воплощенную по большей части в восточных и так называемых примитивных культурах. Действие (разум) одолело недеяние (интуицию). Эта победа самым решительным образом сказалась на взаимоотношениях человека с его естественным миром.

### *Функциональная асимметрия*

Прошлое и позапрошлое столетие оставили нам в наследство весьма однозначную оценку иррационализма. Еще в эпоху Просвещения в Европе восторжествовало убеждение в том, что в

качестве фундамента для настоящей науки все без исключения виды нерационального знания абсолютно непригодны. Сегодня эта установка несколько модифицировалась: принято считать, что мистические учения все-таки способны оплодотворять чистую науку, но для выращивания симбиоза науки и практического действия, то есть для рождения технологии, пригоден только рационализм — правда, в четко выверенных дозах. Подвижное соотношение мистики и рационализма, характер и пропорции дисбаланса между ними определяют, таким образом, лицо цивилизации, делая ее «рационалистической» или же «нерационалистической» (в европейском понимании этих слов). Та же традиционная дихотомия была воспроизведена и китайской культурой, где соответствующие чаши весов заняли конфуцианство и даосизм. Правда, взаимоотношения в этой паре отнюдь не были гармоничными: Нидэм, к примеру, считает, что неспособность выдающихся научных познаний китайцев вылиться в полноценную технологию была обусловлена не столько слабостью мистических течений, сколько чрезмерным засильем рационализма, предписываемого в первую очередь конфуцианством.

Мало кто спорит сегодня с тем, что именно «даосская мысль стала основой китайской науки»<sup>33</sup>. Постоянно подчеркивая идею единства всего сущего, вечности и несотворимости дао, даосы были мастерами естественности. Конфуцианское обособление человека казалось им совершенно неоправданным, и потому даосские мудрецы «вменяли себе в обязанность интерес к таким сущностям, которые пренебрежительно отвергались последователями Конфуция — к ничемным минералам, растениям и животным, частям человеческого тела»<sup>34</sup>. Единственным путем к атараксии признавалось наблюдение природы, вживание в нее. Так складывался поведенческий эталон недеяния, деятельности в согласии с природой. И напротив, рационалистические схемы приверженцев Конфуция были ориентированы на насилие, по крайней мере моральное, и постоянно воспроизводили насилие. «Конфуцианство, — подтверждает Уоттс, — выполняет следующую общественно необходимую функцию: оно втискивает естественную способность жизни в жесткие рамки конвенции. ...Задача же даосизма — в выполнении неизбежного ущерба, причиняемого этой процедурой, и не только восстановление, но и дальнейшее развитие изначальной

спонтанности»<sup>35</sup>. Сделавшись управленцами по преимуществу, конфуцианцы исключительно ценили порядок, чаще всего означавший покусение на естественность. Мужественное начало «ян», воплощенное и гипертрофированное в конфуцианстве, подмяло женственное начало «инь», реализованное в даосизме. Это повлекло за собой надлом, определивший дальнейшее будущее китайской культуры.

В то время как даосы возились с жучками и травками, конфуцианцы становились начальниками. «Наблюдение природы, в отличие от управления обществом, требовало воспринимающей пассивности, а не руководящей активности, свободы от всех предписаний, а не преданности определенному своду общественных правил»<sup>36</sup>. Именно поэтому на центральные роли в мировоззренческом комплексе даосизма выдвинулись идеи «воды» и «женственности». В то время как Лао-цзы утверждает, что «высшая добродетель подобна воде»<sup>37</sup>, для Конфуция аналогии такого типа попросту невозможны. Любопытно, что в свое время христианство, входя в европейскую культуру как начало организующее и упорядочивающее, также активно использовало мужские символы, противопоставляя их женственно оргиастической символике восточных культов. Вытеснение Минервы-Афины Христом-Логосом, состоявшееся с победным пришествием христианства, определенно имело под собой тот же сексуально-мировоззренческий аспект: духовная активность и жажда делания одолевали пассивную созерцательность и очарование формой. Так, по словам Юстина Мученика, основатели христианства почитали «весьма смешным употреблять женский вид как образ мысли», ибо христианский крест есть не что иное, как «символ *власти и силы* Христовой»<sup>38</sup> (курсив мой. — А.З.). И напротив, практически все враги новой веры, как на заре ее, так и в Средние века, с большим уважением относились к началу женственно-естественному. Продолжая ту же линию, критики «нынешнего засилья мускулов», обернувшегося глобальным кризисом, объявляют о том, что Запад нуждается в «реставрации женственности»<sup>39</sup>.

Итак, согласно справедливой констатации Нидэма, «конфуцианский теоретический комплекс нес в себе начало мужественное, повелевающее, твердое, господствующее, воинственное, рациональное, дающее. Даосы же отвергали все это, подчеркивая жен-

ственное, терпимое, уступающее, разрешающее, мистическое, берущее»<sup>40</sup>. Такое противопоставление предредило и отношение даосов к государственности. Естественность и свобода от общественных обязательств пользовались у них неизменным предпочтением перед мундиром чиновника. Более всего их смущала предельная регламентация социального быта, засилье всевозможных конвенций, правил и предписаний. Упомянутые символы «воды» и «женственности» в применении к управленческому искусству интерпретировались несколько иначе: «Вместо конфуцианской теории руководства сверху даосы отстаивали принцип управления изнутри»<sup>41</sup>. Государственная жизнь ужасала последователей Лао-цзы своим автоматизмом и отсутствием спонтанности; они вообще боялись механизмов и прочих рукотворных приспособлений, нацеленных на утверждение порядка и регламентации. Подчеркивая эту враждебность, Нидэм предпринимает поучительный лингвистический экскурс. Китайское слово *chien*, говорит он, означает «орудие» и участвует в таких комбинациях, как «механизм» и «аппарат», но первоначально оно имело другое значение, а именно «оковы, кандалы, цепи». «Едва ли можно более ярко пояснить ассоциацию между машинами как таковыми и интересами господствующей социальной группы», — заключает синолог<sup>42</sup>. Можно добавить, что китайские крестьяне издавна знали лишь два вида машин: машины для взвешивания, с помощью которых их обирали хозяева, и пыточные машины.

В этих условиях даосская наука не могла найти взаимопонимания с господствующими социальными структурами. Знание существовало само по себе, а сила сама по себе. Две составляющие китайской культуры не могли дать тот сплав, который был бы способен посеять в Поднебесной семена технологии. И в результате плодами китайского научного гения воспользовались представители иных культур.

### *Победители и побежденные*

Итак, рационалистические доктрины одержали верх и на Западе, и на Востоке, но последствия этих побед оказались совершенно непохожими друг на друга. И дело, вероятно, не только в разнице социальных укладов Китая и Европы. Рационалистическая

парадигма двулика. Иногда в основе ее может лежать личность — самоопределяющееся динамичное целое. Именно так было в Европе, и потому здесь рациональное целеполагание, осуществляемое индивидом, сумело превозмочь свойственную бюрократии рационалистическую регламентацию всего и вся. На Дальнем Востоке между тем личность понималась совершенно иначе, в европейском смысле она просто отсутствовала, и в результате складывался рационализм особого типа, реализуемый в обществе *застывшей* формы. И если китайская бюрократия сделала все для того, чтобы научные достижения Древнего Китая не вышли за стены лабораторий и хижин естествоиспытателей, европейские бюрократы, не менее самодовольные и почитающие себя, не только не мешали, но всячески поощряли превращение чистой науки в технологию, гарантируя тем самым становление формы *подвижной*.

Удушение науки системой мандарината закончилось отставанием Китая. Но позже, однако, это отставание обернулось выигрышем, ибо недостаток естественности столь же плох, как и ее избыток. Оставаясь существом не только рациональным, но и биологическим, человек болезненно реагирует на возможные перекосы в равновесии этих двух составляющих. Создав жесточайшую бюрократическую систему, китайское общество сохраняло под ее железным каркасом принцип естественности человека. Европа же, взяв курс на освобождение личности, закончила невиданной денатурализацией человеческого начала. Фрэнсис Бэкон говорил когда-то, что три изобретения — бумага, порох и магнитный компас — сделали больше, чем все завоевательные походы. Благодаря этим вещам европейское общество шагнуло из Средневековья в Новое время. Но родину всех этих озарений ждала иная дорога, пути разошлись. На протяжении нескольких столетий Европа уходила вперед в полной убежденности, что «непрактичность» людей Востока в итоге дает чистый проигрыш. Прошло время, и сегодня в поисках надежных спасительных рецептов мы все чаще вспоминаем осмеленный опыт китайцев. Круг замыкается: европейская цивилизация, оттолкнувшись в свое время от прозрений восточной мудрости, сейчас вновь возвращается к ее главным идеям. Точнее говоря, пытается вернуться. И от того, совершится ли это возвращение, зависит очень многое.

Я перехожу к эпилогу, который обобщит все вышесказанное. Наличие в иудео-христианской — европейской — культуре такого феномена, как Бог-личность, было исключительно важным фактором. Такое Божество, представлявшее собой сгусток чистой энергии, непоседливое начало, постоянно выходящее за собственные пределы и преобразующее себя, задавало определенный образ человека и соответствующую картину мира. Западный человек постоянно раздвигал границы своего бытия и интеллектуального поиска. Этот поиск в конце концов привел к тому, что сама идея Бога была признана технологически бесполезной. Причем следует подчеркнуть, освобождение от христианства было заложено в самом этом вероисповедании; именно это позволило современному французскому мыслителю пронизательно объявить христианство «религией выхода из религии»<sup>43</sup>. Нет, абсолютное начало не упразднилось: его просто переселили на периферию мира — на скамейку запасных. Эпоха Просвещения в Европе, на наследие которой мы опираемся и сегодня, ознаменовала вытеснение религии в сферу частной жизни. Это было выдающееся свершение: огромный творческий потенциал, ранее нацеливаемый на достижение Царства Небесного, оказался перенаправленным на возделывание и совершенствование Града земного<sup>44</sup>. Отделение религии от политики, состоявшееся в Европе, подтолкнуло развитие демократии и появление политической системы, в которой за действиями власти внимательно наблюдает народ.

Возникли, однако, и новые проблемы. Они были обусловлены тем, что секулярный, безбожный разум — это разум инструментальный и технологичный. Активно взявшись за преобразование мира, вооруженный им человек, подчинил себе все иные народы и культуры, а также основательно перепахал свое природное окружение. Но в последней четверти XX века вдруг выяснилось, что продолжать осваивать мир как прежде больше нельзя. Невероятное количество осложнений, возникших в результате торжества аналитического разума, разума-поработителя и насильника, стало угрожать самому существованию людей на планете. В итоге возник новый духовный спрос на такие практики, которые не расчленяют, а объединяют, не делят на части, а сводят воедино, которыеощрают не изменения, а неизменность и естественность. И благодаря этому в Европу вернулась азиатская культура<sup>45</sup>. Даосские,

индуистские, буддийские воззрения, вообще не знающие идеи творца и выдвигающие следование естественному порядку вещей в качестве главного принципа человеческого бытия в мире, стали чрезвычайно популярны. А те европейские мыслители, которые объявляют природу Живым существом, — их становится все больше, — неизменно обращаются на Восток.

С самым Дальним Востоком, напротив, произошла прямо противоположная метаморфоза. Он весьма успешно осваивает индустриальный и технологический инструментарий, ныне подвергаемый критическим гонениям в Европе и Америке, причем в некоторых местах это сопровождается довольно основательным отходом от прежних культурных практик и переформатированием культур. Страны Юго-Восточной и Восточной Азии во главе с Китаем сделались пионерами экономического роста, причем их подъем несет с собой те же проблемы, которые в свое время сопровождали промышленную революцию в Европе и которые сегодня понемногу изживаются. Например, хорошо известно о катастрофическом состоянии экологии в Китае, поскольку этому аспекту развития до самого последнего времени там не уделяли никакого внимания. Иначе говоря, в определенном смысле Восток и Запад поменялись местами. К чему приведет эта культурно-историческая инверсия, пока сказать трудно, но ясно одно: духовные факторы определяли, определяют и будут определять многие особенности социального, политического, экономического развития живущих на Земле народов. Главный вопрос заключается не в том, существует ли Бог как динамичный и самостоятельный актор социальных процессов; это второстепенный сюжет, который можно оставить богословам. Что действительно важно, так это то, что представления об Абсолюте, разделяемые людьми в конкретную эпоху и в конкретном месте земного шара, накладывают неизгладимый отпечаток на понимание и человека, и культуры, и картины мира.



## Глава 2

### «Как мираж из солнечных лучей»: философия веданты и экологическое сознание

Настоятельная потребность в новом видении мира, нарастающая по мере ухудшения взаимоотношений человека с его природным окружением, в конце XX столетия в очередной раз пробудила интерес к индийской философской традиции. Вполне естественным образом объектом наиболее пристального внимания стала философия веданты — одной из самых солидных и известных на Западе школ индийской философии, развиваемой к тому же и в современной Индии<sup>1</sup>. Идея *внутренней духовной субстанции*, пребывающей во всех без исключения вещах феноменального мира, предлагает современной мысли то, в чем она ощутимо нуждается: привлекательную и полезную аксиологию, распространяющую критерии морального суждения не только на человека, но на всякое проявление жизни без каких бы то ни было исключений<sup>2</sup>. Ведь «если все сущее по природе своей едино, тогда столь близкие нам эгоизм и самообожание должны трансформироваться в любовь ко всем другим существам — разумеется, условно другим, ибо в принципе об отличиях здесь не может быть и речи»<sup>3</sup>.

#### *Конец человеческой исключительности*

Подобного рода логика прекрасно согласуется с тезисом о «конце человеческой исключительности»<sup>4</sup>, приобретающим все большее признание в современной философии; иначе говоря, безымянные индийские мыслители, которые писали ведические трактаты задолго до открытий Николая Коперника и Чарльза Дарвина, перевернувших наши представления о месте Земли во Вселенной и людей в живом мире, сумели основательно «забежать вперед». Они

фактически предвосхитили в своих сочинениях то направление современной мысли, обращением к которому пребывающее в страхе и фрустрации человечество XXI века пытается убедить себя в том, что пропасть, отделяющая мир людей от нечеловеческого мира, пока не стала непреодолимой, что нынешнее расхождение природы и цивилизации еще не фатально, что надежда на выживание нашего биологического вида пока есть. В то время как противопоставление природы и культуры остается атрибутом сугубо западной культурной традиции<sup>5</sup>, в большинстве иных культур — приоритетное место в их ряду занимают культуры Индии и Китая — «реальность мыслится не в терминах объектов, а в терминах процессов, трансформаций, взаимных зависимостей и взаимодействий, и место человека в этой реальности определяется как погруженность внутрь, а не противостояние извне»<sup>6</sup>. Именно указанное обстоятельство поддерживает сегодня устойчивый спрос на Восток, в том числе и в индуистской его версии.

Действительно, индийские монистические доктрины представляют для современной инвайронментальной парадигмы\* довольно плодородную ниву: субстанциальное единство Абсолюта, человека и природы «снимает» здесь мучительную проблему отпадения людей как от божественного, так и от природного — старую болезнь Запада<sup>7</sup>. Корни этого разлада, как многократно отмечалось, надо искать в том, что «в эпоху Возрождения человек западной цивилизации начинает присваивать себе божественную суть, отождествлять себя с ней: парадоксальным жестом он делает трансцендентность имманентной»<sup>8</sup>. Тезис этот можно и усилить: указанный процесс начался еще раньше, с того момента, как в Европу пришла религия Христа. Иначе говоря, европеец, переформатированный христианством, привык воспринимать человеческий род как нечто беспредельно уникальное, ибо в собственных глазах он есть существо особенное во всех смыслах. Онтологическая причастность к Божественному позволяет ему, с одной стороны, разговаривать с

---

\* Инвайронментализм (от англ. environment — окружающая среда) — социальное экологическое движение; теория управления социально-экономическим развитием, основанная на нераздельности человечества и биосферы; мировоззренческая ориентация на всемерную защиту окружающей среды.

Богом на равных (что в конечном счете заканчивается изгнанием Бога из мира), а с другой — противопоставлять себя всей остальной природе (что оборачивается нынешним экологическим стрессом). Он очень активен, поскольку противостоит миру: присвоив себе атрибутику Абсолютного начала, он и ведет себя соответствующим образом — *осваивая* чуждый мир и *переделывая* его.

В рамках же веданты, напротив, все сущее является эманацией Абсолюта, Единого, равного самой жизни, и поэтому константой, определяющей отношение человека к миру, оказывается принцип *благоговения*<sup>9</sup>. Выводимая отсюда моральная программа, и это естественно, не может быть *деятельной* в инструментальном и технологичном понимании этого слова. По словам знаменитого немецкого философа, гуманиста Альберта Швейцера, «этика требует от человека участия в мире и его делах. То есть она по сути своей предполагает деятельность»<sup>10</sup>. Но таков, добавляет он, западный взгляд на вещи. Для традиционного индуистского мирозерцания (как, кстати, и для мирозерцания даосского), напротив, нет такой «деятельности», которая не была бы насилем над Абсолютом; *поступок* — это типично европейский способ бытия человека, поскольку именно способностью к поступку характеризуется издавна почитаемая в Европе личность, духовное целое, постоянно устремленное вперед и выходящее за собственные пределы.

Согласно той же логике, проблематичность поступка в том, что лицо, совершающее его, теряет контакт с Единым, погружается тем самым в частное и поверхностное и не видит за ними целого. Веданта же отвергает понятие части: Брахман\* не знает частей и делений, так как часть несет в себе все качества и свойства целого и ничем не отличается от него. «Впереди — Брахман, позади — Брахман, справа и слева. Он простирается вниз и вверх. Брахман поистине есть все это», — сообщает текст на санскрите «Мундака-упанишада» (II, 2)<sup>11</sup>. Недискретный мир требует и особой линии поведения. Вверившись Единому, отказавшись от членения мира на фрагменты, никак не выпячивая себя в общемировой целостно-

---

\* Брахман — в индийской философии понятие, обозначающее надличностный абсолют, «душу мира», первооснову всех вещей.

сти, человек склонен полагаться на принцип *недеяния*, исходящий из двух требований: «чтобы он искал внутреннего совершенства в духе добра и отказа от зла и чтобы он не уничтожал, не приносил вреда ни одному живому существу»<sup>12</sup>. Уместно в очередной раз повторить, что подобный подход к реальности сближает веданту с другими вариантами восточного мировоззренческого монизма, в частности с даосизмом<sup>13</sup>. Оценивая классическое индийское учение о Всеедином — «о Брахмане, которым держится весь мир, и об Атмане, который дышит в каждом отдельном существе», — Герман Гессе, один из наиболее ярких пропагандистов восточной мудрости в западной культуре XX века, называет его «самым благородным пантеизмом, какой когда-нибудь провозглашался»<sup>14</sup>.

В Индии, как и в Китае, утверждение принципа недеяния стало следствием признания генетического и мировоззренческого безначалия мира. «Не имеющий начала, ты — вездесущ, тобою рождены все миры», — сообщает «Шветашватара-упанишада» (II)<sup>15</sup>. Поясняя эту мысль, видный знаток индийской философии Макс Мюллер пишет: «Мир, согласно ортодоксальным ведантистам, развивается из Брахмана не как дерево из зерна, но как мираж из солнечных лучей»<sup>16</sup>. Если исходить из того, что миром управляет божественная воля, то оптимальная стратегия человеческого поведения предполагает подчинение этой воле; если же в основе бытия — естественность, изнутри исходящее и спонтанное развитие всего, что существует, то тут остается только следовать путем естественности, как это делает, скажем, «совершенно мудрый» у Лао-цзы. Экологический потенциал такой картины мира трудно переоценить. Перед приверженцем Вед, как и перед буддистом или даосом, вопрос о том, обладают ли наши действия по отношению к природе этической значимостью, попросту не стоит.

В рамках мировоззренческого монизма веданты всякое отношение есть, по сути, отношение Абсолюта к самому себе. Ибо, как было подмечено еще в позапрошлом столетии тем же Мюллером, «ничто не может существовать кроме Браммы, ни материя, ни душа, так как, если бы существовало что-нибудь рядом с Браммой, из этого следовало бы, что Брама ограничен, тот самый Брама, который, согласно определению веданты, неограничен, один без второго»<sup>17</sup>. «Поистине, этот мир есть Брахман», — подтверждает «Чхандогья-упанишада» (III, 14)<sup>18</sup>. Разумеется, интерпретированный таким

образом Абсолют не знает разницы между добром и злом, сильно отличаясь в данном смысле от христианского Бога-личности. Но главное все-таки заключается в том, что природа, будучи в рамках подобного мировидения одним из проявлений Абсолютного начала, обеспечивает себе относительную безопасность: ей гарантируют *спонтанное саморазвитие*.

### *Индийская этика и «нелинейная» экология*

Интерес к восточным культурам, проявляющий себя широко и разнообразно, исключительно важен. Тяга к Востоку, характерная для последних двух столетий, возвестила о постепенном переходе — или, лучше сказать, о попытке перехода — западной цивилизации к более «гибкому» и «пластичному» мировидению. Уподобление мира механизму, большой машине, вышедшее из европейского культа разумного начала, сделало нашу культуру культурой действия. Мнимая двойственность всего сущего, фатальное распадение бытия на «причину» и «следствие», «дух» и «материю», «добро» и «зло», естественным образом лишают условного «европейца» спокойствия. Ведь в таком мире нельзя просто жить, в нем все время надо что-то предпринимать, *действовать* — чтобы превратить хаос в космос, утвердить себя в порядке бытия, сделать мир «лучше», чем он есть. Подобный взгляд на вещи, как уже говорилось, всегда поддерживался и могучим авторитетом христианства, уповавшего на радикальное преображение мира за пределами времени и призывавшего верующих к участию в таком преображении, и последующей просвещенческой мыслью. В итоге европейская культура перекроила весь мир, при этом практически исчерпав себя и поставив человечество на грань тотального кризиса.

Справедливости ради надо сказать, что, сохраняя разнообразные формы иррационализма и мистики, европейское сознание тем не менее всегда оставляло за собой право на сомнение и неверие в абсолютную состоятельность аналитико-редукционистских подходов, стимулируемых обожествлением деятельности. И чем очевиднее становились тупики традиционной философии, тем более решительно заявлял о себе этот инстинкт самосохранения. К XX столетию перелом был окончательно подготовлен. Деградация среды, в которой обитает человечество, многих и многих убеждает

в том, что западной культуре необходимо новое понимание мира, столпом которого станет не целесообразность рукотворного порядка, насаждаемого по заранее намеченному плану, а неопределенность и спонтанность естественности. Это, в свою очередь, влечет за собой пересмотр базового понятия, на котором воздвигалось все здание классической науки о природе — понятия эквилибриума, которого люди якобы императивно обязаны придерживаться. Действительно, не обладает ли равновесие ценностью лишь в тех мировоззренческих системах, в которых человек выступает «царем природы»? Ведь именно здесь предполагается, что природная среда живет сама по себе, по своим внутренним законам, в основе которых балансы и сдержки, а человек как существо стороннее, самовольно вмешиваясь в природные процессы, своей властной рукой это равновесие сначала бездумно нарушает, а потом упорно восстанавливает.

Но что происходит в том случае, если человеческая исключительность перестает быть основополагающим принципом? Следствия новой парадигмы оказываются весьма серьезными. Человек делается скромнее; как фактор инвайронментальной эволюции он уходит за кулисы, мир — Единое — прекрасно справляется и без него. «Все что угодно в любой момент может произойти где угодно»: именно такая максима в новых условиях оказывается самой востребованной. В 1986 году на русском языке была опубликована симптоматичная книга Ильи Пригожина и Изабеллы Стенгерс «Порядок из хаоса»<sup>19</sup>. Предлагаемая ими картина мира радикально отличалась от жесткого детерминизма и вероятностно-статистической модели. Они изобразили вселенную как разнообразную и многопорядковую систему, в основе которой лежат неустойчивость и дисбаланс. В этой системе самые незначительные сигналы на входе могут дать непредсказуемые эффекты на выходе, поколебав весь устоявшийся порядок. Упорядоченность здесь действительно возникает из хаоса. Конечно, эта схема нашла отголоски и в экологически ориентированных исследованиях.

Опираясь на нее, критики линейной экологии обратили внимание на два важнейших обстоятельства. Во-первых, в экосистемах наряду с процессами, поддерживающими равновесие, происходят и процессы, равновесие нарушающие, причем сама человеческая

деятельность есть лишь один из факторов дестабилизации. Живое начало в мире вовсе не столь «страдает», как нам порой кажется: внешние вмешательства или случайные события, представляющиеся со стороны деградацией экосистем, зачастую означают лишь их переход в другое качество — новое, не похожее на прежнее, но отнюдь не худшее. Во-вторых, многие специалисты задаются вопросом: а может быть, понятие равновесия — всего лишь отражение социальных норм, то есть проецируемая на природу людская идея того, что повсюду торжествует порядок? Пару столетий назад Иммануил Кант озадачил себя вопросом о том, не является ли пространственно-временная сетка, делающая мир таким понятным и уютным, всего лишь порождением человеческого сознания. В наши дни так называемая критическая политэкология пытается рассматривать в том же ключе хрестоматийные, казалось бы, представления об «экологическом кризисе» и присущем ему «беспорядке», видя в них порождения человеческого мозга<sup>20</sup>.

Легко заметить, что в парадигме недеяния, пропагандируемой Востоком, подобные противоречия легко снимаются: именно поэтому, как представляется, нарождающийся новый взгляд будет иметь много общего с традиционными восточными концепциями, в частности с философией веданты. Все большие права приобретает та точка зрения, согласно которой культура будущего окажется культурой естественности, где предпочтение будет отдано спонтанному развитию, а не разрушительной и необузданной деятельности во имя экономического роста, которому приписывается безусловная ценность. Понятно, что «благоговение перед жизнью», «преклонение перед естественностью», «недеяние» неправомерно смешивать с бездельем и праздностью. Культура недеяния — это культура гибкого делания, активности в русле естественного течения вещей<sup>21</sup>, в которую укладываются и безотходное производство, и привлечение альтернативных источников энергии, и различные «неообщинные» эксперименты, на что нынешние сторонники спонтанного развития указывали не раз. Именно проповедь этой модели поведения позволяет веданте вносить вклад в развитие таких модных ныне направлений философской мысли, как, например, «глубинная экология», обосновывающая полнейшее слияние человечества с его природным окружением<sup>22</sup>.

В отличие от европейского антропоцентризма мировидение веданты полицентрично: центр мира повсюду, в каждой его точке, в каждом человеке и каждой букашке. Проблема «окружающей среды» является естественным уделом лишь тех культур, которые изначально дуалистичны (человек и нечеловеческое в европейской культуре), где есть вечная точка притяжения и постоянная периферия. На Востоке мироустройство более демократично: так как у пирамиды не существует вершины, нет у нее и основания — «все есть одно». Соответственно, используя формулировку великого европейского писателя, «мир в целом есть божественное Единство, и все страдания, все зло заключены лишь в том, что каждый из нас уже не чувствует себя неотъемлемой частью целого, что “я” слишком высоко себя ставит»<sup>23</sup>. Общественное, природное и божественное в индийских монистических доктринах столь тесно сплетались друг с другом, что разделить их было чрезвычайно трудно. «Согласно традиционным индуистским воззрениям, внешний мир есть продолжение тела и разума человека; тело и разум отражают внешнюю реальность и одновременно содержат ее в себе. ...Представление об интимной связи с природным миром подталкивает индивида к самому непосредственному слиянию с собственным окружением и растворению в нем»<sup>24</sup>. При таком взгляде аномалии в жизни общества немедленно проступают язвами на теле природы, а различные природные потрясения оказываются верными признаками того, что в мире людей не все в порядке. Образованный брахман в Индии эпохи упанишад видел за наводнениями, засухой, моровой напастью социальные безобразия — злоупотребление чиновников или нерадение подданных. В наши дни, кстати, эту идею довольно впечатляюще обыгрывает модная беллетристика<sup>25</sup>.

Говоря сегодня о том, что природа сполна расплачивается с нами за деформации и несообразности социального устройства, мы фактически возвращаемся к старым аксиомам восточной мудрости. Свойственное ведийскому мировоззрению стремление взаимно уподобить природные явления и процессы, протекающие внутри отдельного человека и всего социума, призвано было обосновать совершенно чуждую европейской рациональности мысль о «тождестве нравственной идеи с абсолютными и наиболее общими законами развития и существования мира»<sup>26</sup>.



Глубокое очарование Востоком, переживающее второе — после Гёте и Шопенгауэра — рождение в западном мире, можно объяснить также и надеждами европейской культуры на возвращение дорогой утраты.

### *Ведический вызов либерализму*

В свое время одним из совершеннейших творений «дуального» мышления стал либерализм, отстаивающий самоценность и безусловную значимость отдельного: человека в рамках общества и всего человечества — в нечеловеческом окружении. Именно философия либерализма с присущим ей превознесением активной, преобразующей мир личности и культом разумного начала, выливающимся в неумную предприимчивость, сыграла и продолжает играть главную роль в судьбах природы. Это обстоятельство, несомненно, внесло свой вклад в ту суровую критику, под огнем которой либерализм как целостное мирозерцание оказался в последнее время. Сокращение либерального политического спектра и кризис либеральной системы ценностей, как представляется, самым тесным образом связаны с «концом человеческой исключительности». В то время когда принудительное понижение статуса индивидуального, отдельного, партикулярного все большим числом социальных акторов воспринимается в качестве неизбежности, аксиоматически диктуемой состоянием той среды, в которой обитает человечество, либерализм не может не подвергаться критике. И одной из главных претензий, ему предъявляемых, выступает неспособность либерального мировидения внести вклад в назревшее оформление принципиально новой этики — морального базиса человечества, покончившего с представлением о своей уникальности на Земле.

Соответственно в индуистской доктрине в целом и веданте в частности экологически ориентированная общественная мысль видит дополнительное и своевременное средство от всевластия личности-атома. В современных инвайронменталистских исследованиях все чаще встречаются суждения, согласно которым биологический вид, и в частности люди, является носителем этических ценностей лишь благодаря той важной функциональной нише,

которую этот вид занимает в экосистеме планеты. Так, Жан-Мари Шеффер, призывающий рассматривать человечество в качестве «менделевской популяции»\*, подчеркивает, что в таком подходе нет никакого принижения человека, ибо за ним стоит лишь одно: «Ни одну конкретную форму жизни нельзя мыслить независимо от глобальной сферы живого мира, по отношению к которой она представляет собой не только специфическое воплощение, но и, более фундаментальным образом, звено в каузальной цепи»<sup>27</sup>. Серьезный вопрос, однако, заключается в том, насколько безобидна подобная логика.

Подобное отречение от антропоцентризма особенно близко ученым, проповедующим всевозможные варианты мировоззренческого монизма Востока. По мнению американского исследователя Бэрда Калликотта, к фундаментальным ценностям экологической этики можно отнести только то, что способствует стабильности и устойчивости экосистемы в целом<sup>28</sup>, а это означает, что экологический статус вида оказывается единственным ценностным критерием. Что же касается отдельных представителей вида, продолжает он, то их ценность вариативно меняется в зависимости от того, насколько эффективно вид в целом выполняет свои экосистемные функции — причем, как ни прискорбно это признавать, человечество не представляет исключения из этого правила. В случае сбоя жизнь отдельных особей ценится не слишком высоко, поскольку основным методом приведения системы в порядок остается решительное сокращение численности вида. Примерно те же выводы предлагает и изучение упанишад: «Различные степени индивидуальности — это все преломляющиеся лучи единого Абсолюта. Индивидуальные вещи существуют и не существуют, они имеют опосредованное существование»<sup>29</sup>.

Разумеется, выслушав все это, хрестоматийный либерал заявит решительный протест. Причины понятны: в той системе

---

\* Грегор Мендель (1822–1884), австрийский естествоиспытатель, ученый, основоположник генетики. «Менделевская популяция» живых организмов, в том числе человеческих, формируется и воспроизводится в результате свободного скрещивания особей одного вида, имеющих общий пул генов.

взглядов, которую представляют веданта и ее современные последователи, ни аборты, ни эфтаназия, ни умерщвление избыточной массы потомства не составляют моральной проблемы — ведь «речь идет об этике экосистемной, а не антропоцентричной»<sup>30</sup>. Подобный этический радикализм не может не выглядеть слишком вызывающе, и потому многочисленные нарекания в адрес экологически мотивированного «ультрамонизма» появились почти одновременно с его выходом на интеллектуальную арену. «Исходя из либерально-демократической традиции Запада, следует признать: такая этика исключает всякое беспокойство об индивидуальных правах, — возмущается один из его противников. — Этот “холизм” не просто основан на неиндивидуалистических ценностях, он полностью отрицает ценность индивидуализма»<sup>31</sup>. То обстоятельство, что в восточных вариантах идеи Единого (Брахман и тому подобное) подразумевается излишне тесная целостность, в то время как «в природе дивергенция важна не меньше взаимосвязи и единства»<sup>32</sup>, смущает даже тех специалистов, которые настороженно относятся к излишествах демократии. Один из ведийских текстов уподобляет мир свече, со всех сторон окруженной зеркалами, — и это порождает у них вопросы: «Переплетение всего сущего отражено здесь достаточно ярко; но останется ли в этой системе место для автономной ценности каждого зеркала? И еще: как быть с конфликтами и борьбой в экосистемах?»<sup>33</sup>.

Как представляется, в центре дискуссии «веданта versus либерализм» стоит не столько вопрос о наличии или отсутствии такой дорогой для либерального сознания сущности, как права человека, сколько выяснение того, каким именно правам должен принадлежать приоритет — личным или коллективным. Эта тема отчетливо резонирует с нынешними дебатами правозащитного общества касательно прав человека «первого порядка» и «второго порядка». Поскольку в современном мире коллективные права отстаиваются все громче, это неизбежно разрушает прежде бесспорный приоритет индивидуальных прав. Хорошую иллюстрацию упомянутой распри представляет вопрос об ответственности современного человека перед будущими поколениями<sup>34</sup>. В то время как классические либералы высказывают сомнения в наделинии еще не родившихся людей моральным статусом, сторонни-

ки инвайронментальной этики, напротив, полагают, что существование человека на нашей планете нужно оценивать в духе мировоззренческого монизма, не проводящего жестких границ между существованием в прошлом, настоящем и будущем. И в этом деле очень помогают неоиндуизм в целом и переосмысленная веданта в частности, пережившие влияние западной культуры с ее идеями социального равенства и отказавшиеся от принципа национальной исключительности.

Все эти вопросы и сомнения вполне вписываются в расширяющийся процесс переосмысления пределов и ценности демократии, давно идущий на Западе. Тем не менее тесные параллели между метафизическим монизмом веданты и мировоззренческим монизмом современной экологии очевидны. Мысль Востока и Запада неизменно едина в том, что в настоящее время человек не может игнорировать свое родство с другими формами жизни. Из всего разнообразия существующих подходов веданта отличается тем, что «видит проблему следующим образом: жизнь в основе своей едина, все существующее по своей внутренней сути реально, и единство это находит естественное выражение в благоговении перед всеми живыми существами. Термин “ахимса” (на санскритском), непричинение зла живому, является термином отрицательным — “а-химса”, но по своему значению он явно позитивен. Тут содержится призыв к любовной заботе обо всем, что есть в природе»<sup>35</sup>.

### *Секулярная религия*

Веданта, опять-таки вместе с другими направлениями религиозного сознания Востока, привлекает сторонников своей крайней приспособленностью к эпохе секуляризации: дух религиозной терпимости, характеризующий индуизм и особенно его новые формы, вполне укладывается в традиционные западные представления о свободе совести и позволяет сочетать положения веданты как с основами христианского мировоззрения, так и с безразличием к религии<sup>36</sup>. На фоне портящегося здоровья нашей планеты и отсутствия каких-либо реальных сдвигов в этом отношении все громче звучат голоса тех, кто полагает, что Землю исцелит только новая экологическая религия — такая система

взглядов, положения которой будут носить жестко нормативный характер. При всей расплывчатости подобных рассуждений вполне ясно одно: философская сторона такого образования, если оно все же появится, должна органично сочетаться со стороной морально-практической. Аналог подобного синтеза и усматривают в веданте. Для обрядов и ритуалов тут остается не очень-то много места, на что обращал внимание Макс Мюллер, немецко-английский филолог: «В Упанишадах вся обрядовая система Вед не только игнорируется, но прямо отбрасывается, как нечто ненужное, мало того, вредное»<sup>37</sup>.

Равнодушие веданты к обрядовой стороне дела — «священные тексты рассматриваются ею не как источник сведений о ритуальных предписаниях, а как ориентация на пути духовного развития человека»<sup>38</sup>, — еще более укрепляет ее престиж среди приверженцев экологических социальных движений. Фактически индуизм в принципе несовместим с понятием церкви в западной его трактовке, поскольку специалисты видят в нем не столько институциональную религиозную систему, сколько рыхлую конфедерацию вероисповедных общин, соединенную лишь общими священными текстами и ритуальной традицией. Требования неоориенталистских культов обычно просты и естественны, они не слишком обременительны и не предполагают организационных ограничений, что и способствует их легкому усвоению современным секуляризованным сознанием. Кроме того, центральное положение веданты — идея тождества индивидуального духовного начала в лице Атмана и мирового целого в лице Брахмана — тесно смыкается с концепцией «человеческой революции», играющей важную роль в проектах сторонников экологического возрождения<sup>39</sup>. Настаивая на том, что новое общество будет реально только тогда, когда радикально обновится сам человек, проповедники такой «революции» с пониманием относятся к попыткам восточной мысли исправить мир недеянием и медитацией.

Важно подчеркнуть, что для носителей современной западной культуры очень существенно то, что внутренние усилия, ожидаемые от них руководителями обновленных ведических культов, совсем не обременительны: борьба за мир, за сохранение природы, за всеобщее равенство людей, которую провозгла-

шает неоиндуизм, предельно проста. Практически, чтобы вести ее, почти ничего не нужно делать, достаточно лишь правильно настроить собственную мысль. По замечанию советского, российского историка религии Бориса Фаликова, если «в основном комплексе индуистских представлений значительная роль принадлежит именно идее личных усилий человека, что и породило в индуизме колоссальное развитие психологической техники», то популяризаторские версии веданты, утвердившиеся с последней четверти XX века в Северной Америке и Западной Европе, «свели трудности психологической техники к нулю и этим обеспечили своему “экспортному варианту” неоиндуизма огромную популярность за пределами Индии, и прежде всего в США»<sup>40</sup>. Чувствовать себя радикальным революционером, всего лишь регулярно повторяя мантры, даже приятно. Это Христос и его церковь вечно донимают своих последователей, требуя от них должного поведения: индуистские проповедники так не поступают.

Как полагают сторонники «восточного разворота» современного инвайронментализма, принципиально неутолимая страсть к переделке мира, пропитавшая европейскую рациональность, ввергла культуру Европы в состояние расслабленности и усталости. В индустриальных странах сложились целые социальные слои, переориентировавшиеся на более взвешенные и статичные формы исправления мира. Идеальные варианты снятия накопившегося духовного напряжения предложил Восток с его пафосом естественности. Конечно, у нас нет оснований ожидать быстрого (или, напротив, нескорого) обращения людей, населяющих страны постмодерна, в буддизм или даосизм. Но надеяться надо не на заимствования, ибо, как не раз справедливо отмечалось, «гораздо более реалистично рассчитывать на то, что традиция Востока, вступив в диалог с традицией Запада, подтолкнет нас к переосмыслению собственных теорий и практик»<sup>41</sup>.

Конечно, это будет нелегкий путь: наметить позитивные вехи будущего и, самое главное, создать действенные модели экологически приемлемого поведения мировому сообществу пока не удастся. Тем не менее стремление активно способствовать желаемому будущему понемногу вытесняется ориентацией на то, что главная обязанность человека — воздерживаться от

всего, что могло бы подорвать возможности существования наших потомков. Веданта, в свою очередь, тоже исходит из того, что прежде чем приносить пользу, нужно сначала хотя бы отучиться наносить вред. Индийская идея всеединства жизни оказывает влияние на мысль Запада начиная с XIX столетия. Экологический кризис, наличие которого почти ни у кого не вызывает сомнений, позволил переосмыслить постулаты веданты. Главным следствием такого переосмысления стало «радикальное расширение этического класса или сообщества морально значимых существ»<sup>42</sup>. Если учесть, что эта проблема была основной проблемой экологической этики за всю ее недолгую историю, можно предположить, что у экологически интерпретированной веданты большое будущее.

## Глава 3

### «Плохо, если какой-нибудь глупец считается умным»: революция софистов и гибель Сократа

Разговору о софистической философии целесообразно предположить три тезиса, характеризующие место ее создателей в нашей жизни. Во-первых, софисты как философская школа и Сократ как ее порождение — в высшей степени *современные мыслители*. Я бы даже рискнул, несмотря на зановенность термина, назвать их мыслителями постмодерна, поскольку в том восприятии реальности, которое предложил нам XX век и которое столь же активно продолжает продвигать век XXI, на первом плане — зыбкость, неустойчивость, условность всех форм бытия. Нынешнему человеку как бы не за что ухватиться: мир чрезвычайно непрочен, он расплывается у нас на глазах, мы пытаемся слепить его в одно целое, но он утекает сквозь пальцы<sup>1</sup>. Софистика обращала внимание именно на это обстоятельство, считая его первостепенным в определении человеческой ситуации. Во-вторых, мировоззрение софистов было приспособлено к этой бытийной неустойчивости: ведь если мир не привязан к вечности, то он пластичен, а это позволяет придавать ему ту форму, какая нам нравится. Но чтобы заниматься этим, во всем, что есть вокруг, необходимо сомневаться. Сомнение как психологическое состояние адекватно нестабильности и текучести как состоянию материальному. И софисты, а после них и Сократ, учили будущую европейскую культуру *сомневаться*. Сомнение же, как хорошо известно, стало двигателем прогресса. Наконец, в-третьих, сомнение — удел революционера, поскольку, чтобы сделать мир лучше, прежде нужно поставить под вопрос сами его основы. Более того, за право на сомнение надо бороться, и порой ставки в такой борьбе бывают очень высокими. Софисты, а за ними и Сократ, доказывали античному полису, что жизнь диалектична и



изменчива, что ее нельзя втиснуть в заранее утвержденные схемы, а самое главное, ее можно менять. Иными словами, они были *преобразователями* своего общества. Во всем этом — в признании и зыбкости бытия, и необходимости сомневаться, и права переустраивать реальность даже вопреки мнению большинства — они *очень европейские мыслители*. Они стали носителями духа Просвещения еще до того, как эта великая доктрина появилась на свет. Здесь, впрочем, мне трудно быть оригинальным — об этом говорилось и прежде. Так, по словам классика, русского философа Алексея Лосева, «греческая софистика, несомненно, есть греческое Просвещение. ...Софисты — это как раз типичнейшие просветители, то есть скептики, рационалисты, индивидуалисты и анархисты»<sup>2</sup>. В безусловной точности такой характеристики можно будет не раз убедиться ниже.

### *Сомнения и мнения*

Разверну эти положения, непосредственно обратившись к нашим героям. Но для того, чтобы сделать это, стоит сказать хотя бы несколько слов о контексте. С этой целью нужно мысленно отправиться в Афины V века, примерно в 430–420 годы до н.э., в так называемый золотой век афинской демократии. Незадолго до того грекам удалось невозможное: они смогли остановить персидскую экспансию, грозившую покончить с греческой цивилизацией. Первую роль в этом деле сыграл именно афинский полис. Разгромив царя Дария в Марафонской битве в 490 году, а в 480 году закрепив успех в морской битве при Саламине, афиняне приобрели необычайную силу. Равная им по силе Спарта предпочитала от войны с персами воздерживаться, и потому Афины оказались доминирующим полисом в коалиции, противостоящей персам. В 478 году была учреждена Делосская лига, ставшая основой афинской гегемонии. Пригласив — или загнав силой — в свой союз множество иных полисов, как материковых, так и островных, они создали морскую империю, расцвет которой пришелся на 460–430 годы, на времена военачальника и политика Перикла. Неограниченный доступ к обширным ресурсам союзников, принуждаемых к подчинению то лаской, то силой, делал Афины неуязвимыми — или, по крайней мере, так каза-

лось им самим. Торжество афинского полиса продолжалось два поколения.

Это была эпоха всестороннего расцвета. Именно тогда творили драматурги Эсхил, Софокл, Еврипид, Геродот создавал свою историю, а Фидий ваял свои скульптуры. Концентрация материальных и нематериальных шедевров на очень малой территории была невероятной. Подъем не обошел стороной и философию: именно в золотой век появились ставшие потом прославленными школы античной мысли, а также столь величественные фигуры, как Сократ и Платон. Интерес к философии в Афинах стимулировался практическими причинами, поскольку полисная жизнь была пронизана противоречиями и конфликтами; это делало популярным искусство отстаивания своей позиции, которому многочисленные странствующие философы обучали молодежь. Кроме того, процветание Афин породило спрос на то, что наш современник, американский социолог и политолог Рональд Инглхарт, назвал бы «ценностями самовыражения». Молодые люди из зажиточных и знатных семей могли позволить себе проводить почти все свободное время в самосовершенствовании: они занимались поэзией, состязались в декламации, изучали логику. Их учителя, в свою очередь, тоже были свободными людьми, старавшимися не связывать себя социальными обязательствами. Знаменитый софист Горгий, например, по сообщению современников, не имел постоянного местопребывания ни в одном городе, не делал трат на общественные дела, не был женат и не имел детей — то есть оставался свободным от «той общественной повинности, которая является самой длительной и требующей наибольших издержек»<sup>3</sup>. Да и сам Сократ, насколько известно, «сознательно избегал участия в государственной жизни, мотивируя это принципиальным расхождением его внутреннего убеждения относительно справедливости и законности с множеством «несправедливостей и беззаконий, которые совершаются в государстве»»<sup>4</sup>.

Сосредоточимся, однако, непосредственно на софистах, поскольку именно с них начинается осознание греками собственных политических и гражданских форм. Что, собственно, представляла собой софистика как философское движение? За ним стояли бродячие учителя мудрости, главным предметом преподавания которых была практическая словесность. «Софисты придавали

особенное значение человеческому слову. Можно сказать, что они создали какой-то небывалый в Греции культ слова и тем самым небывалое превознесение риторики, использующей слово для разных жизненных целей»<sup>5</sup>. Основу риторических упражнений составляла по большей части античная литература, но при этом они имели и практическое применение, ориентируясь на судебное дело-производство. Вслед за судебным красноречием софисты начали разрабатывать принципы политического и художественного красноречия: умение красиво говорить, убедительно отвечать на вопросы, сбивать противника в споре. Например, знаменитейший софист Горгий, приходя в афинский театр, мог сказать собравшимся: «Предлагайте любую тему!», — и по заказу, без подготовки, выстраивал самую пламенную речь<sup>6</sup>. Он же «перенес в политические речи поэтический способ выражения»<sup>7</sup>. Греки обожали подобные навыки: римлянин Цицерон, позже обозревая деятельность греческих ораторов, сообщает, что софист Горгий стал единственным из них, кому в священном городе Дельфы поставили около 420 года до н.э. не позолоченную, а золотую статую<sup>8</sup>. Разумеется, сырьем для всего этого духовного творчества выступала тогдашняя греческая реальность. Поэтому софистов очень интересовало то, как устроены современные им государство и общество, откуда проистекает нравственность, как соотносятся вещи природные, возникшие сами по себе, и вещи человеческие, созданные руками людей. Общим фоном софистических размышлений неизменно выступали размышления о человеке.

Итак, чем запомнились софисты? Прежде всего они впервые подвергли решительной критике убеждение в том, что возможно какое-то абсолютно достоверное познание. Они активно продвигали идею принципиальной субъективности человеческих оценок. В концентрированном виде позицию софистов суммировал Протагор. Этот мыслитель известен главным образом своей доктриной, согласно которой человек есть мера всем вещам. По его мнению, когда люди разнятся и спорят между собой, не стоит искать в их суждениях объективную истину, благодаря которой один прав, а другой неправ: в таких случаях правы оба. Как свидетельствует Диоген Лаэртский, «он первый сказал, что о всякой вещи есть два мнения противоположных друг другу»<sup>9</sup>. Все зависит от угла зрения: нет и не может быть ничего ценного, справедливого и

прекрасного вне человека и человеческого общества. Наличие объективного знания вызывает сомнение, но зато несомненно то, что вместо него имеется множество «мнений», и все они равноценны: «Какими вещи являются мне, таковы они и суть для меня, а какими (они являются) тебе, таковы они для тебя»<sup>10</sup>. Противоречащие друг другу суждения, говорил Протагор, будут обладать равной убедительной силой. «Разве не бывает иногда, что при дуновении того же самого ветра один из нас зябнет, а другой нет? — вопрошает один из героев Платона. — В этом случае назовем ли мы ветер холодным или не холодным, или поверим Протагору, что для зябнувшего он холоден, а для не зябнувшего — не холоден?»<sup>11</sup>. Однако, столкнувшись с такой аргументацией, наблюдатель сразу же вынужден задаться вопросом: а как в таком случае быть с общеобязательными суждениями и мнениями, навязываемыми цивилизацией, в частности с правом и моралью? На чем они основываются? Протагор предлагал оригинальный ответ на этот вопрос. По его словам, *истинны те мнения, которые полезны*. Это фиксирует Платон: «Итак, добро есть то, что полезно людям? — Точно так, клянусь Зевсом, отвечал Протагор»<sup>12</sup>. Поскольку такая позиция, несомненно, подрывала господствующие в обществе правила, софисты оказывались в ситуации неизбежного конфликта с афинской демократией. Пока просто обратим внимание на эту констатацию: она пригодится нам в дальнейшем.

В чем, интересно, причина этого конфликта? Дело в том, что, отрицая всякое знание, основанное не на мнении, софисты опровергали общепринятую социальную конвенцию и тем самым превращались в революционеров. «Там, где они появлялись, догматизм традиции был поколеблен. Догматизм держится на авторитете. Софисты же потребовали доказательства. Сами они могли сегодня доказать тезис, а завтра — антитезис. Это пробуждало мысль от догматической дремоты»<sup>13</sup>. Между тем демократия есть прежде всего конвенция, соблюдение процедуры, исключение произвола в широком смысле. Диалектика софистов, напротив, поощряла свободу суждения и стимулировала произвол, поскольку в итоге своих упражнений Сократ или Горгий, например, могли прийти к самым неожиданным выводам и, разумеется, к ниспровержению устоявшихся истин. В целом же мы вполне можем согласиться с советским философом Феохарием Кессиди: «Новые уче-

ния, будившие мысль и укреплявшие авторитет знания, наносили вместе с тем серьезный удар по правовым и политическим устоям общества, подрывали традиционные верования народа, его нравственные ориентиры и ценностные установки»<sup>14</sup>. Софисты, как сказали бы сегодня, разрушали «духовные скрепы» полисного общества. Именно это делал, например, Протагор, обвиненный в нечестивости из-за того, что весьма уклончиво отвечал на вопрос о существовании богов: «О богах я не могу знать ни того, что они существуют, ни того, что их нет»<sup>15</sup>. Вторил ему и учившийся у Сократа софист Критий, который «принадлежал к числу безбожников, поскольку он говорил, что бога выдумали древние законодатели, (приписав ему роль) какого-то надзирателя за хорошими и дурными поступками (людей) для того, чтобы никто тайно не обижал ближнего, боясь наказания от богов»<sup>16</sup>.

Греческий полис строился на постоянном и вечном воспроизведении одного и того же, на повторении, на традиции: он нуждался в почитании богов, санкционировавших своим бессмертием это повторение. Софисты, однако, все неизменное, постоянное, устойчивое в социально-политической жизни объявляли фикцией. Среди прочего сомнительной им представлялась и социальная стратификация общества: софист Ликофрон, например, бывший одновременно тираном (правителем) города Феры, учил, что «блеск знатности в противоположность другим благам есть нечто такое, что вовсе ни в чем не проявляется, уважение к знатности основывается на одном пустом слове»<sup>17</sup>. Понятно, что подобными рассуждениями социальные иерархии превращались в ничто. «Конструкция учения Протагора несложна, — комментирует позицию одного из виднейших софистов советский историк античной философии Алексей Богомолов. — Если вещи постоянно изменяются и в то же время доступны нашему пониманию только в этих изменениях, то подлинной формой их существования является *относительность*»<sup>18</sup>. Вечных человеческих установлений, говорили софисты, не бывает, как ни старайтесь; они смеялись над политиками и над их серьезностью. Горгий утверждал, что «серьезность противников следует убивать шуткой»<sup>19</sup>. Может ли политическая истина быть незыблемой, если людей, при наличии известного навыка, можно убедить в чем угодно? Горгий, например, считал, что «умение убеждать много выше

всех искусств, так как оно делает всех своими рабами по доброй воле, а не по принуждению»<sup>20</sup>.

В конечном счете смысл конфликта софистики с полисной демократией сводился к тому, что ее последователи пытались продвигать и пропагандировать индивидуальное начало, субъективность, в абсолютно неприспособленной для этого среде. Провоцируя людей к размышлениям над тем, что обычно предметом рефлексии не являлось и не могло быть, они превозносили личное познавательное усилие, дерзновение мыслить. «Индивид почувствовал себя уже не просто членом своего “цеха”, а самостоятельным лицом и осознал, что все, прежде принимавшееся им на веру, должно быть подвергнуто критике, — справедливо отмечает российский философ Пиама Гайденко. — Субъектом же критики и последним основанием всякой достоверности он стал теперь считать самого себя как индивида. Вот это выделение индивида как самостоятельной реальности и было той почвой, на которой только и могла появиться софистика»<sup>21</sup>. В свою очередь, опираясь на эту площадку, можно было атаковать и само полисное устройство, включая присущие ему зажатость, приниженность, второстепенность человеческой личности.

### *Полис защищается*

Разумеется, полисная система пыталась защищаться; именно поэтому афинская демократия подвергла Протагора, который, между прочим, начинал в качестве носильщика дров, то есть был выходцем из самых низов, судебному преследованию, была сожжена его книга «О богах» (до нас дошли только разрозненные фрагменты), а Сократ вообще был предан казни. Была, кстати, и еще одна проблема: ни одна партия в Афинах не могла взять верх, не апеллируя к «отеческим законам» и «строю отцов»; это, разумеется, мешало всяким попыткам рационально исследовать общественное устройство<sup>22</sup>. Кроме того, исторический момент, который софисты избрали для своей проповеди, был не слишком удачным. Вот как пишет об этом выдающийся эллинист Михаил Гаспаров: «Когда софисты съезжались в Афины, они думали: народу будет приятно слушать их речи о том, что незыблемых законов нет, все — дело уговора, любой закон можно и ввести, и отменить. Оказа-

лось — нет. ...Пока афинская беднота шла к власти, ей хотелось, чтобы все мешавшие этому законы можно было отменить. Когда она достигла власти, ей уже хотелось, чтобы все оставшиеся полезными для нее законы были вечными и неизменными. Философы рассуждали слишком последовательно и этим были опасны. Может быть, чем меньше рассуждать, тем лучше? Не объявить ли мысль государственным преступлением?»<sup>23</sup>.

Впрочем, такое отношение властей не препятствовало софистам считать свою работу общественно полезной, то есть видеть ее именно такой, какой она на самом деле и была. В платоновском диалоге «Протагор» есть следующий фрагмент: «Правильно ли я понимаю тебя, [Протагор]? Ты, кажется мне, говоришь о политике и обещаешь сделать своих учеников добрыми гражданами. Вот именно, Сократ, сказал он, это самое обещание я и даю»<sup>24</sup>. Причем апологетам полисной системы «перестроечное» рвение софистов казалось особенно опасным в ситуации, когда «всякий гражданин имел право подвергать критике должностных лиц и существующие порядки, мог представить на обсуждение народного собрания проект нового закона и возбудить вопрос об отмене существующего или устаревшего»<sup>25</sup>. По мере того как конфликт между полисной демократией и философским свободомыслием обострялся, позиции софистов становились все более радикальными. Так, Критий, один из «младших» софистов, прославился уже не сомнениями в демократическом устройстве, но полным его неприятием. Энергично поддерживая спартанскую управленческую систему, он вошел в число вдохновляемых Спартой «тридцати тиранов», руководивших Афинами после проигрыша ими Пелопонесской войны в 404–403 годах. Ксенофонт рассказывает, что этот человек «был слишком склонен производить массовые казни своих политических противников»<sup>26</sup>, а когда он умер, «на памятнике поставили Олигархию, держащую факел и поджигающую Демократию, и сделали следующую надпись: “Это памятник доблестных мужей, которые короткое время смиряли своеволие проклятого афинского народа”»<sup>27</sup>. Таким образом, софистика как политическое течение разлагалась одновременно с афинским народовластием, подтверждением чему, кстати, стала и судьба Сократа.

Здесь уместно сделать небольшое отступление, касающееся термина. В античности, как свидетельствуют источники, он не был

бренным: Геродот, например, называет софистами законодателя Солона и математика-мистика Пифагора, а другие современники именовали так же Сократа и Платона. Аристид, в частности, пишет, что слово «софист» «было именем, имевшим весьма общее значение», а бранный характер ему придал Платон — из-за того, что он «слишком презирал своих современников»<sup>28</sup>. Именно Платон в диалоге «Софист» называет этих бродячих мудрецов «наемными охотниками за богатыми юношами»<sup>29</sup>. Закреплению этой порицающей коннотации способствовал и историк Ксенофонт, согласно которому «продающих за деньги (свою) мудрость (каждому) желающему называют софистами, подобно тому как торгующих своим телом называют блудниками»<sup>30</sup>. Поносил софистов и Аристотель, видевший в них людей, «умеющих наживать деньги от кажущейся, не подлинной мудрости»<sup>31</sup>, и активно критиковавший этическую доктрину Сократа. Кстати, стоит обратить внимание на то, что все эти критики софистов — представители аристократической прослойки. Более того, Платон может быть зол на Протагора и потому, что некоторые современники обвиняли его в плагиате работ последнего<sup>32</sup>. Именно враги и соперники софистов из числа аристократов повинны в том, что с середины V века слово «софист» приобрело одиозный оттенок. Основанием же этой пропаганды Богомоллов называет «свойственную рабовладельческому обществу неприязнь к людям, зарабатывающим на жизнь трудом»<sup>33</sup>. Иными словами, доставшаяся нам оценка софистики базируется на очевидной социально-классовой предвзятости.

Очень показательное отношение софистов к законодательству. Их завораживала антитеза «природы» и «искусства»: природные вещи, появляющиеся сами собой (*physis*), противопоставлялись ими вещам, которые созданы людьми (*nomos*). Платон описывает софистическую концепцию государства так: «В государственном управлении, утверждают эти люди, лишь незначительная какая-то часть причастна природе, большая же часть — искусству. Стало быть, и всякое законодательство обусловлено будто бы не природой, но искусством; вот почему его положения и далеки от истины» (Платон, *Законы*, X, 889d). Законы всегда противоречат человеческой природе, и из-за этого их так трудно соблюдать. Софист Антифонт по данному поводу дает следующую рекомендацию: «Человек будет извлекать для себя наиболее пользы, если он в



присутствии свидетелей станет соблюдать законы, высоко их чтя, оставаясь же наедине без свидетелей, будет следовать законам природы. Ибо предписания законов произвольны (искусственны), веления же природы необходимы. ...Многие предписания, признаваемые справедливыми по закону, враждебны природе человека»<sup>34</sup>. Опираясь как раз на эту логику, многие софисты критически воспринимали демократию, видя в ней явление, не во всем соответствующее природе. Они испытывали ту же тревогу, которая спустя тысячелетия мучила Фридриха Ницше и многих других умных людей: демократия открывает дорогу посредственности, поскольку она не признает природного неравенства человеческих особей, отрицает то, что один рождается талантливым, а другой бездарным. «Плохо, если какой-нибудь глупец считается умным», — говорил ненавидевший демократию софист Критий<sup>35</sup>. Более того, у народо-властия еще один порок: оно открывает дорогу наихудшим. Развивая эту тему, софист Калликл утверждал, что законы навязываются слабыми, которые всегда составляют большинство: «Стараясь запугать более сильных, тех, кто способен над ними возвыситься, страшась этого возвышения, они утверждают, что быть выше остальных постыдно и несправедливо, что в этом как раз и состоит несправедливость — в стремлении подняться выше прочих» (Платон, *Горгий*, 483с). Впрочем, независимо от того, как мы будем трактовать справедливость — как равенство или как неравенство, — один вывод напрашивается однозначно: раз законы искусственны, то, следовательно, их можно менять. Согласно софисту Фрасимаху, «во всех государствах справедливостью считается одно и то же, а именно то, что пригодно существующей власти» (Платон, *Государство*, I, 338е). Соответственно, всякое социальное знание относительно. В целом же антитеза «природы» и «искусства», «рукотворного» и «нерукотворного» послужила софистам для «обоснования изменчивости общественных институтов, а следовательно, и правомерности изменений в обществе, не освящаемом более апелляцией к богам и “природе”»<sup>36</sup>. Это обстоятельство позволяло некоторым специалистам провозглашать софистов родоначальниками договорной теории происхождения государства<sup>37</sup>.

Интересно, что в настоящее время софистов и Сократа сравнивают с мыслителями французского Просвещения — движения, которое выступало с требованием освобождения от традиции, пре-

вратившейся в предрассудок и суеверие. Поскольку его программой была свобода во всех сферах, провозглашаемая от имени разума, такой подход не лишен оснований. «Софистика истребляла все непосредственное, воевала против всего того, что жило в сознании людей без удостоверения его законности, — пишет, обосновывая его, Гайденко. — Отныне право на жительство имело только такое содержание, которое было допущено в сознание самим этим сознанием; все же, что проникло в него не этим законным путем, а через какие-то неконтролируемые сознанием каналы, то есть то, что было усвоено бессознательно, должно быть исторгнуто как недостоверное, неистинное, а потом, может быть, частично и впущено назад — после проверки. В этом состоял радикальный рационализм софистики, который роднит ее с новоевропейским Просвещением»<sup>38</sup>. Действительно, в каком-то смысле Протагора можно считать духовным родственником Вольтера.

Однако, несмотря на общую правоту подобных суждений, необходимо все-таки сделать принципиальное уточнение, касающееся особенной роли софистики как общественного движения. В античной Греции просвещение, как ни прискорбно, могло быть достоянием лишь узкого круга лиц, способных платить за обучение у учителей-софистов. Перед самим же просветителем открывалась невеселая альтернатива: или ставить себя в подчинение тому, кто платит, или оставаться свободным, обрекая себя на нищенство. Однажды, по рассказу Ксенофонта, один из видных софистов, желая отнять у Сократа его учеников, обратился к нему со следующей речью, весьма примечательной в интересующем нас контексте. «Сократ, я был такого мнения, что лица, занимающиеся философией, должны бы более или менее пользоваться благополучием; между тем я нахожу, что ты от философии получаешь совершенно противоположное, — заявил этот платный учитель мудрости. — Ты живешь так, что подобным образом не стал бы жить ни один раб у своего господина, пищу и питье ты употребляешь бедные, а одежду носишь не только бедную, но одну и ту же и летом, и зимой; всегда ты без обуви и без хитона. Денег ты тоже не берешь, тогда как деньги доставляют удовольствие получателю, и тому, кто их имеет, дают возможность жить более или менее независимо и приятно. Таким образом, если ты, подобно тому как учителя прочих предметов делают своих учеников подражателями, так же

настроишь и своих учеников, знай, что ты учитель злополучия»<sup>39</sup>. Обнаруживаемая здесь коллизия очень показательна; отсюда, собственно, и рождается причудливое сплетение противоречий социального существования греческих просветителей, запечатленное и их философией. Да, античное просвещение выращивалось демократией, но пользоваться услугами платного учителя мудрости (просветителя) могли только имущие — плутократы и аристократы — злейшие враги демократии. А значит, античное Просвещение, в отличие от Просвещения французского, подрывало демократию с ее принципом равенства<sup>40</sup>.

Впрочем, это печальное обстоятельство все-таки не мешало ему оставаться Просвещением. Об этом прекрасно высказался Лосев: «История безжалостна: когда истина держится отсутствием ее критики, а мораль и быт только привычкой, то конец и этой истине, и этому быту. Тут всегда ищете софистов, которые, разрушая старое, создают, во всяком случае, нечто новое — перевод этой истины и этого быта на язык самосознания. Так было в XVIII веке в Европе, так было и в Древней Греции к концу V века. И там и здесь если кто не возражал против старой жизни, то разве только по отсутствию достаточной образованности, ибо и там и здесь образованность была синонимом разрушения»<sup>41</sup>. А уж за деньги ли она разрушала или бесплатно — это, по-видимому, вопрос второй.

### *Самоубийство Сократа*

По словам Богомолова, «трудно провести четкую грань между софистами, с одной стороны, Сократом и сократиками — с другой»<sup>42</sup>. Действительно, для историков философии безусловным остается то, что это элементы одной и той же традиции, между которыми сходства гораздо больше, чем различия. Лосев, например, говорит о том, что и те, и другие представляли философию рассудочного характера, противостоящую прежним интуитивным догадкам натурфилософов Милетской школы\*, причем отрица-

---

\* Милетская школа — первая философская школа, созданная Фалесом в Милете, греческой колонии в Малой Азии в 1-й половине VI века до н.э.

тельная дискурсия Протагора и Горгия в ней дополнялась положительной дискурсией Сократа: «Лучше говорить не о субъективности софистов и Сократа, но о дискурсивном характере их философии, противопоставляя рассудочную дискурсию как прежним, интуитивно-описательным построениям, так и последующим, ноуменально-объяснительным теориям». С учетом этого генетического сходства, продолжает Лосев, вовсе не удивительно, что «в [последующих] сократовских школах уже совсем невозможно отделить софистическое от сократовского»<sup>43</sup>.

Хотя Сократ был тесно связан с софистическим движением, полностью отождествлять их тоже не стоит. Действительно, и софисты, и Сократ считали главным предметом философского анализа человека и только человека. Но Сократ, в отличие от софистов, был убежден, что все-таки есть нечто, объединяющее всех людей, несмотря на различия между ними. Это общее может быть выражено единым понятием, или общей идеей. То есть, по мнению Сократа, все-таки, вопреки софистам, существуют универсальные для всех представления о добродетели, справедливости, разумности. Заявляя об этом, он пытался восстановить более или менее твердую почву, на которой могла бы базироваться человеческая жизнь. Британский историк Пол Джонсон называет Сократа «консервативным радикалом», противопоставляя его «радикальному консерватору» Платону<sup>44</sup>. По его словам, Сократ «был консервативен в том смысле, что уважал древние традиции, касающиеся богов и героев, которые почитались публикой, ибо никак не хотел лишить простых людей главных жизнеутверждающих истин сугубо из-за глупой тяги к развенчанию устаревших мифов»<sup>45</sup>. Можно ли будет жить в мире, где торжествует полнейший субъективизм оценок и мнений? Сократу это кажется сомнительным. Но можно ли обрести некую финальную истину, навек успокаивающую человека и задающую ориентиры? В этом Сократ-радикал, в отличие от своего ученика Платона, тоже не уверен. В чем он не сомневается, так это в том, что правильные мысли и правильные поступки нужно неустанно пытаться объединять друг с другом — и тогда к человеку вернется целостность.

Тем не менее утверждения о том, что Сократ «восстал против софистов»<sup>46</sup>, едва ли основательны. Да, он повсюду пытается защищать общеобязательность нравственных понятий и этических

норм, но решающая роль человеческого разума в их провозглашении и трактовке, на которой настаивали все софисты, не вызывает у него ни малейших сомнений. Разумеется, Сократ не столь агрессивен, как другие представители той же школы: если прочие софисты принуждали людей к скепсису, откровенно и жестко манипулируя ими, то он, в ходе своих разговоров, лишь мягко и скрытно подводит собеседников к сомнению: люди неизменно уходят от него обескураженными, хотя, вероятно, и не такими шокированными, как после вечера в компании Горгия. Выдающиеся софисты отнюдь не были для него врагами, он высоко ценил их, и как раз по этой причине учителя-софисты чаще представителей всех прочих профессиональных групп выступали его партнерами в поисках истины. И если учесть сложившееся между ними разделение интеллектуального труда, то это вовсе не удивительно: софистика была призвана расчистить поле человеческого мышления, выкорчевать предубеждения и предрассудки, позволяя тем самым Сократу сделать следующий шаг — подвести под расшатанный субъективизм и релятивизм фундамент человеческого познания новое, универсалистское, но более крепкое, нежели прежде, основание. Вот как пишет об этом Гайденко: «Софисты волей-неволей прокладывали путь к новой форме всеобщности — той, которую пытался найти ученик софистов — Сократ: они прокладывали путь к обретению такого знания, которое хотя и было бы опосредовано субъективностью индивида, но не сводилось бы к ней. Именно деятельность софистов, релятивизировавшая все предшествующее знание, положила начало поискам новых форм достоверности знания — таких, которые могли бы устоять перед судом критического сознания»<sup>47</sup>.

Сократ все время находится в поиске, он не может успокоиться; алгоритмы его жизни не вписываются в присущие античности представления о цикличности времени, вечном воспроизведении одного и того же. Социальные структуры его эпохи в принципе предлагали свои ответы на мучившие Сократа вопросы: надо знать свое место, чутко относиться к общественному мнению, подчиняться правилам, которые устанавливает полис, — этого вполне достаточно для добродетельной жизни. С необходимостью поддерживать социальное единство соглашались даже революционеры-софисты, готовые ради этого умерить критический пафос своих

речей и писаний. О рациональности подобных установлений говорит, в частности, упоминавшийся выше Антифонт, современник Сократа. «Повсюду в Греции установлен закон, чтобы граждане давали клятву, что они будут пребывать в единомыслии, — пишет он. — И повсюду дают эту клятву. Ведь если граждане пребывают в повиновении законам, то государства бывают сильнейшими и богатейшими; напротив, без единомыслия ни государство не может хорошо управляться, ни дом находиться в хорошем состоянии»<sup>48</sup>. Но Сократ, которого такая логика не убеждает, не может уговориться: он бродит по афинским улицам и пристает к людям с разговорами, в ходе которых доказывает им, что мир не так прост, как кажется на первый взгляд. Софистическое искусство диалога, как и отстаиваемый софистами принцип радикального сомнения, доводятся им до крайности: его рот не закрывается, а общение с собеседником неизменно превращается в публичное представление, ниспровергающее устоявшиеся мнения. Причем Сократ занимается этим сугубо из любви к искусству: сварливая жена, родившая ему сыновей, которыми он не очень интересовался, вечно попрекает его тем, что он не берет денег за свои труды по обнаружению истины. Между тем, по сообщению Ксенофонта, «в таком бескорыстии он видел заботу о свободе; а кто берет плату за свои беседы, тех он презрительно называл продавцами самих себя в рабство, так как они обязаны разговаривать с теми, с кого берут плату» (Ксенофонт, *Воспоминания о Сократе*, I 2, 6).

Софисты много писали, хотя нам, после погрома, учиненного в античном наследии первыми христианами, почти ничего из этого не досталось<sup>49</sup>, мы знаем об их книгах хотя бы по названиям. Сократ же не оставил письменных трудов, и это примечательный факт; орудие его философии — диалог, непосредственный контакт с собеседником, совместный поиск истины. «Сократ говорит, что письменное сочинение не только не может воспроизвести настоящего диалога и заменить его, но даже становится преградой на пути общения людей: ведь книгу не спросишь, как спрашиваешь живого человека, а если и спросишь, то она всегда отвечает “одно и то же”»<sup>50</sup>. Главное в сократическом диалоге то, что истина в нем всегда проблематична, несмотря на ее кажущуюся очевидность; неизменно требуются поиск и усилие. Как жаль, сокрушается Сократ, обнимающий своего собеседника в одном из платоновских

диалогов, что знания не переливаются из одной головы в другую! Между прочим, в этом тотальном торжестве устной речи тоже можно усмотреть очередное софистическое покушение на конвенциональный порядок вещей: буква и письмо фиксируют устойчивые общественные соглашения, формализуют их и увековечивают, но Сократу, как и некоторым софистам, нерушимость конвенции немила: устная речь для них есть свобода, письменное слово — неволя. Сократические диалоги доводят эту убежденность до крайней степени.

В отличие от софистов, Сократу кажется неловким представляться «учителем мудрости», которому все известно. «Единственное, на что он претендовал, — обучение искусству ведения диалога, при котором собеседник, отвечая на заданные вопросы, высказывал суждения, обнаруживая свои знания или, напротив, свое неведение»<sup>51</sup>. С собеседниками Сократ подчас обходится плохо, он ругает их, если они слишком много о себе мнят; но иногда он их и поощряет — если они искренне тянутся к истине. Помогая собеседнику разрешиться от бремени мыслей, Сократ не делает конечных выводов, обращенных к практике: его собеседник должен самостоятельно разбираться с этим. Сократический разговор никогда не заканчивается чем-то определенным; в этом смысле он вообще есть великая метафора интеллектуального поиска, продолжающегося для мыслящего человека всю жизнь и никогда не доходящего до конца. Но зато подобная «Болтовня» с большой буквы делает людей духовно возбужденными и интеллектуально непоседливыми: преобразуя свои мысли, они вслед за этим обретают склонность менять и свои жизни — нормализуя перемены и санкционируя их. Именно это позволило Сократу в своей судебной речи уподобить себя оводу, вечно покусывающему тучного и облепившегося коня афинской демократии.

Учитывая подобные жизненные установки, неудивительно, что у Сократа, как и у многих софистов, постоянно возникали проблемы с законом и властями. Более того, по мере того как афинская политическая система под гнетом неудач злополучной Пелопонесской войны ветшала, она становилась все более нетерпимой к любой критике. Сократ, кстати, был далеко не первым и не единственным в ряду тех, кто в ту закатную эпоху подвергся гонениям за свою разговорчивость. «Приступая к демократической

жизни, Афины были необычайно толерантными, но со временем свежая мысль начала пользоваться здесь все более дурной репутацией, — пишет британский историк античности Беттани Хьюз в своей замечательной книге о сократической эпохе. — Примерно с 415 года до н.э. посрамленные своими военными поражениями и смущаемые чрезмерной гибкостью своей политической системы афиняне начали давить свободную мысль. Гибель Сократа, иначе говоря, увенчала полтора десятилетия интеллектуальных и политических репрессий, проводимых полисом. Причем не стоит забывать, что Сократ стал лишь самой известной их жертвой: помимо него были десятки или даже сотни других, чьи имена не сохранились в исторических хрониках»<sup>52</sup>. Удивительным образом на семь десятилетий, отведенных Сократу на земле, пришелся и расцвет демократических Афин; великий софист и его любимый полис и рождались, и умирали вместе.

В 399 году против Сократа было выдвинуто обвинение, в котором говорилось: «Сократ обвиняется в том, что он не признает богов, которых признает город, и вводит других, новых богов. Обвиняется он и в развращении молодежи. Требуемое наказание — смерть». Богохульство, приписываемое Сократу, имело политическую подоплеку: он не раз выступал против эксцессов непосредственной демократии, а именно критиковал выбор должностных лиц посредством жребия, в то время как в Афинах, да и в других полисах, «система замещения должностей по жребию рассматривалась как волеизъявление богов»<sup>53</sup>. По свидетельству Ксенофонта, «он говорил, что глупо должностных лиц в государстве выбирать посредством бобов, тогда как никто не хочет иметь выбранного бобами рулевого, плотника, флейтиста или исполняющего другую подобную работу, ошибки в которой приносят гораздо меньше вреда, чем ошибки в государственной деятельности» (Ксенофонт, *Воспоминания о Сократе*, I 2, 9). Но Сократа, по-видимому, беспокоило не только и не столько это: есть основания полагать, что он мог усматривать в подобной процедуре сущностную и фундаментальную угрозу народовластию, поскольку методом жребия властные полномочия теоретически способны достаться людям, готовым принципиально упразднить любые выборные начала. Здесь уместно напомнить, что Афины, привлекая знаменитого философа к суду, были полисом, который незадолго до того, в 404–403



годах до н.э., пережил ужасную «тиранию тридцати», навязанную победителями-спартанцами, но опиравшуюся при этом на народный мандат. Новый режим продержался всего год, но при нем каждый месяц в ходе бессудных расправ погибали (или «пропадали») около сотни афинян. Для истощенного бесславной и долгой войной города 1000–1500 репрессированных составляли колоссальный урон: ведь за время Пелопонесской войны и сопровождавших ее внутренних смут население Афин (не считая рабов) и так сократилось со 100 тысяч до 60 тысяч, причем мужчины составляли всего 30 тысяч человек<sup>54</sup>.

Демократическая легитимация коллаборационистов, опиравшихся на мечи и копья Спарты и ненавидевших демократию как таковую — вспомним хотя бы неистового Крития, — не могла не ставить под вопрос сущностные особенности афинского народовластия. Сама практика убеждала думающих граждан полиса в том, что правление, в котором торжествует случай, неустойчиво и беззащитно. То обстоятельство, что у Сократа вполне могли быть подобные мысли, подтверждается рассуждениями анонимного автора трактата «Двоякие речи», написанного либо незадолго до принятия им чаши с цикутой (растительный яд), либо сразу же после него. Неизвестный софист, явный последователь Протагора, полемизируя с апологетами жребия в политике, пишет следующее: «Они говорят, что (то, что они предлагают) было бы и хорошо, и очень демократично. Я же считаю это менее всего демократичным. Ибо в государствах есть люди, которые ненавидят демократию, и если бы случайно жребий пал на них, то они погубили бы демократию. Напротив, нужно, чтобы народ сам смотрел и выбирал всех преданных ему: способных на должности стратегов и других на должности блюстителей законов и так далее»<sup>55</sup>. В глазах Сократа, разделявшего, по-видимому, убеждение в том, что демократия плоха, но все остальное еще хуже, подобные резоны могли быть очень существенными.

В итоге мыслитель предстал перед судом, причем до нас в изложении Платона дошла его защитительная речь. Суд не принял во внимание доводы Сократа и приговорил его к казни. В принципе его преступления были не слишком тяжкими, и если бы Сократ попросил о прощении, то остался бы в живых. «В практике судопроизводства греческих полисов было принято, чтобы обвиняемый

после признания его виновным сам предлагал себе меру наказания, которую заслуживает в собственных глазах, — пишет Кессиди. — Это право, предоставляемое подсудимому, не будучи формально апелляцией, давало возможность смягчить наказание. Оно свидетельствует о гуманности судопроизводства афинян. Суд же присяжных выбирал между (предложенными обвинителем и обвиняемым) мерами. Третий вариант исключался»<sup>56</sup>. Сократ, однако, оскорбил судей, предложив им не покарать, а поощрить его как «человека заслуженного, но бедного и нуждающегося в досуге для назидания своих сограждан» — назначив ему регулярный обед за общественный счет. Предложение выглядело как целенаправленная провокация: Сократ как будто специально обострял и без того непростую ситуацию. Судьи, первоначально настроенные более или менее благодушно, восприняли идею мыслителя как страшную дерзость: его обрekli на казнь.

Надо сказать, что на излете афинского народовластия и во многом благодаря «тридцати тиранам» цикута стала для городских властей очень распространенным методом завершения человеческой жизни. Однако доступен он был не всем: дело в том, что законы Афин требовали от осужденного оплатить собственную казнь, а это было по карману только богатым или благополучным людям. В отношении же неимущих применялись иные, менее эстетичные и более мучительные способы казни. Впрочем, Сократ, вопреки видимости и вечному недовольству его супруги, отнюдь не был безденежным человеком, причем об этом говорит не только выбранный им дорогостоящий вариант смерти. Еще в препирательствах с судьями, отклонившими дерзкую идею мыслителя об обеде за счет городской казны, философ предложил альтернативу: он заявил о готовности выплатить Афинам внушительный штраф, сумма которого была сопоставима с заработком среднего афинянина за девять лет. Предложение отклонили, но оно тем не менее прозвучало и было зафиксировано — несомненно, обогатив наши представления о Сократе.

Как правило, смертный приговор в Афинах приводился в исполнение незамедлительно, но Сократу выпала месячная отсрочка: полис переживал религиозный период, в течение которого казни не исполнялись. Это позволило сторонникам Сократа подготовить его побег, от которого, однако, он наотрез отказался. Специалисты до

сих пор безысходно спорят о том, почему он так поступил, предпочтя добровольно принять чашу с цикутой. «В нем чувствуется что-то очень непростое, очень извилистое; в сущности, он до сих пор остался непонятым, как непонятна его казнь, производящая такое впечатление, что не афиняне его казнили, а сам он заставил их себя казнить», — пишет Лосев<sup>57</sup>. Некоторые считают этот шаг первым в истории актом гражданского неповиновения. По-видимому, всей правды мы никогда не узнаем, но то, что Сократ оставил нам весьма запоминающийся урок того, как гражданину надо держаться под натиском государства, — это не вызывает никаких сомнений.

## Глава 4

### «Не превращать жизнь в Ад»: Никколо Макиавелли как радикальный демократ

Исследуя природу политической власти, Никколо Макиавелли обратил внимание на особую группу политиков, которым власть достается без усилий — просто так, по чистому случаю. Такие люди, лишенные, как правило, выдающихся талантов и ставшие государями исключительно милостью судьбы, находятся на особом положении. «Как бы перелетев весь путь к цели, они сталкиваются с множеством трудностей впоследствии, — говорит он. — В этих случаях государи всецело зависят от воли и фортуны тех, кому обязаны властью, то есть от двух сил крайне непостоянных и неприхотливых; удержаться же у власти они не могут и не умеют. Не умеют оттого, что человеку без особых дарований и доблести, прожившему всю жизнь в скромном звании, нигде научиться повелевать; не могут оттого, что не имеют союзников и надежной опоры» (*Государь*, VII)<sup>1</sup>. Впрочем, среди этих «невесть откуда взявшихся властителей» (формулировка автора) встречаются и исключения: некоторые из них, несмотря на случайный характер своего возвышения, все-таки «умеют не упустить того, что фортуна сама вложила им в руки», — и тогда задерживаются у власти на многие годы, а то и на десятилетия.

#### «Новые государства» и их государи

Возвышение случайных людей стало одним из симптомов той эпохи, в которую жил Макиавелли. Подобно нынешним временам, это были годы турбулентности, годы переворотов и сдвигов, ставивших под сомнение традиционные формы легитимности. В работах великого итальянца много говорится о «новых государях» и

«новых государствах», поскольку на рубеже XV и XVI веков, когда он размышлял о природе власти и устройстве государства, традиционная ткань европейской политики начала медленно расплываться, а кое-где и стремительно рваться. «Новые государства» — это те, которых не было прежде, которые выкраиваются из обломков старой политической карты. Вчера они отсутствовали, но сегодня они уже появились, и их властителям приходится объяснять миру, почему и как это произошло: иначе говоря, они нуждаются в нетипичной и нетрадиционной легитимации. Причем от властителей в новой диспозиции зависит очень и очень много: ведь на народ надеяться — что на песке строить, повторяет Макиавелли старую поговорку (*Государь*, IX). Итальянцы эпохи Возрождения воспринимали государство как произведение искусства, где государь должен быть архитектором и каменщиком одновременно. Его государство не унаследовано, правителю нужно воздвигнуть его, а для этого необходима твердая почва под ногами<sup>2</sup>. Вместе с тем работать в абсолютном одиночестве новый правитель не может: так или иначе ему постоянно приходится апеллировать к тем людям, которыми они управляет — к народу.

В итоге в «новых» государствах народ обычно привлекают к принятию решений. Макиавелли, однако, заботит то, что с этим связаны определенные издержки. Скажем, нет никаких оснований думать, будто случайные люди у власти — это исключительно те, кто пришел к высоким постам только через злодеяния или милости судьбы<sup>3</sup>; Макиавелли намекает, что способ всенародного избрания тоже поощряет проходимцев, поскольку для победы в голосовании требуются «не собственно доблесть или удача, но скорее удачливая хитрость» (*Государь*, IX). Демократия потворствует хитрецам, и это правда: демократическая практика на протяжении пятисот лет, отделяющих нас от эпохи Макиавелли, многократно доказывала это. В приспособлении к народовластию, по наблюдению Макиавелли, политическим лидерам очень помогают некоторые особые умения, которые в состоянии освоить даже посредственный политик. Главным в этом ряду, как ни банально, оказывается искусство казаться не тем, чем ты являешься на самом деле. «Государю нет необходимости обладать... добродетелями, но есть прямая необходимость выглядеть обладающим ими. Иначе говоря, надо являться в глазах людей *сострадательным, верным слову*,

*милостивым, искренним, благочестивым* (курсив мой. — А.З.) — и быть таковым в самом деле, но внутренне надо сохранить готовность проявить и противоположные качества, если это окажется необходимо. ...Государь должен бдительно следить за тем, чтобы с языка его не сорвалось слова, не исполненного пяти названных добродетелей. Пусть тем, кто видит его и слышит, он предстает как само милосердие, верность, прямотушие, человечность и благочестие, особенно благочестие. Ибо люди большей частью судят по виду, так как увидеть дано всем, а потрогать руками — немногим» (*Государь*, XVIII). Все это было написано в эпоху, когда такой феномен общественной жизни, как СМИ, еще напрочь отсутствовал, но это не помешало итальянскому мыслителю предвидеть колоссальный эффект телевидения, одна из задач которого с приходом массовой политики заключается как раз в том, чтобы изображать отъявленных циников в виде смиренных агнцев. Именно оно предоставляет массовому потребителю, электорату упомянутую «возможность увидеть», но при этом число тех, кто общается с «демократическим» лидером напрямую, постоянно сокращается.

Это далеко не единственная претензия, предъявляемая Макиавелли демократическому устройству. Главная беда демократии в том, что «народное правление без труда превращается в разнузданность», и по этой причине его необходимо дополнять элементами, присущими монархическому и аристократическому режиму (*Рассуждения*, II)<sup>4</sup>. Объясняется это фатальное тяготение народо-властия к хаосу некачественной от рождения природой человека: разрабатывая политический дизайн «нового» государства, этот фактор никак нельзя упускать из виду. «Учредителю республики и создателю ее законов необходимо заведомо считать всех людей злыми и предполагать, что они всегда проявят злобность своей души, едва лишь им представится к тому удобный случай, — пишет Макиавелли. — Если же чья-нибудь злобность некоторое время не обнаруживается, то происходит это вследствие каких-то неясных причин, пониманию которых мешает отсутствие опыта; однако ее все равно обнаружит время, называемое отцом всякой истины» (*Рассуждения*, III). Подобно многим другим мыслителям, жившим после него — Монтескье, Руссо, Локку, отцам-основателям США, — Макиавелли убежден в том, что социальные коллективы нужно жестко контролировать, ибо человеческий матери-

ал ненадежен. Но делать это он рекомендует так, чтобы не страдала свобода. («Макиавелли повсюду употребляет слово “свобода” как обозначающее что-то драгоценное», — пишет Бертран Рассел<sup>5</sup>. Подхватывая этот тезис, британский мыслитель, либерал Исая Берлин добавляет: «Единственная свобода, которую он признает, — это свобода политическая, свобода от произвольного деспотичного правления, то есть республиканский строй»<sup>6</sup>.) И вот тут Макиавелли открывает для себя основной плюс демократии, компенсирующий ее многочисленные и бесспорные минусы: присущие ей противоречия благотворны, поскольку, имея возможность свободно проявлять свои политические устремления, противоборствующие общественные силы *уравновешивают друг друга*, гарантируя тем самым вольность граждан. В качестве примера он ссылается на историю Рима, заявляя, что постоянные распри между знатью и плебсом «были главной причиной сохранения в Риме свободы». «Все законы, принимавшиеся во имя свободы, порождались разногласиями между народом и грандами», — говорит он, подчеркивая созидательную роль противоречия, столкновения мнений, постоянного наличия оппозиции (*Рассуждения*, IV). Соответственно если таких разногласий нет, если они старательно маскируются и вуалируются, то будет приниматься законодательство, не имеющее со свободой ничего общего. Социальный конфликт, согласно этой логике, оказывается нормой, а не аномалией; ничего приятного в нем, разумеется, нет, но он гарантирует поступательное развитие общества в отличие от парадигмы «народного единства и национального согласия», вдохновляемой, как правило, желанием очередного диктатора всеми силами избежать раскола своей паствы и потери власти. Вновь обращаясь к римской истории, Макиавелли констатирует: «Следует примириться с враждой между народом и сенатом, приняв ее как неизбежное неудобство для достижения римского величия» (*Рассуждения*, VI). Кстати, такой подход очень раздражал современников: по замечанию британского философа, историка Квентина Скиннера, «идея Макиавелли шла вразрез с традицией республиканской мысли Флоренции, с представлением о том, что всякое несогласие должно изгоняться из общества как ведущее к расколу»<sup>7</sup>. «Хвалить разобщенность все равно что хвалить состояние больного человека», — возмущался среди прочих упоминае-

мый Скиннером видный итальянский мыслитель эпохи Высокого Возрождения Франческо Гвиччардини.

У демократии есть еще один плюс: ее главный выгодоприобретатель, а именно народ, никогда не заинтересован в узурпации власти и ликвидации свободы. «Если мы посмотрим на цели людей благородных и людей худородных, то, несомненно, обнаружим, что благородные изо всех сил стремятся к господству, а худородные желают лишь не быть поработченными и, следовательно, гораздо больше, чем гранды, любят свободную жизнь, имея меньше надежд, чем они, узурпировать общественную свободу. Поэтому естественно, что, когда охрана свободы вверена народу, он печется о ней больше и, не имея возможности сам узурпировать свободу, не позволяет этого и другим» (*Рассуждения*, V). Сказанное очень похоже на описание взаимоотношений между властью и гражданским обществом в нынешнем мире: власть по самой своей природе стремится к экспансии и завоеванию все большего политического пространства, в то время как гражданские организации, отнюдь не желая превратить себя в структуры власти и не интересуясь ее завоеванием, сдерживают и ограничивают притязания государства. Кстати, похвалами, расточаемыми народу как политическому актору, Макиавелли заслужил комплименты столь яркого сторонника народного суверенитета, как Жан-Жак Руссо. «Делая вид, что дает уроки королям, он преподавал великие уроки народам, — писал французский мыслитель. — “Государь” Макиавелли — это книга республиканцев. Сопоставление основных правил его книги о государе с принципами его же “Рассуждения” о Тите Ливии и его “Истории Флоренции” доказывает, что этот глубокий политик имел до сих пор лишь читателей поверхностных или развращенных»<sup>8</sup>.

### *Культ нового*

Уже в тех фрагментах, которые я упомянул, Макиавелли выглядит очень современным мыслителем. Это неудивительно, потому что в сфере политической философии именно с него начинается так называемое Новое время, отсчет которого принято вести с XVI столетия. Строго говоря, с приходом этой эпохи происходит мало такого, что можно было бы назвать совсем уж качественно новым: в основном это тенденции, оформившиеся уже в позднем



Средневековье, которое незаслуженно именуют веками мрака и тьмы. В ряду этих переходных тенденций, многократно отмечавшихся в литературе, я бы выделил две<sup>9</sup>.

Во-первых, цивилизованный мир переживает дальнейшее возвышение земной власти и ее централизацию. Основой этих процессов послужило учение «ангельского доктора» — теолога Фомы Аквинского, жившего в XIII веке, — о том, что человек в своей жизни реализует множество целей одновременно, а стремление к Богу лишь одна из таких целей. Бренные чаяния, с которыми надо мириться, проистекают из самой человеческой природы, ее надо принимать — и уважать государство, в рамках которого такие задачи реализуются. Игнорирование политического в силу его «недоброкачественности» и «бесполезности» для дела спасения, к которому на протяжении предшествующего тысячелетия призывали приверженцы Блаженного Августина, перестало быть актуальным. Макиавелли, который был образованным человеком, безусловно, знал о новейших тенденциях в католической мысли. Подхватив тезис об автономии государства и самостоятельности политики, он развил его светским образом, безмерно возвысив политическую власть и обосновав ее обособление от прочих сфер социальной жизни — прежде всего от религии. Прощание политики с религией, начатое фактически еще средневековыми мыслителями и подхваченное деятелями Возрождения, имело для европейской культуры фундаментальное значение<sup>10</sup>. Предоставив «сад небесный» самому себе, европейское общество смогло сосредоточиться на культивировании «сада земного». Это оказало самое позитивное воздействие на среду европейской политики: главными политическими акторами здесь становятся не *личности*, а *институты*. Кстати, так получилось не везде: в России, например, персонификация власти была и остается традицией, не изжитой до наших дней. Макиавелли, при всем его уважении к той роли, которую в политике играет личность, протестует против ее избыточного превознесения: скажем, считая императорскую власть важнейшим системообразующим институтом римской истории, он утверждает, что она пришла в упадок, как только стала *наследственной*, то есть когда первейшее место в ней заняли личности, а не принципы (*Рассуждения*, X). В нижеследующем рассуждении он не оставляет сомнений в том, что выдающийся лидер по-настоящему дее-

способен только тогда, когда он опирается на прочную институциональную почву: «Благо республики или царства состоит вовсе не в том, чтобы обладать государем, который мудро правил бы ими в течение всей жизни, а в том, чтобы иметь такого государя, который установил бы в них такие порядки, чтобы названное благо не исчезло с его смертью» (*Рассуждения*, XI).

Во-вторых, еще одним средневековым наследством, также размноженным Макиавелли, стало политическое оформление «народа» как воплощения божественной власти. Именно в конце Средних веков, а не позже, появляются первые варианты теории общественного договора. Заново открытое Фомой Аквинским античное учение о естественном праве становится одним из критериев ограничения государственной власти: если есть натуральные и изначальные нормы справедливости, то их не может попирать ни один государь, несмотря даже на божественную легитимацию монархического правления. Из такой логики рождается субъект как политический актер и одновременно начинается оформление идея равенства индивидов перед законом. Сочинения Макиавелли в данном смысле выступили своеобразным мостиком между поздними схоластами и Локком, Спинозой, французскими просветителями. Он неоднократно воздает народу должное — о том, что народ менее склонен узурпировать свободу, нежели богачи, уже говорилось выше. Но народ, как коллективное тело, добавляет мыслитель, к тому же мудрее и рассудительнее государей, а также отличается большим постоянством. Макиавелли пишет: «Не без причин голос народа сравнивается с гласом Божиим: в своих предсказаниях общественное мнение достигает таких поразительных результатов, что кажется, будто благодаря какой-то тайной способности народ ясно предвидит, что окажется для него добром, а что — злом. Лишь в самых редких случаях, выслушав речи двух ораторов, равно убедительные, но тянущие в разные стороны, народ не выносит наилучшего суждения и не способен понять того, о чем ему говорят» (*Рассуждения*, LVIII). Соответственно, коллективная воля менее подвержена промахам и просчетам, чем единоличное правление. Макиавелли продолжает свою мысль: «А если он (народ. — А.З.), как отмечалось, допускает ошибки, принимая решения излишне смелые, хотя и кажущиеся ему самому полезными, то ведь еще большие ошибки допускает государь, движимый своими страстя-

ми, каковые по силе много превосходят страсти народа. При избрании магистратов, например, народ делает несравнимо лучший выбор, нежели государь; народ ни за что не уговоришь, что было бы хорошо удостоить общественным почетом человека недостойного поведения, а государя уговорить в том можно без всякого труда» (там же). Более того, народное волеизъявление выступает более эффективным инструментом исправления ошибок, нежели воля диктатора или тирана: «Если же мы сопоставим необузданного государя с необузданным народом, то увидим, что и в этом случае народ допускает менее серьезные ошибки, для исправления которых необходимы более легкие средства. Ведь достаточно добродушному человеку поговорить с разнузданным и мятежным народом, и тот тут же опять встанет на правый путь. А с дурным государем поговорить некому — для избавления от него потребно железо» (там же).

В творчестве Макиавелли есть еще один аспект, который делает его удивительно актуальным. Это отношение к *политическим переменам*. Иммануил Валлерстайн сказал как-то, что впервые вопрос о законности, легитимности, нормальности политических перемен в европейской истории был поставлен Великой французской революцией — до этого перемены считались бедствием и аномалией<sup>11</sup>. Справедливости ради стоит отметить, что Макиавелли сделал то же самое на два с половиной столетия раньше французских революционеров. «Новые» государства, о которых он рассуждает, находятся в постоянном движении: их владыки обязаны соответствовать этой турбулентности, а создание новой государственной формы и попечение над нею обязывает их к неустанному ее обновлению и реформированию<sup>12</sup>. В свое время русский историк Николай Карамзин говорил: «Всякая новость в государственном порядке есть зло, к которому надо прибегать только в необходимости»<sup>13</sup>. С этим девизом русского консерватизма Макиавелли не согласился бы никогда, ибо, по его убеждению, государство — не застывшая форма, оно переживает бесконечные метаморфозы и трансформации. Да, новации нужно проводить деликатно, чтобы по возможности избегать шоков: «Надлежит стараться, чтобы в своих изменениях порядки сохраняли как можно больше от старого» (*Рассуждения*, XXVI). Но ключевое слово здесь не «старое» — таковым является слово «изменение». Человек, несмотря на все его

недостатки, для Макиавелли есть существо, постоянно выходящее за собственные границы и рамки, он по природе своей склонен к преодолению себя, как пространственному, заставляющему его осваивать все новые рубежи, так и временному, делающему его неусидчивым в настоящем и устремляющему его в будущее<sup>14</sup>. «Желания человеческие ненасытны, — пишет он, — и так как природа наделила человека способностью все мочь и ко всему стремиться, а фортуна позволяет ему достигать лишь немногого, то следствием сего оказывается постоянная духовная неудовлетворенность и пресыщенность людей тем, чем они владеют. Именно это заставляет их хулить современность, хвалить прошлое и жадно стремиться к будущему, даже тогда, когда у них нет для этого сколько-нибудь разумного основания» (*Рассуждения*, часть 2, вступление). Власть, которая считает, что она пришла навечно, а установленные ею порядки незыблемы, глубоко заблуждается и обязательно будет посрамлена. Заботы о вечном есть удел религии, а политические формы обязаны меняться. Да, всякая перестройка есть дело сложное и рискованное, но таково требование жизни. Вот что Макиавелли пишет о рисках, подстерегающих реформатора: «Нет дела, коего устройство было бы труднее, ведение опаснее, а успех сомнительнее, нежели замена старых порядков новыми. Кто бы ни выступал с подобным начинанием, его ожидает враждебность тех, кому выгодны старые порядки, и холодность тех, кому выгодны новые. Холодность же эта объясняется отчасти страхом перед противником, на чьей стороне законы; отчасти недоверчивостью людей, которые на самом деле не верят в новое, пока оно не закреплено продолжительным опытом». Соответственно, у реформатора, добивающегося нового порядка, два пути: он может либо упрасивать, либо обратиться к силе. Оценивая эту альтернативу, Макиавелли говорит: «В первом случае они обречены, во втором, то есть если они могут применить силу, им редко грозит неудача. Вот почему все вооруженные пророки побеждали, а все безоружные гибли» (*Государь*, VI).

Разумеется, применение силы в делах обновления общества влечет за собой опасности иного рода: в реформаторском рвении порой трудно остановиться, и государю, нарушившему устоявшийся закон один раз, хочется делать это снова и снова. Макиавелли предостерегает лидеров, стремящихся к радикальному и быстрому

переустройству своих государств: «Едва лишь устанавливается обыкновение ломать установленные порядки во имя блага, как тут же, прикрываясь благими намерениями, их начинают ломать во имя зла» (*Рассуждения*, XXXIV). Тем не менее застой, то промежуточное состояние, когда о реформах много говорят, но ничего для них не делают, еще хуже: «средние пути» и правители, которые «не умеют быть ни совсем дурными, ни совсем хорошими», по мнению Макиавелли, являются самыми губительными (*Рассуждения*, XXVI).

### *Мрачная личность*

О Макиавелли весьма часто говорят, что он был, выражаясь мягко, несколько мрачноват. Оценивая работу великого гражданина Флоренции, Исайя Берлин писал: «Сочинения Макиавелли, а особенно “Государь”, возмущали и возмущают человечество глубже и продолжительнее, чем какой-либо другой политический трактат»<sup>15</sup>. Но парадокс заключается в том, что Макиавелли вовсе не считал себя философом и ни на что особенно не претендовал: будучи прирожденным чиновником и администратором, он просто очень интересовался историей и ее политическими уроками. «Не умея рассуждать ни о шелкоткацком ремесле, ни о шелкопрядильном ремесле, ни о прибылях, ни об убытках... я решил рассуждать о государстве», — писал Макиавелли в одном из своих писем 1513 года<sup>16</sup>. Вот, кстати, краткая биографическая справка. Наш герой жил с 1469 по 1527 год. Флоренция, его родной город, была аристократической республикой, где политические права имели не более пяти тысяч человек. С середины 1430-х годов городом стало управлять семейство Медичи, а республиканские институты постепенно чахли. В 1494 году, однако, очередного Медичи отстранили от власти, и в городе появилась республика. Ключевой фигурой в ней стал предшественник деятелей Реформации, монах Джироламо Савонарола, сжигавший картины Боттичелли. Его тяга к крайностям, однако, привела к тому, что в 1498-м его самого сожгли на костре. После падения Савонаролы главой республики становится друг Макиавелли Пьетро Содерини, а сам он в 29 лет получает пост секретаря Совета десяти, ведающего военными и иностранными делами. Это звездная эпоха мыслителя.

В 1512 году республика рушится, возвращаются Медичи, а Макиавелли отправляют в ссылку. Именно там в 1512–1513 годах он пишет «Государя», стремясь доказать новым правителям, что он может быть полезен не только республике, но и возродившейся монархии. Но власть не реагирует на рукопись. И тогда появляется трактат «Рассуждения о первой декаде Тита Ливия», уже с инструкциями не монархам, а республиканцам<sup>17</sup>. Впрочем, конфликт между двумя произведениями надуман: Макиавелли вовсе не пытался разработать какой-то идеал, универсальный рецепт властвования, но был заинтересован в поиске наиболее подходящих форм правления для конкретных ситуаций: в одном случае хорошо одно, а в ином случае другое<sup>18</sup>. В 1526 году, в разгар международного кризиса, вызванного соперничеством Франции и Испании за доминирование над Италией, Макиавелли вновь призывают на службу: ему предстоит мобилизовать итальянские государства на odpor испанцам, побеждающим французов. Он терпит неудачу, испанцы берут верх, Медичи вновь повержены, во Флоренции опять республика, но Макиавелли больше не берут в правительство. Он умирает год спустя, в 1527-м, как принято считать, во многом от огорчения. Через пять лет «Государя» выходит в печатном виде, а еще через двадцать лет книга попадает в папский Индекс запрещенных книг, что гарантирует ей невероятный успех.

Непосредственное участие в практической политике было первым фактором, из которого проистекал пресловутый прагматизм Макиавелли. А вторым источником этого прагматизма стала его крайне пессимистическая оценка человеческой природы. Люди, полагает мыслитель, всегда злы, если только необходимость не вынуждает их быть добрыми. Поэтому сильная власть нужна еще и для того, чтобы держать в узде людские страсти. Хотя комментаторы много говорили о том, что творчество Макиавелли стало разрывом с классической традицией, флорентийский новатор поменял далеко не все. Подобно Платону, Аристотелю, Августину, Фоме, он тоже убежден, что общее благо выше и ценнее блага части<sup>19</sup>. Но при этом его интересуют не полис и не царство Божие, а *государство*. Выигрывает ли от этого отдельная личность? Как ни странно, да, и ниже мы в этом убедимся. Макиавелли принято упрекать в том, что, по его мнению, цель в политике оправдывает средства. Однако не стоит забывать, что он творил в определенном

контексте, и этот контекст был отнюдь не симпатичным: «добродетели», в христианском ли или в секулярном значении этого слова, в нем было мало. Именно это, вероятно, заставило его в одном из писем сделать следующее признание: «С некоторых пор я никогда не говорю о том, во что верю, и не верю в то, о чем говорю»<sup>20</sup>. Причем это касается не только интриг, в которых погрязла Флоренция, платившая Макиавелли жалованье; вся Италия эпохи Возрождения была такой, а само время раскрепощения человеческого духа и торжества гуманизма было порой настолько невеселым, что жить в нем многим из нас едва ли захотелось бы.

Алексей Лосев, уделявший большое внимание так называемой обратной стороне титанизма, изображает возрожденческую Италию местом, где процветали коварство, насилие, человекоубийство, самые причудливые страсти. Вот пространная цитата из его работы «Эстетика Возрождения»: «Священнослужители содержат мясные лавки, кабаки, игорные и публичные дома, так что приходится неоднократно издавать декреты, запрещающие священникам “ради денег делаться сводниками проституток”, но все напрасно. Монахини читают “Декамерон” и предаются оргиям, а в грязных стоках находят детские скелеты как последствия этих оргий. ...В церквях пьянствуют и пируют. ...Папа Александр VI и его сын Цезарь Борджиа собирают на свои ночные оргии до 50 куртизанок. В Ферраре герцог Альфонс среди бела дня голым прогуливается по улицам. В Милане герцог Галеаццо Сфорца услаждает себя за столом сценами содомии. ...Неаполитанский король Ферранте, неутомимый работник, умный и умелый политик, внушал ужас всем своим современникам. Он сажал своих врагов в клетки, откармливал их, а затем отрубал им головы и приказывал засаливать их тела. Он одевал мумии в самые дорогие наряды, рассаживал их вдоль стен погребя, устраивая у себя во дворце целую галерею, которую и посещал в добрые минуты»<sup>21</sup>. Не менее красочные картины предлагают нам Буркхардт и другие специалисты по возрожденческой Италии.

Ввиду хаотичности общественно-политической жизни, общего падения нравов современной ему Италии Макиавелли требовал установления жесткой государственной власти. В период работы над «Государем» его идеалом выступал Цезарь Борджиа, прославившийся одиозной аморальностью. По мнению Лосева,

«Макиавелли был “революционером”, но это была “революция” против возрожденческих религиозно-моралистических и эстетических ценностей»<sup>22</sup>. Флорентийского политика угнетает итальянская раздробленность, Родина с большой буквы предстает перед ним конечным критерием общественной и индивидуальной морали, хотя ее именем и дозволяется вершить всевозможные безобразия. В европейской политической мысли такой подход выглядит как новаторство. Но именно из-за этого, как представляется Лосеву, в лице Макиавелли гуманизм переходит в свою противоположность: этот человек якобы демонстрировал полную беспринципность, озлобленность, не просто эгоизм, но абсолютизацию своего Я, которая отталкивала от него всех, кто с ним жил и работал.

Справедливо ли сказанное? По-видимому, лишь отчасти. Да, писания Макиавелли шокируют тем, что в его трактовке христианские добродетели абсолютно не вписывались в мир политики. Но можно ли в свете всех обстоятельств тогдашней итальянской жизни осуждать его за это? Тем более что он не отбрасывал христианские ценности полностью: он просто выдвораля их за рамки политического и логически мотивировал это. Дело в том, объяснял Макиавелли, что всякое государство принципиально разделено: в нем изначально есть богатые и бедные, причем ни одна из этих сторон не стремится к общему благу, которое должно лежать в основе любой нравственности. Богачи желают угнетать простолюдинов, а простолюдины сопротивляются угнетению. В итоге тот, кто правит, имеет все основания применять любые средства для поддержания *единства социума*, которое и есть безусловное благо<sup>23</sup>. Иными словами, порой добро в государстве приходится поддерживать злодейскими средствами. Это не хорошо и не плохо, это просто естественно. Поэтому государство невозможно подчинить высшему и универсальному добру в религиозном смысле слова: «политический порядок — это замкнутый, самодостаточный круг»<sup>24</sup>. Разумеется, все это обставлено многочисленными ограничениями, о которых упоминалось выше.

Макиавелли, таким образом, был политическим реалистом; он, констатируют польские исследователи Анджей Шахай и Марек Якубовски, рассматривал политику не так, как это делали в древности, считая ее благородным искусством достижения наивысших



идеалов — правды, добра, красоты. Макиавелли пишет: «Расстояние между тем, как люди живут и как должны бы жить, столь велико, что тот, кто отвергает действительное ради должного, действует скорее во вред себе, нежели на благо, так как, желая исповедовать добро во всех случаях жизни, он неминуемо погибнет, сталкиваясь с множеством людей, чуждых добру. Из чего следует, что государь, если он хочет сохранить власть, должен приобрести умение отступать от добра и пользоваться этим умением смотря по надобности» (*Государь*, XV). В этом, разумеется, есть свои сильные и слабые стороны. С одной стороны, политика становится искусством возможного: именно отсюда берет начало знаменитый афоризм, позволяющий политическому деятелю практически все. Но с другой стороны, государство не донимает граждан своей добродетелью, черпаемой извне, с небес, и потому являющейся догматичной и репрессивной: «Человек может чувствовать себя свободным только тогда, когда государство само свободно от внутренних зависимостей. Поэтому для Макиавелли нет свободы индивида без свободы сообщества, в котором он живет»<sup>25</sup>, — констатируют польские авторы.

По этой причине христианские политические добродетели кажутся ему железобетонными, непластичными и не способствующими решению конкретных проблем примирения разных общественных групп. Гораздо более востребована парадигма греков, которые рассматривали политику как борьбу, своего рода ремесло, правила которого мотивированы земными, а не небесными причинами. Для Макиавелли политическая реальность первична, а для христианства вторична: именно поэтому он поддержал эмансипацию политического, предполагающую поиск его законов в нем самом. Политика в интерпретации Макиавелли перестает быть нормативной, а тип режима больше не имеет значения. По замечанию российского историка Леонида Баткина, он «исходит из того, что никакой способ действий не мудр и не плох сам по себе, безотносительно к конкретной исторической ситуации. Средство, которое вчера (или в другом месте) служило залогом победы, нынче и здесь может оказаться безнадежным»<sup>26</sup>. По-настоящему важно лишь то, чтобы государство было *новым и способным к обновлению*. Новое государство — это то, которое умеет отвечать на непредсказуемость жизни. С учетом всего сказанного демокра-

тия, при прочих равных условиях, оказывается весьма перспективным выбором.

Макиавелли, как справедливо отмечает российский философ, политический теоретик Артемий Магун, отказывается от христианского представления о добродетели как смирении, предпочитая ему римское понимание добродетели как мужества. Стремление к высшему благу — сохранению государственной целостности — выводит добродетель за рамки публичного одобрения, в котором она просто не нуждается. Фома Аквинский, преодолев дуализм двух градусов Августина (учение о греховном граде земном и идеальном Божьем. — *Ред.*), рисовал земной мир как вполне устроенный и упорядоченный. Макиавелли не согласен с этой моделью: в мире бушуют страсти и государство должно ограничивать их — его главным врагом являются не другие государства, а *внутренний хаос*. На протяжении последующих столетий эта идея будет повторена многократно<sup>27</sup>.

Благодаря запрету со стороны папской цензуры трактат «Государь» стал бестселлером, который читали и переиздавали. Фактически его автор первым показал, что гуманизм несет не гармонию и всестороннюю самореализацию человеческого духа, а скорее распад и хаос. Сам Макиавелли принимал это открытие стоически, предпочитая запутанность и сложность реальной жизни отвлеченным идеалам и схемам: незадолго до кончины, наступившей в 1527 году, он рассказывал друзьям о сне, в котором он, поставленный перед выбором между Раем и Адом, выбирает Ад, поскольку там можно будет вести умные разговоры с Платоном, Плутархом, Тацитом и другими язычниками — в отличие от Рая, где ярких личностей гораздо меньше<sup>28</sup>. Кстати, громадный вклад в дело, начатое Макиавелли, чуть позже внесет затеянная Мартином Лютером Реформация. Что же касается упреков, и по сей день адресуемых Макиавелли людьми, которые, как правило, его не читали, то на них можно ответить фразой из письма мыслителя одному из своих друзей: «Я верю, что самый верный способ попасть в Рай — это научиться не превращать жизнь в Ад»<sup>29</sup>. И в этом смысле Бертран Рассел, который как-то назвал трактат «Государь» «пособием для гангстеров», безусловно, погорячился.

## Глава 5

### *«Истина и ложь суть атрибуты речи, а не вещей»:*

#### *Томас Гоббс и укрощение Левиафана*

В Национальной портретной галерее в Лондоне хранится картина под названием «Король Эдвард VI и папа». Имя автора полотна до наших дней не дошло, но известно, что оно было создано около 1575 года. Картина восхваляет английскую Реформацию и, в частности, молодого короля Эдварда VI, который, сидя у смертного одра своего отца, знаменитого многоженца Генриха VIII, принимает от него напутствие на продолжение борьбы с папистами. Наверху справа пуритане сокрушают католические святыни, а внизу посрамленный папа римский пребывает в состоянии явного стресса. Полотно, однако, интересно не столько реформаторским пафосом, вполне типичным для той эпохи, сколько некоторыми особенностями композиции. Выстраивая ее, художник почему-то оставил несколько бросающихся в глаза белых прямоугольников, не несущих на себе не только изображения, но и текста. Почему это было сделано? В поисках ответа на этот вопрос надо обратиться к специфике протестантской идеологии<sup>1</sup>.

#### *Белые пятна и страх*

В годы Реформации английские протестанты, руководствуясь второй из десяти заповедей («Не делай себе кумира и никакого изображения того, что на небе вверху, что на земле внизу, и что в воде ниже земли, не поклоняйся им и не служи им» — Втор. 5, 8–9), всеми силами боролись с изображениями высших сил в церковной скульптуре и церковной живописи. Иконы и статуи святых безжалостно уничтожались: вместо них в храмах появлялись пустые пространства. Но белые рамки на нашей картине красноречивы:

сам факт их наличия говорит больше, чем могли бы сказать начертанные на их месте образы или буквы. Они ставят под сомнение саму возможность описания Божественного, не имеющего образа в человеческом смысле. Ведь чем хороша белая краска? С одной стороны, ею можно замазать то, что было прежде, она прекрасно уничтожает; с другой стороны, на ней можно изобразить все, что угодно. Иначе говоря, репрезентация открывает собою как новые возможности, так и новые угрозы. «Это противоречие лежало в самой сердцевине духовного беспокойства, мучившего Англию в XVI–XVII веках: репрезентация была одновременно опасностью и обещанием», — пишет Джеймс Мартел, американский исследователь творчества Гоббса<sup>2</sup>. Вот почему на картине безымянного художника доминируют белые рамки.

Образам изобразительных искусств протестанты-реформаторы всегда предпочитали текст. Но если Бога нельзя нарисовать, вырезать из дерева или изваять из мрамора, то почему, собственно, его можно запечатлеть в слове? Резонный вопрос. Действительно, это не очевидно: у слов есть свои белые пятна, слово сопровождается собственным эффектом белизны. Есть ситуации, когда слово бесконечно, некоторые феномены и явления ему не поддаются. Этот тезис лежал в основе христианского «негативного богословия»: Бога можно описывать, лишь перечисляя то, чем он не является. Томас Гоббс был сторонником именно этой точки зрения, подробно представленной в его произведениях. «Все, что мы себе представляем, конечно, — пишет он. — В соответствии с этим мы не имеем никакой идеи, никакого понятия о какой-либо вещи, называемой нами бесконечной. Человек не может иметь в своем уме образ бесконечной величины, точно так же он не может себе представить бесконечной скорости, бесконечного времени, бесконечной силы или бесконечной власти. Поэтому имя Бога употребляется не с тем, чтобы дать нам представление о Нем, ибо Он непостижим, а лишь с тем, чтобы почитать Его» (*Левиафан*, III)<sup>3</sup>. Абсолют, трактуемый подобным образом, предстает чистой «фигурой умолчания». Анализируя текст «Левиафана», мы нередко забываем о том, что это не только политический, но и богословский трактат. Теологическим размышлениям посвящена добрая половина этой книги, без которой целостное восприятие этого текста невозможно. Вопреки отсутствию исследовательского консенсуса относительно

того, был ли автор «Левиафана» искренним в своих религиозных суждениях и оценках, у Гоббса-теолога все-таки есть стержневая идея: буквальное восприятие Библии, говорит он, невозможно. Библия есть грандиозная метафора, а ее тексты нельзя принимать за чистую монету. Если в Книге Исхода сообщается, что «говорил Господь с Моисеем лицом к лицу, как бы говорил кто с другом своим» (Исх. 33, 11), то неправильное понимание этой фразы повлечет за собой богохульство, ибо нельзя приписывать Абсолюту наличие человеческого лица. Почему же для нас все это важно? Потому что, как считают некоторые исследователи Гоббса, его теология позволяет по-иному, более радужно и позитивно, оценить политические построения английского мыслителя: она есть «модель того, как надо читать и интерпретировать весь трактат “Левиафан”»<sup>4</sup>.

Однако, прежде чем заняться деконструкцией устоявшихся истин, касающихся доктрины Гоббса, стоит их заново воспроизвести, вписав в контекст его биографии. Этот мыслитель, родившийся в 1588 году и скончавшийся в 1679-м, отличился тем, что, по сути, поставил под сомнение прославленное определение человека как *политического животного*, будто бы органически приспособленного к жизни в социуме<sup>5</sup>, объявив его абсурдным. По мнению Гоббса, любое государство существует на основе конвенции, которая изобретается людьми, — следовательно, государственное бытие искусственно и ненатурально<sup>6</sup>. Кроме того, в человеке, вопреки грекам и римлянам, и психологически очень мало общественного: если бы наша натура была социальной, мы должны были бы чувствовать притяжение и симпатию ко всем людям, но в нас этого нет. Как и Макиавелли, живший на несколько десятилетий раньше, Гоббс предпочитал рассматривать политику как сферу не гармонии и сотрудничества, а конфликта и противоречия. Человек ориентирован на конфронтацию с ближними, такова его принципиальная схема. «На первое место я ставлю как общую склонность всего человеческого рода вечное и беспрестанное желание все большей и большей власти, желание, прекращающееся лишь со смертью, — пишет Гоббс. — И причиной этого не всегда является надежда человека на более интенсивное наслаждение, чем уже достигнутое им, или невозможность для него удовлетвориться умеренной властью; такой причиной бывает и невозможность обес-

печить ту власть и те средства к благополучной жизни, которыми человек обладает в данную минуту, без обретения большей власти» (*Левиафан*, XIII). Поскольку эта особенность человеческой природы подтачивает любые государственные установления, с ней надо что-то делать.

Но почему, собственно, люди столь неуживчивы и сварливы? Это происходит оттого, что они, постоянно ощущая впившийся в бок локоть ближнего, вечно боятся: им страшно потерять престиж в обществе, имущество, здоровье и даже жизнь. Гоббс говорит об этом так: «Из-за равенства проистекает взаимное недоверие. Из этого равенства способностей возникает равенство надежд на достижение целей. Вот почему, если два человека желают одной и той же вещи, которой, однако, они не могут обладать вдвоем, они становятся врагами. На пути к достижению их цели (которая состоит главным образом в сохранении жизни, а иногда в одном лишь наслаждении) они стараются погубить или покорить друг друга. Из-за взаимного недоверия — война» (*Левиафан*, XIII). Стоит отметить, что сам Гоббс появился на свет в тот период, когда жить в Англии действительно было страшно. В 1588 году достигло пика соперничество между Англией и Испанией; о походе к английским берегам «непобедимой армады» Гоббс упоминает в своей автобиографии, написанной в латинских стихах. Кстати, в этом документе очень часто встречается слово «страх», которое для многих современников было ключевым знаком эпохи. Его мать, сообщает Гоббс, родила близнецов: его самого и страх. Следуя этому рассуждению, он полагал, что философская мысль начинается не с удивления, как считали в античности, а со страха: мы боимся — и мы философствуем, пытаясь преодолеть страх<sup>7</sup>.

Надо сказать, что семья не смогла дать будущему мыслителю слишком многого. По свидетельствам современников, его отец, сельский священник, большую часть времени проводил не в своей церкви, а в соседней пивной, а в 1604 году, после избиения в церковном дворе духовного лица из близлежащего прихода, он попал под церковный суд. «Любой акт насилия в храме или в пределах церковной ограды [в Англии того времени] был чреват отлучением, — пишет биограф Гоббса. — Но рукоприкладство в отношении священнослужителя считалось, по церковному праву, еще более серьезным преступлением, за которое грозила даже

смертная казнь»<sup>8</sup>. В результате отец Гоббса вынужден был бежать, бросив семью, и умер в полной безвестности. Впрочем, Томас, которому тогда было 16 лет, уже год как учился в Оксфорде; за обучение платил его состоятельный дядя, и все эти происшествия повлияли на молодого студента только в том смысле, что укрепили его антиклерикализм, за который Гоббса нередко упрекали впоследствии.

Мы не знаем точно, что именно Гоббс изучал в университете; в своей поэтической автобиографии он, однако, ругает «бесполезные» курсы по аристотелевской логике и физике, которые ему преподавались, и сокрушается об отсутствии в расписании геометрии, полагаемой им важнейшей из наук. Тем не менее, окончив Оксфорд, скромный сын викария заметно повышает свой социальный статус. Университетское образование позволяет ему, выходцу из низкого сословия, преподавать в аристократических семьях. Став наставником молодого и богатого землевладельца графа Уильяма Кавендиша, который был всего на несколько лет моложе, Гоббс приобщается к высшим слоям английского общества и знакомится с азами политической жизни. Способствует ему не только то, что его подопечного дважды, в 1614-м и 1621-м, избирают в парламент и Гоббс ездит с ним в Вестминстер: наличие титулованного воспитанника открывает вдобавок возможность путешествий по миру и знакомств с крупнейшими учеными того времени. В 1628 году, однако, молодой граф умирает; как раз в то время Гоббс завершает перевод «Пелопонесской войны» Фукидида, произведения, которое он выбрал отнюдь не случайно: ему нравилось, как античный историк интерпретировал политический мир, видя в нем арену нескончаемой борьбы за власть между индивидами или атомизированными городами-государствами. Идея о том, что в мире политики царит безжалостный расчет, который диктуется самой природой, а самосохранение и экспансия предстают главными мотивами политической деятельности, исключительно близка Гоббсу — позже он развернет ее в собственных сочинениях. Фукидид удостоивается похвалы и еще за одно свое суждение: он, как пишет Гоббс в автобиографии, «наглядно показывает, насколько некомпетентна демократия»<sup>9</sup>. Наконец, выполненная им работа над трудом античного классика стала знаковой еще в одном отношении: это был первый перевод на английский язык с греческого.

Поработав после кончины воспитанника в другой знатной семье, Гоббс через пару лет вновь возвращается в семейство Кавендиш: теперь его учеником становится тринадцатилетний мальчик, очередной наследник графского титула. Именно в его обществе философ в середине 1630-х годов предпринял длительное путешествие во Францию и Италию. Не последнюю роль в том, что по своим философским воззрениям Гоббс стал эмпириком и скептиком, сыграли его персональные контакты с Галилео Галилеем и Рене Декартом, укрепившиеся в ходе этой поездки. Здесь уместно сказать, что Гоббс вообще имел широкие связи в научных кругах своего времени, причем со многими своими учеными современниками он отчаянно спорил. Вернувшись на родину, Гоббс попадает в политический водоворот: с конца 1630-х годов в английском обществе идут горячие дебаты о пределах монархической власти, причем в них успел включиться и так называемый Короткий парламент, заседавший в апреле и мае 1640 года и распущенный королем за неповиновение. (Кстати, молодой Кавендиш, граф Девоншир, пытался тогда обеспечить своему наставнику депутатский мандат от города Дерби, но не преуспел в этом.) Гоббс откликается на общественную дискуссию трактатом «Элементы права» (1640), в котором впервые обосновывает принцип абсолютного суверенитета монарха, позже получивший развитие в «Левиафане». Эта научная работа заставила многих говорить о ее авторе, причем не всегда доброжелательно. «Если бы его Величество не распустил тот парламент, — говорил Гоббс позже, — сама жизнь моя могла оказаться под угрозой»<sup>10</sup>. Приближение политических катаклизмов, тяга к спокойной работе и обретенная к тому моменту финансовая состоятельность побудили мыслителя задуматься о переезде в Париж. Сборы затягивались, но, когда в ноябре 1640 года в только что созданном новом, Долгом парламенте противники королевской власти подвергли критике тезис о неограниченности монархических полномочий, Гоббс решил, что медлить больше нельзя. Через считанные дни он прибыл во Францию.

И действительно, очень скоро в Англии начинается полномасштабная смута. Не добившись у Короткого парламента согласия на новый налог, Карл I распустил депутатов, созвав взамен новых; очередной созыв, однако, не только не санкционировал налого-



обложение, но и отказался расходиться, когда корона и его тоже попыталась разогнать. На поверхность английской жизни вышло огромное количество противоречий, вылившихся в начавшуюся в 1642 году гражданскую войну. Братоубийство завершается только в 1649-м с провозглашением республики и казнью монарха, а в 1653-м в Англии устанавливается диктатура Кромвеля. Гоббс между тем наслаждается интеллектуальной свободой во Франции, занимаясь исследованиями в области точных и гуманитарных наук одновременно. Он финансово независим и строит большие планы, но в 1646 году высокопоставленные английские эмигранты делают мыслителю предложение, от которого невозможно отказаться: Гоббса приглашают наставлять в математических науках наследника престола, будущего Карла II. Новая должность, естественно, способствует еще большей политической вовлеченности мыслителя, и в том же году он тайне начинает писать трактат «Левиафан», свое главное произведение.

Философ с юности был очарован евклидовой геометрией; ему казалось, что простые аксиомы и строгие определения, внедренные в политическую теорию, оздоровят ее, а научный взгляд на человека позволит навсегда покончить с гражданскими распрями и неурядицами<sup>11</sup>. (Такая вера в великую силу науки вообще характеризует XVII столетие; подобные надежды кажутся не менее диковинными, чем, скажем, убеждение Декарта в том, что еще до завершения его жизни научное знание покончит со *всеми* болезнями.) В этом трактате Гоббс, по его словам, выводит принципы государственного устройства из человеческой природы. Делается это так. Человек изначально действует, исходя из страстей, но такая импульсивность, как известно, сопряжена с многочисленными издержками. Чтобы их минимизировать, люди пытаются упорядочить свое поведение, придумывая такие понятия, как «добро» и «зло», а также «истина» и «ложь». Для их фиксации требуется речь, а вот она формируется только в обществе — на основе общепринятых конвенций. «Без способности речи у людей не было бы ни государства, ни общества, ни договора, ни мира, — утверждает Гоббс. — Истина и ложь суть атрибуты речи, а не вещей. ... Там, где нет речи, нет ни истины, ни лжи» (*Левиафан*, IV).

Но, даже установив такое разграничение и начав разговаривать, люди нуждаются во внешней институции, способной поддержи-

вать соблюдение установленных правил, поскольку в противном случае каждый будет предъявлять другому собственное толкование «добра» и «зла», «истины» и «лжи». В подобном суждении философа укрепил опыт английского братоубийства, в значительной мере спровоцированного различными и конфликтующими интерпретациями Библии, которые в середине XVII столетия предлагались англиканами, пуританами, квакерами, католиками. «С точки зрения Гоббса, Святое Писание, хотя и авторизовано самим Богом, не является буквальным словом Божиим, но лишь излагает Его слова, и потому, увы, делается предметом толкования — именно отсюда проистекает драма гражданской войны»<sup>12</sup>. Мыслитель заключает: «Никакое общее правило о том, что есть добро и что — зло, не может быть взято из природы самих объектов, а устанавливается или каждым отдельным человеком соответственно своей личности (там, где нет государства), или (в государстве) лицом, представляющим государство, или арбитром, которого расходящиеся во мнениях люди изберут по взаимному соглашению и чье решение они сделают указанным правилом» (*Левиафан*, VI). Из этой потребности унифицировать разноголосые мнения и проистекает государственная власть, снимающая то «естественное состояние», в котором каждый в любой момент может убить каждого. Важно также подчеркнуть, что переход к государственности происходит не сам собой, но оказывается итогом взвешенной и продуманной калькуляции: как отмечает в этой связи немецкий философ права Карл Шмитт, «к счастью, свойственная естественному состоянию война всех против всех ведется не просто волками, а волками, наделенными разумом»<sup>13</sup>.

Кстати, здесь уместно указать на то, что, рассуждая об источнике суверенитета, Гоббс имел в виду отнюдь не только монарха; суверенитет, по его мнению, может исходить и от ассамблеи, причем для подданного допустимо сменить лояльность в тех случаях, когда «средства его существования оказываются под охраной в гарнизонах врага, ибо это именно тот момент, когда подданный уже не получает защиты от своего прежнего суверена» (*Левиафан*, Обозрение и заключение). По сути, здесь в высокомудрые рассуждения вторгается неприкрытый практицизм, рожденный революционной эпохой. Дело в том, что многие оказавшиеся в эмиграции английские землевладельцы, и граф Девоншир, покровитель

Гоббса, в их числе, вынуждены были договариваться с новыми парламентскими властями о судьбе их оставшихся в Англии земельных владений, а кое-кто даже возвращался на родину, чтобы вести такие переговоры очно. Спустя десять лет Гоббс открыто признавался в своем желании подбодрить этих людей<sup>14</sup>. Более того, некоторые исследователи, опираясь на архивные материалы, утверждают, что он вообще не был последовательным монархистом, поскольку на протяжении всей революции флиртовал с Кромвелем и его индепендентами<sup>15</sup>.

### *Бог, хотя и смертный*

Но вернемся, однако, к теории. Людям, говорит Гоббс, требуется не просто универсальный судья; они нуждаются в чем-то большем. Стремясь к самосохранению в условиях коллектива, человек понимает, что лучший способ повысить свои шансы заключается в том, чтобы обеспечить себе самому власть над другими. В результате люди постоянно борются за доминирование друг над другом. Кроме того, они вечно жаждут славы и для получения ее тоже готовы на многое. Именно это рождает ситуацию тотального недоверия и постоянной вражды. Жить в условиях торжествующего антропологического пессимизма, разумеется, трудно: в естественном состоянии каждый человек воюет с любым другим, а справедливость невозможна в принципе. Гоббс пишет: «Так как состояние человека есть состояние войны всех против всех, когда каждый управляется своим собственным разумом и нет ничего, чего он не мог бы использовать в качестве средства для спасения от врагов, то отсюда следует, что в таком состоянии каждый человек имеет право на все, даже на жизнь всякого другого человека. Поэтому до тех пор, пока сохраняется право всех на все, ни один человек (как бы силен или мудр он ни был) не может быть уверен в том, что сможет прожить все то время, которое природа обычно предоставляет человеческой жизни» (*Левиафан*, XIV).

В целом аргументы Гоббса относительно природного состояния человека можно свести к нескольким тезисам. Во-первых, дороже всего для людей сохранение жизни и счастья. Во-вторых, более всего они стараются избежать насильственной смерти. В-третьих, они без усталости стремятся к власти. В-четвертых, перед лицом

насильственной смерти они равны, то есть могут убить других и могут быть убиты сами. Равенство вообще выступает главным атрибутом естественного состояния: «В отсутствие правовой системы, защищающей людей друг от друга, каждый из нас имеет право притязать на все вокруг — иначе говоря, у нас нет ни малейшей обязанности считаться с другими или уступать им. Указанное равенство в правах подкрепляется равенством в возможностях, а следовательно, и равенством в надежде преуспеть. Именно эта комбинация повергает человека в отчаяние»<sup>16</sup>. Разумеется, свобода не может играть никакой роли там, где сама жизнь находится в опасности. Людям приходится договариваться о том, чтобы минимизировать наносимый друг другу вред; эти договоренности влекут за собой закон и мораль — основы любой социальной общности<sup>17</sup>. Карл Шмитт реконструирует эту логику в следующей формулировке: «Ужас перед естественным состоянием собирает вместе переполненных страхом индивидуумов; их страх обостряется до последних пределов; вспыхивает искра Ratio — и вот перед нами новый Бог»<sup>18</sup>.

Заклучение контракта, таким образом, представляется единственным способом сделать политический порядок более или менее сносным. По словам одного из комментаторов, для Гоббса «политическая власть легитимна только там, где существует гласный или негласный пакт между согражданами, к заключению которого их подталкивает данный самим Богом дар рационального мышления»<sup>19</sup>. «Это больше, чем согласие или единодушие, — пишет сам Гоббс. — Это реальное единство, воплощенное в одном лице посредством соглашения, заключенного каждым человеком с каждым другим таким образом, как если бы каждый человек сказал другому: я уполномочиваю этого человека или это собрание лиц и передаю ему мое право управлять собой при том условии, что ты таким же образом передашь ему свое право и санкционируешь все его действия. Если это совершилось, то множество людей, объединенное таким образом в одном лице, называется государством, полатаыни — *civitas*. Таково рождение того великого Левиафана или, вернее (выражаясь более почтительно), того смертного Бога, которому мы под владычеством бессмертного Бога обязаны своим миром и своей защитой» (*Левиафан*, XVIII). Кстати, в данной связи обратим внимание на два обстоятельства, подмечаемых Гоббсом.

Во-первых, всякий государственный механизм, каким бы жестоким он ни показал себя впоследствии, изначально санкционирован самими гражданами: именно они, а не будущий правитель решают учредить государство. Во-вторых, мыслитель напоминает нам о том, что Левиафан хотя и велик, но всегда смертен. В мире нет политических режимов, которые могли бы посягать на вечность: более того, если такие притязания высказываются правителями, то они впадают в идолопоклонство, опаснейшую, согласно Гоббсу, социальную аномалию.

Учитывая злую природу человека, заключенный контракт приходится поддерживать силой: фактически будущие подданные, зная о собственной уязвимости, заранее договариваются о том, что к ним регулярно будет применяться принуждение. (Несмотря на то что в изначальной поврежденности людской природы убежден любой христианин, данный тезис Гоббса ожесточенно критиковали и современники, и потомки: как иронично замечает американский историк философии Энтони Готтлиб, адвоката тоталитарных практик в нем увидели еще до того, как сам тоталитаризм появился на свет<sup>20</sup>.) Иными словами, рассуждает Гоббс, необходимо предусмотреть систему наказаний, применяемых к нарушителям контракта, и фигуру того, кто будет наказывать. Так появляется суверен, могущество которого произрастает из «мифологической тотальности Бога, человека, зверя и машины»<sup>21</sup>. Этот персонаж будет политически эффективным только в том случае, если его власть окажется абсолютной. Такой подход обосновывается двумя аргументами. Согласно первому, суверен наделен полномочиями в силу согласия отдельных людей, отказавшихся от своих прав в его пользу: «Договор этот понимается совершенно индивидуалистически. Все связи, все общности распались. Объятые страхом атомизированные одиночки собираются вместе, затем вспыхивает свет разума и возникает консенсус, нацеленный на всеобщее и безусловное подчинение сильнейшей власти»<sup>22</sup>. Согласно второму, преодолевая природное состояние, человек не может отбросить его полностью, ибо невозможно перечеркнуть собственную натуру, причем в основе этой природы — эгоизм. А раз так, всегда сохраняется тенденция сползания к природному состоянию и анархии: на деле «государство, по Гоббсу, есть лишь гражданская война, постоянно сдерживаемая сильной властью»<sup>23</sup>.

Саму необходимость заключить договор, устанавливающий абсолютную власть, Гоббс называет «естественным законом». Ему противостоит «естественное право» — все те исходные свободы, от которых обществу придется отрешиться ради сильного государства. Единственное исключение составляет право на жизнь, которое человек должен защищать и от посягательств государства тоже. Кстати, английский мыслитель старается утешить тех, кто боится злоупотреблений со стороны ничем и никем не сдерживаемого властителя. По его словам, ограничения, пусть и трансцендентного порядка, все-таки есть и они весьма действенны; кроме того, суверен, обладающий необъятной властью, теоретически может, конечно, убивать, грабить или насиловать — но вот только зачем ему все это, когда его власть и без того беспредельна и ему под силу все что угодно? Это довольно сильные аргументы.

Ключевым пунктом, однако, надо считать то, что всякий суверен, с точки зрения Гоббса, есть репрезентация чего-то или кого-то. В «Левиафане» суверена называют «смертным богом»; отсюда можно сделать вывод о том, что правление его учреждено самим бессмертным Богом и он правит на земле по Божьему соизволению и от Божьего имени. Властитель, таким образом, есть представитель Бога. Но одновременно суверен представляет и всех своих подданных, причем это довольно необычное представительство, поскольку его власть над подданными абсолютна и неограниченна, он способен теоретически делать с ними все что угодно. Чтобы уметь наказывать, государство должно быть жестоким и злым: оно с безразличием относится к нуждам и запросам каждого конкретного человека — и потому полезно для всех. Гоббс, однако, задается вопросом: интересно, а не способен ли суверен и Бога представлять столь же странным образом, тоже присваивая себе его прерогативы? Иначе говоря, в словосочетании «смертный бог» какое слово является главным? Если слово «смертный», то Левиафан не так страшен, как кажется. Если же слово «бог», то мы имеем дело с подменной подлинной репрезентацией рукотворным идолом, заслуживающим уничтожения. А это, в свою очередь, вопиющее проявление демонологии, которая, пользуясь ограниченностью нашего познания, выдает вещи за то, чем они не являются. Причем в социальной жизни, по Гоббсу, демонология предстает особенно угрожающей, ибо именно на ней базируются неприятные политические

действия, обман людей их коррумпированными властителями<sup>24</sup>. О чем, собственно, говорить, если «даже сам суверен может быть монологическим конструктом, продуктом подмены»<sup>25</sup>?

Да, «смертный бог» возводит свое правление на контракте и придаться вроде как не к чему: подданные передают ему свои права и свободы и предлагают распорядиться ими на благо государства. Все, казалось бы, честно. Но это, однако, нестандартный контракт, поскольку в нем обязательства накладываются *только на одну сторону*. «Так как право представлять всех участвовавших в соглашении дано тому, кого делают сувереном путем соглашения, заключенного лишь друг с другом, а не сувереном с кем-нибудь из участников, то не может иметь место нарушение соглашения со стороны суверена, и, следовательно, никто из его подданных не может быть освобожден от подданства под предлогом того, что суверен нарушил какие-либо обязательства» (*Левиафан*, XVIII). Иначе говоря, не стоит думать, что люди заключают договор с сувереном: нет, каждый заключает договор с каждым, и поэтому сам суверен в итоге не связан никаким договором<sup>26</sup>. По словам Шмитта, «новый Бог трансцендентен всем отдельным партнерам по договору, а также всей их совокупности — конечно, трансцендентен только в юридическом, а не метафизическом смысле»<sup>27</sup>. В результате только он один и остается в естественном состоянии. Именно поэтому свобода в подлинном, высоком смысле слова доступна только ему одному, но никак не его подданным: «Свобода, которую восхваляют писатели, — это свобода не частных лиц, а суверенов. Та свобода, о которой часто и с таким уважением говорится в исторических и философских работах древних греков и римлян и в сочинениях и рассуждениях тех, кто позаимствовал у них все свои политические познания, есть свобода не частных лиц, а государства, идентичная той, которой пользовался бы каждый человек в том случае, когда совершенно не было бы ни гражданских законов, ни государства. Однако люди легко вводятся в заблуждение соблазнительным именем свободы и по недостатку способности различения ошибочно принимают за свое прирожденное, доставшееся по наследству право то, что является лишь правом государства» (*Левиафан*, XXI). У суверена, конечно же, есть обязанности, но это обязанности перед Богом, а не перед людьми. А вот для всех остальных, согласно Гоббсу, свобода есть «молчание

законов»: то, что не оговорено сувереном в законе, можно делать, это вполне разрешено, но никаких конституционных прав и свобод быть не должно.

В 1651 году «Левиафан» выходит в свет в Лондоне. Тираж разошелся довольно быстро, несмотря на дороговизну книги, цена которой превышала недельный заработок обычного труженика<sup>28</sup>. Гоббс подарил рукописный экземпляр работы наследнику престола Карлу, но тот, скорее всего, так ее и не открыл<sup>29</sup>. Зато люди из его окружения, которые сделали это, не могли не понять, вопреки ожиданиям автора, что им предложена отнюдь не консервативная апология королевской власти, а потенциально подрывающие ее рассуждения: ведь придворный мыслитель выводил принцип подчинения властям не из династического небесного мандата, а из равенства всех людей и общественного договора. То есть Гоббс, сторонник абсолютизма, написал такую его апологию, которая обозначила рамки будущих республиканских революций. Впрочем, гораздо большую аллергию в придворных кругах вызвало иное обстоятельство: философ, считавший, что крах английской монархии во многом был обусловлен «ложными верованиями», неистово напал на католическую церковь, пользовавшуюся большим авторитетом в окружении королевы-матери Генриетты-Марии, француженки и католички по вероисповеданию. В итоге Гоббсу сначала отказали от эмигрантского двора, а потом высокопоставленные представители французского духовенства попытались даже организовать его арест<sup>30</sup>. В декабре 1651 года Гоббсу вновь приходится бежать — на этот раз в родную Англию, и хотя Кромвель приветствует его возвращение, большим влиянием мыслитель не пользуется. Кстати, трактат «Левиафан» отнюдь не сразу обзавелся той зловещей репутацией, которая сопутствовала ему в дальнейшем. Поначалу на книгу обращали внимание в основном в связи с нападениями на некоторые религиозные институты и университеты, с которыми автор не церемонился. Это, в свою очередь, вызвало недоверие к Гоббсу в академических и научных кругах, обрекавшее его на изоляцию.

В 1660 году, после кончины лорда-протектора в стране восстанавливается монархия, и на престол возвращается из Франции Карл II. К Гоббсу теперь относятся с еще большим недоверием: так, в 1666 году парламент выдвигает против него обвинение в



атеизме — что в принципе неудивительно, поскольку этот материалист даже Бога иногда объявлял материальным существом<sup>31</sup>, — и запрещает перепечатку некоторых работ. (Почти одновременно «Левиафан» попадает и в папский Индекс запрещенных книг, а в самой Англии попытка переиздания книги в 1670 году пресекается властями.) Тем не менее бывший ученик благоволил к Гоббсу; его наделяют щедрой пенсией в 100 фунтов ежегодно и правом свободного доступа к монарху. Такая поддержка позволяет философу продуктивно работать. Напомню, к моменту выхода «Левиафана» ему было 63 года, и он продолжает писать до самой своей кончины в 91 год, несмотря на болезнь Паркинсона. Стоит подчеркнуть, что в позднем списке его произведений не только работы по математике или церковной истории, но и такие фундаментальные труды, как полные переводы «Илиады» и «Одиссеи» на английский язык. Гоббс умирает в 1679 году, перед смертью успев написать стихотворную биографию о своем сражении со страхом. Его могильная плита на обычном приходском кладбище была украшена эпитафией, явно сочиненной самим мыслителем: «Здесь покоится добродетельный муж, научные труды которого принесли ему славу на родине и за границей». Ходили, однако, слухи, что перед уходом Гоббс, обладавший неплохим чувством юмора, приготовил еще одну эпитафию. «Вот он, подлинный философский камень», — предлагалось начертать на плите с его именем<sup>32</sup>.

Из картинки на обложке «Левиафана» видно, что государство есть гигант, составленный из маленьких человечков; оно извне добавляет к их сумме голову — чтобы создать из множества единство, к нему надо кое-что добавить. Нам известно, кстати, что Гоббс лично участвовал в разработке графического дизайна этой и других своих книг: он был приверженцем иконографической стратегии, призванной возбуждать читателя шокирующими образами<sup>33</sup>. Эта голова удивительным образом персонифицирована и безлична одновременно, потому что государство — машина, а сам государь лишь винтик в ней. Гоббс, таким образом, трактует власть инструментально, сугубо как орудие, позволяющее обеспечить личности безопасность. В Левиафане, следовательно, меньше самодостаточности и жизни, чем представляется на первый взгляд. С обществом, наоборот, дело обстоит прямо противоположным образом: оно более жизнеспособно и самостоятельно, чем принято думать.

Традиционно считается, что Гоббс якобы рассматривал естественное состояние как простое столкновение эгоистических человеческих атомов, борющихся за самосохранение. Это неверная интерпретация, ибо люди у Гоббса вполне социальные. Естественное общество разваливается не потому, что человек асоциален, а, наоборот, оттого, что он слишком социален и заинтересован в признании со стороны других людей. Кант, изучая Гоббса, назвал это качество «асоциальной социальностью». Снять эту проблему можно только в том случае, если каждый уполномочит общего делегата представлять его волю и передаст ему естественные права. У общества тогда появляется одно лицо: оно становится государством. Но весь вопрос в том, каким образом оформить эту передачу прав.

### *Смертный, хотя и бог*

Британский историк Хью Тревор-Ропер суммировал содержание «Левиафана» в следующей яркой триаде: «Аксиома — страх; метод — элементарная логика; вывод — деспотизм»<sup>34</sup>. Это один из типичных примеров того, насколько предвзято и однобоко Гоббс интерпретировался в последующие столетия. Сам мыслитель, как следует из его сочинений, оценивал собственную теорию более реалистично и, главное, объективно. Прежде всего он отдает себе отчет в том, что Левиафан — временное и преходящее явление, подверженное всевозможным рискам. «Бог, рисуя великую силу Левиафана, называет его царем гордости, — пишет Гоббс. — Нет на земле, — говорит Бог, — подобного ему, он сотворен бесстрашным; на все высокое смотрит смело; он царь над всеми сынами гордости. Но так как этот Левиафан смертен и подвержен тлению, как и все другие земные существа, и так как на небесах (хотя не на земле) существует тот, кого он должен страшиться и чьим законам он должен повиноваться, то я буду говорить о его болезнях, о том, отчего он умирает, и о тех естественных законах, которым он обязан повиноваться» (*Левиафан*, XVIII). Эти немощи и недуги многочисленны, причем, описывая их, Гоббс не жалеет красок. Итак, от чего же страдает Левиафан? Во-первых, от недостаточности собственной верховной власти: она должна быть абсолютной, иначе от нее не будет проку. Во-вторых, для него крайне вредно «мятежное

учение», согласно которому «каждый отдельный человек есть судья в вопросе о том, какие действия хороши и какие дурны». В-третьих, его раздражает мнение, согласно которому «тот, кто имеет верховную власть, подчинен гражданским законам», ибо если руководствоваться этим, то суверен будет подчинен сам себе, что абсурдно. В-четвертых, против сущности Левиафана-государства направлено учение о том, что власть может быть делима. Наконец, в-пятых, «к болезням может быть прибавлена свобода высказываться против абсолютной власти, предоставленная людям, претендующим на политическую мудрость».

Сам по себе перечень выглядит весьма странным, особенно для английской политико-философской традиции. Но Гоббс не останавливается на этом. Как бы издеваясь над читателем, он гипертрофирует свои выкладки, доводя их до крайности: так, среди прочего он рекомендует суверену запретить в своем государстве чтение античных авторов, поскольку их мысли разрушительны. Его обоснование достойно того, чтобы воспроизвести его целиком: «Что касается восстаний, в частности против монархии, то одной из наиболее частых причин таковых является чтение политических и исторических книг древних греков и римлян. Благодаря чтению таких книг, говорю я, люди дошли до убийства своих королей, так как греческие и латинские писатели в своих книгах и рассуждениях о политике объявляют законными и похвальными такие действия, если только, прежде чем их совершить, человек назовет свою жертву тираном. Благодаря этим книгам те, кто живет под властью монарха, получают представление, будто подданные демократического государства наслаждаются свободой, в монархии же все подданные — рабы. ...Не колеблясь, я сравниваю этот яд с укусом бешеной собаки, вызывающим болезнь, которую врачи называют hydrophobia, или водобоязнь. Ибо, подобно тому как такой укушенный мучается непрерывной жаждой и все же боится воды и находится в таком состоянии, как будто яд сейчас превратит его в собаку, так и монархия, раз укушенная теми демократическими писателями, которые постоянно ворчат на эту форму правления, больше всего желает иметь сильного монарха и в то же время из какой-то тиранобоязни страшится иметь его» (*Левиафан*, XXIX).

В этом месте гипотетический читатель Гоббса из числа его современников, скорее всего, недоуменно поднял бы бровь,

поскольку несоответствие подобных рекомендаций английской политической культуре было разительным. Согласно свидетельству специалиста, исследовавшего историю цензуры в Англии эпохи Гоббса, «несмотря на сопутствовавшее Реформации распространение карательных практик в виде жестоких приговоров и публичных наказаний, из многих тысяч книг и пьес, подлежавших в тот период официальному лицензированию, до нас не дошли только две запрещенные властями работы. Даже самые крайние попытки ограничивать свободу выражения оборачивались лишь тем, что гарантировали, как правило, выживание и сохранение запрещенных произведений»<sup>35</sup>. Иными словами, предложения Гоббса были не просто нелепы; они очень сильно походили на целенаправленную провокацию. По-видимому, не далека от истины гипотеза, которую сформулировал Джеймс Мартел: в этой книге Гоббс ориентирован на самоподрыв своего текста, его намеренную дискредитацию в глазах читателя<sup>36</sup>. Но зачем он это делал? Должно быть, ему было важно вновь и вновь напоминать публике, что Левиафан, этот «искусственный человек» — очень шаткое сооружение, а условия его жизнедеятельности исключительно сложны, настолько сложны, что поддерживать их на практике почти невозможно. Да, он возникает естественным образом, в силу определенной людской потребности, которую нельзя обойти, но изощренность, неизбежно присущая подобным социальным агрегатам, довольно быстро делает их непригодными для властной работы. Именно поэтому Левиафан в интерпретации Гоббса находится как бы вне времени: после своего появления на свет он больше не развивается, ибо и без того изначально совершенен — причем в самом этом совершенстве залог его надлома и краха. Впрочем, мог ли протестант Гоббс забыть о том, что это — творение рук человеческих, причем, как он сам и свидетельствует, очень несовершенное творение? Едва ли.

И вот тут перед нами возникает вопрос об альтернативе Левиафану. Фактически Гоббс предлагает такую альтернативу тут же, в третьей и четвертой частях трактата. Они посвящены религиозным материям, и по этой причине зачастую игнорируются политически озабоченными читателями — кстати, напрасно. О чем же там идет речь? Прежде всего Левиафан там рассматривается не в статике, не как застывшее и однообразно функционирующее нечто, а в динамике как вполне определенный этап социально-

политического развития. Гоббс рисует триаду форм организации политики, первой из которых, прошлой, выступает ветхозаветное царство Израиля, второй, нынешней — царство Левиафана, третьей, грядущей — царство Христа. В чем принципиальное отличие эпохи Левиафана от двух других эпох? Если договор, который связывает современного суверена с подданными, представляет собой улицу с односторонним движением — у граждан есть обязанности в отношении суверена, а у него никаких обязанностей относительно них нет, — то в двух других случаях правителей и управляемых связывает ковенант: торжественное и священное соглашение между Богом и человеком, где обязательства на себя принимают обе стороны<sup>37</sup>. «Взаимность обещаний, которую предполагает ковенант с Богом, радикально отличается от человеческих соглашений с современными суверенами, поскольку земной владыка не отвечает собственными обещаниями на обещания подданных, — пишет Мартел. — Соответственно, в отличие от секулярного ковенанта (социального контракта) настоящий ковенант не имеет срока действия, он никогда не заканчивается, и никакое человеческое деяние не может положить ему конец»<sup>38</sup>. Двусторонний же характер обязательств преобразует матрицу социального взаимодействия, вытесняя из нее вертикальные подходы и методы и заменяя их горизонтальными связями. Политические пирамиды, хребтом которых выступает вертикаль, увенчанная фигурой суверена, хороши только в тех случаях, когда социум готов ограничить свои притязания поддержанием определенного *status quo*. Но бывают эпохи, когда этого недостаточно, и тогда надо, как говорим мы сейчас, «менять систему», «начинать перестройку», «отказываться от старых управленческих конструкций». «В системах, где торжествует суверенитет Левиафана, люди передают свои права суверену (и соответственно страдают), но Гоббс напоминает нам, что мы отказываемся от своих прав не раз и навсегда, а лишь до тех пор, пока нам кажется (возможно, ошибочно), будто отказ от собственных прав нам что-то дает»<sup>39</sup>. Такое состояние не может длиться вечно. Устремленность в будущее дружит с миром горизонтальной политики: Левиафан, по Гоббсу, есть вечное «сегодня» и в будущее его не берут. На определенном этапе он был нужен, мы говорим ему спасибо — и прощаемся с ним. Причем упразднение суверенных тиранов не означает воца-

рение хаоса: просто на смену политической вертикали приходит политическая горизонталь.

Но не пытается ли Гоббс хитрить с нами и насколько серьезно мы должны воспринимать его главный трактат? Да, он делает это, и делает вполне намеренно. «Как и все великие мыслители, Гоббс знал толк в деле эзотерического утаивания, — пишет Шмитт. — Он сам говорил о себе, что иногда делает “открытия”, но подлинные свои мысли раскрывает лишь наполовину»<sup>40</sup>. Используемый Гоббсом метод сродни подходу Макиавелли: он сам, имплицитно, а иногда и вообще явно, призывает не принимать на веру то, о чем пишет. Мало того, в произведениях двух этих мыслителей декларируемые намерения зачастую противостоят намерениям подлинным. По утверждению Мартела, «рассказывая нам не только о том, как работает суверенная власть, но и с какими опасностями она может сталкиваться, Гоббс подспудно подстрекает своих читателей к противодействию ей, точно так же, как столетием раньше это делал Макиавелли»<sup>41</sup>. В самом начале трактата английский философ честно предупреждает: истина — вопрос конвенции, фиксация реальности в слове всегда сопровождается «белыми пятнами», а книга нужна не для того, чтобы отвечать на вопросы, а сугубо для того, чтобы заставить читающего размышлять. В одной из глав «Левиафана» он поясняет эту мысль так: «Люди, доверяющие книгам, проводят время в порхании по ним. Этих людей можно уподобить птицам, влетевшим через дымовую трубу и видящим себя запертыми в комнате; они порхают, привлекаемые обманчивым светом оконного стекла, но у них не хватает ума сообразить, каким путем они влетели. ...Люди, черпающие свои знания не из собственного размышления, а из книг, доверяясь их авторитету, настолько ниже необразованных людей, насколько люди, обладающие истинным познанием, выше их. Ибо незнание составляет середину между истинным знанием и ложными доктринами» (*Левиафан*, IV). По-видимому, эти рассуждения, по крайней мере отчасти, объясняют, почему на протяжении XVII века ни об одном мыслителе не писали столь плохо, как о Гоббсе, — но это ведь тоже своего рода слава. Интересно, что в своей собственной стране у него на протяжении целого столетия почти не было защитников. Гоббс был слишком велик для Англии (и не только для нее); вероятно, именно поэтому некоторые соотечественники считали результатом его

философских изысканий не только великий лондонский пожар 1666 года, но и бубонную чуму, посетившую британскую столицу годом позже<sup>42</sup>.

Мог ли Гоббс выражаться точнее? Скорее всего, навряд ли. Лелея своего «смертного бога», английский мыслитель зачастую пренебрегал «богом бессмертным» — тем трансцендентным измерением политики, которое ему, как и Макиавелли, по сути, вообще не требовалось. Некоторые вообще считают, что он намеренно разрушал религиозные доктрины под видом их пропаганды<sup>43</sup>. Между тем последнего еретика в Англии отправили на костер только в 1612 году, когда Гоббс был молодым человеком, а упразднение законодательной нормы, позволяющей делать это, состоялось лишь за два года до его кончины. Причем если бы дело зашло слишком далеко, то мыслителя, по-видимому, не спасла бы никакая королевская протекция. Его эпоха не располагала к открытому и гласному изложению политических воззрений. Философу, решившему рассуждать о деликатных политических материях, приходилось действовать с постоянной оглядкой, о многом не договаривая и многое замалчивая: белые пятна здесь буквально повсюду. Тем не менее, воздвигнув свою теорию на индивидуалистических и рационалистических основаниях, Гоббс, независимо от собственных намерений, позволил ей жить самостоятельной жизнью. В итоге его главная книга «с одной стороны, успешно формировала умонастроения тех многочисленных джентльменов, кто был настроен на добросовестное повиновение власти, но, с другой стороны, она же возбуждала и сонмы тех, кто был готов задаться вопросом о том, эффективно ли суверен обеспечивает их мир и безопасность. И в этой второй своей ипостаси произведение Гоббса нечаянно сделалось подспорьем для революционеров последующих десятилетий»<sup>44</sup>.

## Глава 6

### «Люди, пресмыкающиеся на атоме»: Шарль-Луи де Монтескье, европейский Узбек

Наверное, каждый хотя бы чуточку интересующийся политической мыслью человек слышал о том, что Шарль-Луи де Монтескье, родившийся в 1689-м и скончавшийся в 1755 году, завершил начатое Никколо Макиавелли, Томасом Гоббсом и Джоном Локком строительство либеральной философии, дополнив ее концепцией разделения властей. Это было сделано в работе «О духе законов», о которой среди прочего речь пойдет ниже. Гораздо менее известен тот факт, что Монтескье очень ценил вино и лично выращивал виноградную лозу. Вот, например, панегирик вину, вошедший в «Персидские письма»: «Тело беспрестанно тиранит соединенную с ним душу. Если кровообращение замедлено, если жизненные соки не вполне чисты, если они находятся не в достаточном количестве, мы впадаем в уныние и печаль. Когда же мы прибегаем к напиткам, которые могут изменить такое состояние нашего тела, душа наша вновь обретает восприимчивость к бодрящим впечатлениям и испытывает тайное удовольствие, ощущая, что механизм, так сказать, вновь возвращается к движению и жизни» (*Персидские письма*, XXXIII)<sup>1</sup>. Столь трогательное обстоятельство, незамедлительно располагающее интеллигентного читателя к этому выдающемуся французу, заставляет нас поинтересоваться его биографией — ибо, как и у всех мыслителей Просвещения, у Монтескье личность теснейшим образом связана с творчеством. Именно в таком разрезе — «книги, вплетенные в ткань жизни», — я и собираюсь о нем рассказывать.



## *Виноградарь, судья, академик*

Монтескье повезло не только в том, что он родился аристократом; семейство его, имевшее протестантские корни, с XV столетия проживало в благословенном регионе Бордо, что и сделало политического философа прирожденным виноделом. (Надо сказать, что уже в одном из первых своих памфлетов будущий автор трактата «О духе законов» (1748) сурово критиковал намерения французской короны слишком жестко регулировать развитие винодельческой отрасли.) Его отец, Жак де Секонда, будучи младшим сыном в семье, не унаследовал родовых земель, но зато мать, Франсуаза де Пенель, принесла мужу в приданое целый замок. Шарль-Луи де Секонда был вторым из шестерых рожденных ею детей. Получив прекрасное юридическое образование на родине и в Париже, он в 1708 году стал адвокатом, а в 1714 году — советником парламента Бордо. Парламентами во Франции XVIII века назывались отнюдь не легислатуры, как можно подумать, а высшие региональные судебные инстанции. Спустя два года, в 1716-м, он унаследовал от своего бездетного дяди барона де Монтескье вместе с титулом и именем должность президента этой высшей судебной инстанции региона. Надо сказать, что прежде тот же пост занимали оба деда Шарля-Луи; во Франции того времени должности вообще считались чем-то вроде семейной собственности, переходящей по наследству. Возраст не позволял Монтескье вступить в новую должность сразу, он был слишком молод, но деньги, как известно, великая вещь: для него сделали исключение.

В материальном отношении жизнь Монтескье, и без того относительно благополучная, вскоре еще более упрочилась: после кончины отца он сделался обладателем недвижимости. В 1713 году будущий просветитель женился на девушке из протестантской семьи, Джейн де Лартиг, о которой мы не знаем почти ничего — за исключением того факта, что она родила Монтескье троих детей. «Есть все основания полагать, — иронично замечает в этой связи Джудит Шкляр, биограф мыслителя, — что Монтескье не был образцом супружеской верности»<sup>2</sup>. Кстати, касаясь этой темы, один из героев написанных Монтескье «Персидских писем» (1721) рассуждает о французских нравах следующим образом: «Здесь муж, любящий жену, — это человек, у которого не хватает

достоинств, чтобы увлечь другую, человек, который злоупотребляет своим законным правом, чтобы восполнить недостающие ему качества, пользуется своими преимуществами в ущерб всему обществу, присваивает себе то, что ему было дано только на известных условиях, и тем самым стремится нарушить молчаливое соглашение, на котором зиждется счастье обоих полов» (*Персидские письма*, LV). Некоторые особенности личной жизни Монтескье указывают на то, что он придерживался именно такой точки зрения, будучи воспитанником своего века и сыном своей страны.

Как бы то ни было, поиски счастья не мешали ему заниматься литературным творчеством, а о близких он неизменно заботился: наследственный замок был не только увлечением, в его благоустройство вкладывалось много сил, прилегающие к нему виноградники оставались основным источником дохода семейства. А вот судебная деятельность, напротив, не приносила философу удовлетворения, парламент был унылым иерархическим учреждением, причем посты в нем, за исключением поста самого президента, запросто продавались и даже сдавались в аренду. Цена зависела от престижа должности, то есть от того, как скоро она покрывала издержки, затраченные на покупку, и начинала приносить доход. Соответственно и люди там работали особенные — в основном отъявленные карьеристы. Позже Монтескье напишет: «Что мне всегда давало повод плохо думать о себе, так это то, что в стране очень мало профессий, к которым я бы действительно был годен. ... У глупцов я видел тот самый талант, который меня избегал»<sup>3</sup>. Впрочем, в его упражнениях с правосудием было все же и кое-что полезное. Так, на протяжении одиннадцати лет своего президентства Монтескье курировал рассмотрение уголовных дел, лично присутствуя при пытках, остававшихся тогда неотъемлемой частью уголовного производства. Мы не знаем, как он воспринимал эти методы дознания, но позже, начав выступать за реформу французского правосудия, предполагавшую отмену мучительных и жестоких наказаний, Монтескье рассуждал как специалист<sup>4</sup>. Тем не менее, несмотря на регулярные посещения мест лишения свободы, президент парламента считал свою работу скудной.

Итак, «парламентские акты и протоколы были скудной пищей для беспокойной любознательности»<sup>5</sup>. Борясь с этой скукой, Монтескье начал сочетать службу с любительскими занятиями нау-

кой. Возможности для этого ему предоставила Академия Бордо, членом которой он стал в 1716 году. Надо иметь в виду, что французские провинциальные академии не являлись научными учреждениями в нашем смысле слова; это были клубы, где собирались представители высших сословий, любительски и в свободное время занимающиеся научными изысканиями. Если в стенах этих учреждений и происходило приращение научного знания, то оно было мизерным. Вольтер как-то с издевкой заметил, что провинциальные академии во Франции похожи на юных девушек, которые всеми силами стараются привлечь к себе внимание — и никак в силу своей неопытности не могут добиться этого<sup>6</sup>. Но академии производили нечто другое, не менее важное: они стали площадками, на которых в первой половине XVIII столетия шел поиск естественных, умопостигаемых, научных законов мироустройства. Не божественное вмешательство, а натуральные причины вещей и событий — вот что волновало провинциальных ученых-любителей. Кроме того, эти учреждения стихийно генерировали демократизм, которого так не хватало в королевской Франции: например, когда на рассмотрение академии поступал очередной научный доклад, социальное происхождение или общественное положение его автора не принимались во внимание: главным считалась основательность самого научного труда. Именно это обстоятельство, кстати, позволяло «людям с улицы», подобно Жан-Жаку Руссо, завоевывать академические награды и премии.

Разумеется, провинциальные академики, как один, были энциклопедистами: поверхностный характер их работ позволял им заниматься всем и сразу. Монтескье, например, подготовил для Академии Бордо массу докладов и речей по самым разным разделам естественных наук. Среди них такие работы, как «О причинах эха», «О назначении почечных желез», «О морских приливах и отливах». Он купил микроскоп и изучал таинственную жизнь микроорганизмов; почти ничего не понимая в микробиологии, он старательно записывал все увиденное. «Все меня интересует, все приводит в изумление: я как ребенок, чье еще нежное восприятие поражают даже самые незначительные предметы», — говорит прототип самого Монтескье в «Персидских письмах» (*Персидские письма*, XLVIII). Это выглядит наивно и трогательно, но тем не менее в подобных упражнениях тысячи образованных людей по

всей Франции воспитывали в себе одно и то же убеждение: наука — это лучшее лекарство для общественных нравов. Она не только избавляет нас от фантазмов и предрассудков: она делает нас более счастливыми, поскольку, совершенствуя свой разум, мы чувствуем необычайное удовлетворение собой. Рациональное сознание помогает преодолевать невежество, которое зачастую просто опасно. Ведь никому не хочется, говорил Монтескье в одном из своих трактатов, повторить участь несчастных индейцев, не сумевших противопоставить доморощенную технологию убийственному натиску испанских конкистадоров! Кстати, именно увлечение естественными науками, в которых Монтескье мало что понимал, позволило ему позже развить мысль о колоссальном влиянии климата на жизнь человеческих сообществ; к этой идее его вело основательное штудирование медицинских текстов<sup>7</sup>. Монтескье на протяжении всей жизни вообще очень много читал: помимо трудов ученых-естественников, его увлекала история, особенно античная, и впечатления путешественников, посещавших далекие страны.

### *Персы в поисках счастья*

Несмотря на все эти хобби, оригинальность его ума не получала общественного признания вплоть до 30-летия, когда вышла книга «Персидские письма», ставшая литературной сенсацией. Автор в одночасье сделался знаменитым, и, хотя книга вышла анонимно, все прекрасно знали, кто ее написал. Цензурный запрет лишь способствовал ее популярности, а имя автора приобрело европейскую известность. Монтескье начал часто бывать в Париже, познакомившись там с самыми важными и интересными людьми Франции. Некоторые специалисты считают, что, если бы не «Персидские письма», провинциального академика вообще не заметили бы. Между прочим, с книгой познакомился сам король: ему рассказывали, что работа фривольна и кошунственна, но ближайший советник короля, кардинал Флери, знакомый с Монтескье, убедил государя в добропорядочности автора и лживости подобных наветов. (Это, кстати, открыло Монтескье путь во Французскую академию, членом которой он стал в 1728 году, несмотря на то что в тех же «Персидских письмах» молодой писатель безапелляционно утверждал: «У тех, кто составляет это учреждение, нет других обязанно-

стей, кроме непрерывной болтовни». *Персидские письма*, LXXI-II). Герои книги критикуют жизнь Франции той поры, атакуя как престарелого Людовика XIV (скончавшегося незадолго до выхода книги), так и монархию в целом. Отдельным нападкам в работе подвергалась католическая церковь, над которой автор откровенно смеется. Если же говорить о пластах более глубоких, то исследователи не раз отмечали, что в «Персидских письмах» доказывается невозможность человеческого счастья, а также демонстрируется вечная неудовлетворенность человека своим земным уделом. Действительно, устами своих героев Монтескье многократно намекает: гармония недостижима ни в социальной, ни в личной жизни — добавляя, что это, однако, не избавляет нас от необходимости всеми силами стремиться к ее обретению. Монтескье не был утопистом: он очень любил факты, а факты заставляли его быть скептиком. Скептики же не придумывают утопий.

В «Письмах» Монтескье использовал довольно стандартный литературный прием: он поместил в современную ему Францию гостей из Персии, предложив читателю взглянуть на французскую жизнь как бы чужими глазами. Философ вообще был сторонником космополитичного, то есть игнорирующего европоцентризм, мировоззрения, опирающегося на самые широкие межкультурные сопоставления<sup>8</sup>. Получилось философско-психологическое размышление с элементами эротики: половина героев книги проживает в гареме и постоянно озабочена особенностями гаремной жизни в различных ее составляющих. В центре политического анализа, встроенного в этот роман в письмах, — принцип деспотизма, ибо главный герой повествования, персидский властитель по имени Узбек, изображен неограниченным деспотом, абсолютно вольно распоряжающимся своими подданными, включая и заключенных в гареме жен. Этот персонаж, способный размышлять разумно и рационально, очень страдает оттого, что его власть безбрежна: он чувствует, что это развращает его, поскольку, будучи в состоянии править жизнями других людей, он не всегда дружит с разумом (и, это, кстати, приводит одну из его жен к самоубийству). Фактически Монтескье пытается сообщить читателю, что просвещенного деспотизма не бывает: произвол неизбежно доминирует над разумным началом<sup>9</sup>. Позже эта мысль получит всестороннее развитие в трактате «О духе законов».

Узбек — фигура страдающая; несмотря на свое всеисие, он не в состоянии обрести внутреннюю гармонию, и это заставляет его задаваться вопросом о том, почему человеческое счастье такая редкая вещь. Фактически эта проблема была очень близка самому Монтескье. В плане социальном счастье недостижимо, поскольку общество вечно репрессирует индивида, не позволяя ему вести себя естественно. Один из самых подрывных фрагментов «Персидских писем» — история брата и сестры, которые живут в кровосмесительном браке, будучи вполне счастливыми (*Персидские письма*, LXVII). Более крамольной темы для Франции XVIII века, как и для любой другой христианской страны, трудно себе представить, но среди героев произведения Монтескье эта парочка — единственные люди, живущие не по принципу «так надо», а по принципу «так хочется» и практикующие полную свободу своих устремлений и желаний. Связывая счастье с инцестом, Монтескье как бы намекает на то, что общество — злейший противник естественности, подавляющий человека. (Позже, кстати, в трактате «О духе законов», он вновь заявит, что естественные предрасположенности взрослых людей ни в коем случае не могут регулироваться уголовным законодательством: это противоречит самой природе права.) Но сможет ли человек навсегда остаться счастливым, если ему даже повезет оказаться в естественном состоянии? Узбек рассказывает другу притчу о троплодитах, которые, воспитав в себе должный уровень добродетели, все равно в конечном счете вынуждены были обратиться к внешнему правителю, а тот в итоге демонстрирует своим подданным, что добродетельность всего общества не мешает утверждению деспотической власти (*Персидские письма*, XI–XIV). Философ же в этой притче пытается убедить нас в том, что людям не стоит жертвовать богатством высокоморальной жизни ради утверждения формальных правовых структур и процедур; добродетель и счастье не должны отступать под натиском сотворенных правил и условностей<sup>10</sup>.

Впрочем, несчастными нас делает не только социальная, но и личная жизнь. Монтескье особо выделяет роль ревности, феномена, который всю жизнь его интересовал: он даже задумывал написать историю ревности<sup>11</sup>. Ревность, по его мнению, — психологическое расстройство, превращающее человека в угнетателя. Ревнивец начинает рассматривать другого в качестве вещи, при-

надлежащей ему на правах собственности, и тем самым зачастую просто губит его. Более того, Узбек, воспринимая своих гаремных затворниц в качестве движимого имущества, постепенно утрачивает к ним интерес: стремление изолировать своих женщин от окружающего мира волнует его больше, нежели любовное тяготение к ним. Монтескье вообще считает, что социальные установления, регулирующие взаимоотношения полов, не были удовлетворительными ни в одну эпоху. Особый вред, по его мнению, им наносит церковь, не позволяющая человеку вести себя так, как ему хочется, и тем самым калечащая его. Гарем — символ монастыря, где томящиеся евнухи и красотки переживают постоянное унижение и подавление. Но неограниченное господство одного человека над другими людьми не только эфемерно, но и подчас комично, ибо оно искажает перспективу, как сердечную, так и социальную. Видя в другом человеке безраздельную собственность, предмет владения, деспот никогда не узнает о его подлинном отношении к себе. Аналогичным образом он не чувствует и не понимает окружающей политической реальности, гипертрофируя свое место в ней. В «Персидских письмах» есть замечательная зарисовка на эту тему, достойная того, чтобы привести ее здесь: «Когда татарский хан кончает обед, глашатай объявляет, что теперь все государи мира могут, если им угодно, садиться за стол. Этот варвар, питающийся одним только молоком, промышленяющий разбоем и не имеющий даже лачуги, считает всех земных королей своими рабами и намеренно оскорбляет их по два раза в день» (*Персидские письма*, XLIV). Деспотизм, однако, не просто смешон: он несет в себе общественную опасность. В более поздние времена Монтескье потратил немало сил, доказывая, что чем более абсолютистской и неограниченной является власть, тем менее устойчив и стабилен политический режим. Впрочем, как отмечают исследователи, «анализируя деспотизм, Монтескье вовсе не думал, что альтернативой ему должен быть республиканизм»<sup>12</sup>.

Политические экскурсы и инвективы, которыми изобилуют «Персидские письма», свидетельствуют о том, что их автора не могла удовлетворить репутация успешного романиста: Монтескье хотелось, чтобы его признали серьезным политическим мыслителем. Окончательно это произошло только через два десятилетия, но искания, позже увенчанные трактатом «О духе законов», были на-

чаты им загодя. Так, за годы, проведенные в Бордо, Монтескье отличился не только «Персидскими письмами», но и трактатом о несовершенстве имперских государств и пагубности завоевательных войн — теме, волновавшей его на протяжении всей жизни. В эссе «Размышления о богатствах Испании» (1724) он утверждал, что Европа превратилась в единое экономическое целое, каждая часть которого зависит от остальных, и потому войны, ведущиеся на ее территории, ничего не способны решать; они длятся очень долго и наносят колоссальный вред. Армии стали не только дорогостоящими, но и бесполезными, поскольку европейские государства не в силах завоевать друг друга навсегда. Это превратило имперские проекты в бесполезное занятие: территориальное расширение в Европе бессмысленно. Испанские короли пытались покорить Европу с помощью денег, полученных в колониях Нового света, но вместо этого они разрушили саму Испанию. В отличие от англичан или голландцев, они не вкладывали золото в коммерческие проекты, а тратили его на войну, что просто глупо. Эти замечания Монтескье позже вызвали, кстати, восхищение выдающегося экономиста XX века, которого звали Джон Мейнард Кейнс<sup>13</sup>. Идея о том, что коммерция эффективно смягчает нравы в тех обществах, где сословные представления о чести перестают играть былую роль, углублялась философом в более поздних сочинениях<sup>14</sup>.

В 1726 году, сложив с себя судейские обязанности и оставив должность президента Академии Бордо, Монтескье перебрался в Париж, периодически наезжая к семье, которая осталась в прежних местах. Принятый в 1728 году во Французскую академию, позднее он был также избран в Лондонскую и Берлинскую академии. Из-под его пера в тот период выходили сочинения на политико-правовые темы, самым заметным из которых стали «Размышления о причинах величия и падения римлян» (1734). Уже в этой работе Монтескье подступает к той задаче, которой будет посвящена его дальнейшая творческая жизнь: он пытается превратить социологию из собрания разрозненных фактов в систему, а в самом развитии общества обнаружить естественные закономерности. Римляне завораживают его тем, что они, некогда став великими, кончили весьма плохо, и он пытается вскрыть причины этого. В развитии общества, согласно Монтескье, нет случайностей. «Миром управляет не фортуна, — пишет он. — Существуют



общие причины как морального, так и физического порядка, которые действуют в каждой монархии, возвышают ее, поддерживают или низвергают; все случайности подчинены этим причинам. Если случайно проигранная битва, т. е. частная причина, погубила государство, то это значит, что была общая причина, приведшая к тому, что данное государство должно было погибнуть вследствие одной проигранной битвы»<sup>15</sup>. Эти опыты помогали ему вынашивать план обширного трактата о праве. Тому же способствовало и длительное заграничное путешествие, предпринятое Монтескье в 1728–1731 годах. Посетив Австрию, Венгрию, Италию, Швейцарию, Голландию и Англию, он внимательно изучал законы и обычаи каждой страны, особенности географии и климата, темперамент и нравы населения. За полтора года, проведенные в Англии, сильнейшее впечатление на мыслителя произвели британские государственные институты, а деятельность парламента породила уважение к конституционному правлению<sup>16</sup>. Британский опыт убедил его в том, что верховенство права и политическая свобода — возможности, в той или иной степени открытые для всех европейских народов. Впрочем, безоглядным англофилом Монтескье не стал: он полагал, что крайний индивидуализм, насаждаемый либеральным государством, отнюдь не делает людей счастливыми и потому в Англии происходит так много самоубийств (*О духе законов*, XIV, 12)<sup>17</sup>. По его мнению, «Англия вовсе не та модель, которую нужно утверждать повсеместно, но привилегированная парадигма, пригодная лишь в том контексте, где утвердились политические свободы»<sup>18</sup>.

### *Разум и слепота*

В 1748 году в Женеве и снова анонимно вышел первый небольшой тираж книги «О духе законов». Текст писался вопреки надвигающейся слепоте; Монтескье вынужден был надиктовывать его сменявшим друг друга секретарям. И хотя работа попала в папский список запрещенных книг, за короткое время она разошлась по парижским салонам: санкции Ватикана лишь укрепили популярность автора. Вскоре последовало множество переизданий, не менее двенадцати за два года. Произведение имело успех даже в официальных кругах: сам дофин, сын и наследник Людовика XV,

проявил к нему интерес. В течение десятка лет вокруг трактата шла полемика, поскольку труд поразил современников и подходом, и стилем: это было весьма необычное и довольно живое размышление о праве.

Прежде всего автор сообщал читателю о том, что закон воплощает в себе отношения *между людьми*. Казалось бы, такая трактовка банальна, но она заметно отличалась от господствовавшего в XVII–XVIII столетиях убеждения в том, что законодательство прежде всего есть отражение божественной воли или воли суверена. Соответственно Монтескье не отделяет друг от друга законность и справедливость: обе идеи зародились в человеческом разуме одновременно и сталкивать их между собой нельзя. В этом, кстати, сказалась одна из особенностей европейского правового сознания: привычная для русской культуры дилемма, противопоставляющая друг другу «закон» и «правду», тут исключается. Наконец, в книге утверждается, что без законов человечество не способно выжить.

Предвосхищая будущее, Монтескье настаивает на том, что современное право должно обособлять сферу частного от сферы публичного: ограничения, предусматриваемые законом, касаются только публичной жизни, а для частной жизни законодательство устанавливает совсем иные процедуры. К публичным персонам, по мысли автора, надо применять одни правила, а к частным лицам другие. Скажем, публичные должности не должны быть собственностью людей, которые их занимают. С другой стороны, правительства не могут вторгаться в сферу частного права, подвергая опасности жизнь и имущество граждан. Попытку защитить частную собственность посредством обособления публичного права от права частного Монтескье позже называл своим наиболее ценным вкладом в правовую теорию<sup>19</sup>.

В своих последующих рассуждениях Монтескье опирался на общепризнанный факт: люди, живущие в различных климатических условиях, создают разные правительства, религии, обычаи. Разумеется, законы должны учитывать все разнообразие этих отношений, которые предопределяют их дух. Подобно Гоббсу и Локку, в обеспечении безопасности индивидов Монтескье видит главное обоснование государственной власти. Под этим углом зрения он рассматривает недостатки и преимущества политических

режимов — республиканского (демократического), монархического и деспотического. Внимательно наблюдая за противостоянием власти и свободы в современной ему Англии, Монтескье, в отличие от Локка, интересуется не тем, какие законы надо принять, чтобы обосновать свободу, а тем, как ограничить власть, угрожающую этой свободе. Его ответ на этот вопрос известен: «Чтобы не было возможности злоупотреблять властью, необходим такой порядок вещей, при котором различные власти могли бы взаимно сдерживать друг друга» (*О духе законов*, XI, 4). Кстати, данная рекомендация не имела той универсальной значимости, которую ей начали приписывать позднее, ибо Монтескье рассуждал сугубо о той единственной стране, где представления о вольности укоренились на редкость прочно. Интересно, что в отличие от Локка, заботы которого сводились к ограничению власти исполнителей и соответствующему укреплению власти законодателей, Монтескье подчеркивал угрозу свободе, исходящую от парламента. Именно по этой причине он выдвинул идею двухпалатного парламента, части которого призваны сдерживать друг друга, которая спустя несколько десятилетий после его кончины была реализована в молодых Соединенных Штатах Америки.

Но не могут ли две ветви власти сговориться против граждан? Согласно Монтескье, такая опасность почти отсутствует. Граждане добиваются обеспечения своих интересов с помощью различных государственных инстанций и потому «перетекают» от одной ветви к другой, руководствуясь собственной выгодой в конкретный момент. Кроме того, они не хотят чрезмерного укрепления какой-то одной из них; в зависимости от того, кто берет верх, исполнители или законодатели, люди готовы менять свои партийные пристрастия, присоединяясь к более слабой ветви. Рационально действующий гражданин, заметив, что поддерживаемая им фракция власти слишком укрепилась, покинет ее и перейдет в ряды оппонентов. Практически перефразируя Макиавелли, Монтескье подчеркивает, что именно такая ситуация постоянной политической флуктуации и порождает политическую свободу<sup>20</sup>.

В отличие от Аристотеля, Монтескье не противопоставляет, а отчасти объединяет демократическую и аристократическую формы правления. В античности это были абсолютно противоположные сущности, но теперь, в XVIII столетии, в них усматривается общее.

В противовес деспотии, где власть осуществляется по капризу одного человека, демократия и монархия управляются посредством закона. При этом, однако, с точки зрения Монтескье, демократия гораздо менее устойчива, потому что в ней отсутствует наследственная знать — землевладельческий класс, обладающий привилегиями, которые отличают его от остального населения и ставят в особое отношение к короне. Именно дворянство выступает главным ограничителем самодержавной монархии, не позволяя ей злоупотреблять полномочиями и одновременно поддерживая ее: «Так как самая природа этого [монархического] правления требует наличия нескольких сословий, на которые опирается власть государя, то благодаря этому государство получает большую устойчивость» (*О духе законов*, V, 11). Следует подчеркнуть, что обязательным условием стабильности Монтескье считает именно сословное неравенство, которое, собственно, и делает монархию крепкой, выделяя ее среди прочих форм государственности. Деспотическая тирания и демократическая республика, напротив, злоупотребляют подведением подданных и граждан к общему знаменателю: «Все люди равны в республиканских государствах, они равны и в деспотических государствах: в первом случае — потому, что они — всё, во втором — потому, что все они — ничто» (*О духе законов*, VI, 2). Подобные взгляды объясняют критическое отношение мыслителя к борьбе с аристократией, развернутой во Франции в XVI–XVII веках. С его точки зрения, объявляя войну дворянству и подрывая его могущество, корона служила не свободе, как полагали многие современники, а прямо противоположному делу: принизив аристократов, монархия должна была автоматически вырождаться в демократию или деспотию. На основании подобных воззрений Монтескье причисляют к сторонникам «аристократического либерализма»<sup>21</sup>, и это, по-видимому, вполне справедливо.

Интересно, что за выбором формы правления Монтескье видит естественные причины: для республик наиболее подходят малые государства, для монархии — средние, а для деспотии — бескрайние империи. Означает ли это, что выбор предрешен, а политические формы фатально предопределены? Сам автор трактата «О духе законов» не отвечает на этот вопрос, хотя исследователи его творчества не раз подчеркивали, что выдвинутая им географически-климатическая теория принижает роль волевых факторов, при-

существующих в социуме. Так, по мнению одного из специалистов по его творчеству, «это был весьма жесткий детерминизм, который позволял выделить особенности социального устройства и даже вскрыть его дисфункции, но не допускал никакого отхода от устоявшихся моделей»<sup>22</sup>. Однако это едва ли должно удивлять: для Монтескье, как для сторонника рационалистического порядка, важно было наметить основу, позволяющую строго ранжировать наличные общественные системы.

Но при этом для него было очевидно, что решающим признаком политического устройства того или иного государства «служит не принадлежность высшей власти одному или нескольким лицам, а то, как эта власть осуществляется: с соблюдением законов и чувством меры или, напротив, с произволом и насилием»<sup>23</sup>. С этой темой неразрывно связан принципиальный вопрос, из ответа на который Монтескье, собственно, и выводит свою типологию политических режимов — вопрос о том, кто правит в конкретном государстве. В демократических республиках, по его утверждению, разряды правителей и подданных совпадают друг с другом; именно в этом они уникальны. Но проблема в том, что свобода народа не означает власти народа. И хотя избирательное право в таких государствах должно быть предельно широким, сферу законодательства, принимаемого всеобщим голосованием, нужно, по рекомендации Монтескье, предельно сузить: принятие основного массива законов следует сделать прерогативой сугубо выборных магистратов<sup>24</sup>. Предвосхищая более поздние предложения Джона Стюарта Милля и других либералов, Монтескье советует сделать избирательное право неравным, предоставив богатым и образованным непропорционально большее число голосов. При этом, рассуждая об ограниченной монархии как о форме, наиболее приближенной к идеалу, он «никогда не пытался закрепить за наследственной знатью право участвовать в управлении государством наряду с королем», поскольку был убежден, что, вопреки притягательному примеру Англии, «суверена в принципе можно ограничивать и без разделения властей»<sup>25</sup>.

Вероятно, правы те исследователи творчества Монтескье, которые считали его не столько сторонником, сколько критиком республиканской парадигмы. В частности, они указывают на неизменно жесткие нападки на республиканскую трактовку свободы, встре-

чающиеся в его сочинениях. По мнению Монтескье, республиканцы исходят из ложной предпосылки, согласно которой народ свободен лишь тогда, когда он управляет собой сам. Но это вовсе не обязательно, тем более что в крупных государствах коллективное принятие решений, во-первых, невозможно, а во-вторых, прекрасный уровень государственного управления способна обеспечить и внешняя инстанция в лице монарха. Демократия идеально подходила для малых античных полисов, но для Нового времени ее республиканская подкладка выглядит, по мнению Монтескье, анахронизмом. Англия же, повторяет он снова и снова, уникальный и неповторимый случай<sup>26</sup>.

Работая над сочинением «О духе законов», мыслитель, взгляды которого становятся все более радикальными, сближается с д'Аламбером, издателем знаменитой «Энциклопедии». Сотрудничество оказывается взаимно обогащающим: издание популяризирует общественно-политические идеи Монтескье на своих страницах, а сам Монтескье, несмотря на официальную репутацию «Энциклопедии» как подрывного и революционного издания, готовит для нее статью «Опыт о вкусе»<sup>27</sup>. Он не успел закончить это произведение; оно было опубликовано в незавершенном виде с добавлениями Вольтера. Это был жест солидарности: Вольтер, резко критиковавший социально-политические идеи Монтескье, всегда защищал его от нападок церковников и прочих обскурантов<sup>28</sup>.

Последние годы мыслитель, почти лишившийся зрения, провел, совершенствуя текст «О духе законов» и «Персидских писем». К концу его жизни полемика вокруг них почти угасла. В 1755 году Монтескье заболел воспалением легких, причем простудился он, занимаясь общественным служением. В 1754 году ему стало известно о том, что прусская полиция арестовала некоего французского профессора, пропагандировавшего идеи Монтескье в одном из немецких университетов. Пруссаки передали арестованного французскому правосудию, которое отправило его в тюрьму. Пытаясь вызволить человека, пострадавшего за его идеи, Монтескье, покинув свой замок в Бордо, отправился в столицу и там, обивая министерские пороги, простудился на сквозняках<sup>29</sup>. На смертном ложе он с присущим ему здравомыслием замечает: «Этот миг отнюдь не столь ужасен, как принято думать»<sup>30</sup>. Тем самым он

как бы вторил одному из персонажей «Персидских писем»: «Людей следует оплакивать при рождении, а не по смерти. К чему церемонии и вся та мрачная обстановка, которыми окружают умирающего в его последние минуты, к чему даже слезы его родных и горе друзей, как не для того, чтобы еще усугубить предстоящую ему утрату!» (*Персидские письма*, XL). Похороны были скромными: из известных лиц гроб сопровождал только Дени Дидро.

О частной жизни Монтескье нам неизвестно почти ничего: все его записки касаются либо судебных тяжб, либо дел Академии Бордо. Сохранилось также несколько неотправленных любовных писем неизвестным дамам. Он любил свою семью, но заботы о ней предпочитал перепоручать другим людям. В отличие, скажем, от Руссо, прославившегося своей шокирующе откровенной «Исповедью», Монтескье не любил копаться в себе. И это презрение к интроспекции не было случайным: он полагал, что, сосредоточиваясь на своих переживаниях, мы ставим себя в центр мира, искажая объективную картину реальности<sup>31</sup>. Самодовольство окружающих травмировало его; на фоне великих проблем истории и Вселенной эгоистическое превознесение одинокой личности, ее страданий и переживаний казалось ему глупостью. Для Монтескье, как подчеркивает нынешний комментатор, «все относительно, атомизму и индивидуализму у него нет места»<sup>32</sup>. Учитывая сказанное, очень символично то, что у философа нет даже собственной могилы: она затерялась, известно лишь кладбище, где он был погребен. Один из его героев, как бы предвосхищая эпидемию самолюбования, которую породили Facebook и Instagram, говорит: «Когда я вижу, как люди, пресмыкающиеся на атоме, — сиречь на Земле, которая всего лишь маленькая точка во вселенной, — выдают себя за образцовые создания Провидения, я не знаю, как примирить такое сумасбродство с такой ничтожностью» (*Персидские письма*, LIX). Меланхолический Узбек, восточный деспот, ставший героем «Персидских писем», многим напоминал их автора: сын Монтескье, а также некоторые его друзья называли мыслителя Узбеком.

Анализируя творчество Монтескье, французский философ и социолог Раймон Арон называет его одним из основателей научной социологии, стремившимся показать, как бессистемное разнообразие явлений превращается в осмысленный порядок. По мнению

Арона, с которым трудно не согласиться, философию Монтескье нельзя отнести ни к упрощенному детерминизму, ни к традиционному превознесению естественного права. Академик из Бордо попытался совместить и то, и другое. Один из немецких историков, изучавший его философию, говорил, что учение Монтескье колеблется между тяготением к рациональному универсализму, характерному для XVIII столетия, и увлечением историческими частностями, типичным для XIX века. Действительно, у него есть формулировки, отражающие поиск всеобщих закономерностей, и пассажи, где акцент делается на многообразии, причем самому мыслителю это не казалось противоречием. В сущности, подчеркивает Арон, он повсюду защищает равновесие и умеренность<sup>33</sup>. Монтескье отнюдь не был революционером, он скорее реакционер и охранитель, и это даже позволяет некоторым «поставить под вопрос саму его принадлежность к либеральной традиции»<sup>34</sup>. Но сам того не желая, он, как просветитель и рационалист, готовил Французскую революцию. Он не хотел смены режимов, и в этом он последователь традиции; но его упор на равновесие сил как основу общественного спокойствия и развития очень и очень современен. Все это, разумеется, не единственное, чем может обогатить нас автор «Персидских писем» и «О духе законов». Как справедливо заметил один из современных исследователей, «возможности диалога с Монтескье безграничны: он по-прежнему один из нас»<sup>35</sup>.



## Глава 7

### «Стеснение и гнет невыносимы для меня»: Жан-Жак Руссо как нечаянный революционер

Жан-Жак Руссо, ничуть не считавший себя прирожденным философом-революционером, стал тем не менее одним из самых ярких и противоречивых деятелей Просвещения, а споры о его воззрениях со временем становятся только жарче. Этот француз — абсолютно потрясающая личность. Он любопытен уже тем, что первым из мыслителей Нового времени превратил свою биографию в публичное и даже политическое событие<sup>1</sup>. Его «Исповедь», изданная в 1789 году *post mortem*, до сих пор остается непревзойденным образцом честного жизнеописания. «С одинаковой откровенностью рассказал я о хорошем и о дурном, — пишет Руссо на первых ее страницах. — Дурного ничего не утаил, хорошего ничего не прибавил»<sup>2</sup>. Автор книги абсолютно ничего и никого не стыдится: будучи сторонником спонтанности чувств как главного двигателя человеческой природы, он бесконечно удивляет даже современного читателя, весьма избалованного диковинными самопрезентациями своих современников. Учение, им проповедуемое, неотделимо от его мироощущения и обстоятельств жизни, а биография Руссо выступает наиболее подходящей канвой для представления его теоретических воззрений на сущности человека и общества.

#### *Воспитание чувств*

Жан-Жак Руссо родился в Женеве в 1712 году, за сто лет до нашествия Наполеона на Россию. Хотя его отец был часовщиком, в доме было много книг, и Руссо читал как безумный, все подряд. Книги были его лучшими друзьями, всякой компании он предпочи-

тал книжное уединение. Благодаря этому безмолвному обществу Руссо приобрел то, что он называет «исключительным для своего возраста знанием страстей». «У меня еще не было ни малейшего представления о вещах, а уже все чувства были мне знакомы, — рассказывает он. — Я еще ничего не постиг — и уже все перечувствовал»<sup>3</sup>. Позже эта беспредельная живость воображения самым непосредственным образом скажется на восприятии мыслителем социальной реальности: Руссо всегда работал с предметами своего осмысления творчески, не придавая особого значения сопряженности фактов с построениями своего возбужденного ума. Так, уже будучи в зрелом возрасте, он написал проект польской конституции — «Соображения об образе правления в Польше», — хотя никогда не был в этой стране, да и с поляками почти не встречался. Трепещущая и богатая утопия всегда казалась ему предпочтительнее блеклой и скучной жизни, ибо применительно к утопии мысль свободна, а применительно к жизни далеко не всегда. Комментируя умозрительное полонофильство выдающегося француза, американский историк, славист Ларри Вульф пишет: «Именно девственное невежество в этой области, полное незнание польской нации и ее соседей позволили Руссо выдвигать оригинальные идеи. ...За прямым обращением [к полякам] скрывались рефлексия, мечтания и личные фантазии»<sup>4</sup>. Примерно так же классик работал и в других сферах гуманитарного знания, причем нисколько не стеснялся этого. Осознавая свою социальную неполноценность, он на страницах «Исповеди» предлагает читателю следующее симптоматичное признание: «Созданный для того, чтобы размышлять на досуге, в уединении, я не годился для того, чтобы говорить, действовать, заниматься делами среди людей. Природа, давшая мне талант к первому, отказала в таланте ко второму»<sup>5</sup>. Иначе говоря, неистовым преобразователем общественных порядков Руссо сделали обстоятельства; сам он на это ничуть не претендовал.

Когда Руссо стал подростком, его отдали в обучение к протоколисту, а потом к граверу, но эксцентричному мальчику эти кропотливые и муторные занятия пришлись не по вкусу. Он явно томится, причем во всех смыслах: и работать не хочется, и собственное взросление угнетает. Порой он бежит голым за барышнями (разумеется, об этом тоже рассказывается в «Исповеди»), но никакого дальнейшего развития его социальная неприютность в тот период

не получает. Тем не менее он уже вовсю оттачивает духовные навыки, которые пригодятся ему позже, в процессе интеллектуального творчества. «Уже возмужалый и чувственный, я думал иногда о своих безумствах, но дальше их не видел ничего, — пишет Руссо в автобиографии. — В этих странных обстоятельствах мое беспокойное воображение избрало путь, который спас меня от самого себя и успокоил зарождающуюся чувственность. Он заключался в том, чтобы переноситься в положения, которые заинтересовали меня в книгах, вспоминать, изменять прочитанное, приравнивать его к самому себе, превращаться в одно из действующих лиц, видеть себя в положениях, наиболее отвечающих моим вкусам, и тогда воображаемое состояние, в которое я наконец приходил, заставляло меня забывать о действительности, которой я был так недоволен»<sup>6</sup>. Как уже говорилось, этот метод борьбы с неприятной реальностью Руссо будет широко практиковать и в дальнейшем — именно из него произросли его наиболее выдающиеся философские трактаты.

В 1728 году Жан-Жак, не успев или не пожелав успеть вернуться в родную Женеву к закрытию городских ворот, решает вовсе не возвращаться домой. Так начались его странствия, в ходе которых Руссо встречает множество людей, интересных и не очень, некоторые из которых оказались весьма добры к нему. Попав поначалу к католическому кюре, Руссо решает оставить свой женеvский протестантизм и перейти в католическую веру. Обязанность по наставлению его в вере взяла на себя баронесса Луиза де Варанс, вдова 28 лет; как и следовало ожидать, началось все с наставления в католицизме, а закончилось постелью. («Я тотчас же обратился в ее веру, убежденный, что религия, проповедуемая подобными миссионерами, может вести только в рай», — простодушно сообщает Руссо своим читателям<sup>7</sup>.) Свой поступок, по словам будущего философа, барышня мотивировала весьма резонно: баронессе, которая была старше юноши на двенадцать лет, не хотелось, чтобы дорогую ей непорочную душу испортили чужие девки из подворотни, — и потому она самоотверженно возложила инициацию юноши на себя. Понятно, что для неискушенного молодого человека, который «не представлял себе, как это юноша и девушка доходят до того, чтобы лечь вместе»<sup>8</sup>, это был фундаментальный переворот. Надо сказать, что у де Варанс тогда уже был один любовник, аптекарь, собиравший горные травы и живший с ней под одной крышей, но

парни поладили и даже подружились; его кончину от неожиданной болезни Жан-Жак потом оплакивал со всей искренностью. К своей покровительнице Руссо относится с обожанием, повсеместно называя ее не иначе как «маменькой» (она между тем зовет будущего мыслителя «маленьким»); причем эти чувства он сохранит на всю жизнь.

В тот же период молодому человеку приходит в голову, что он страшно музыкален, хотя убеждение его разделяют не все. Он начинает преподавать музыку и даже пишет музыкальные произведения. Так все и продолжалось до 1740 года, пока, уличив мадам де Варанс в измене (с ней вообще такое случалось<sup>9</sup>), Руссо не переехал в Лион, а затем в Париж, занявшись там собственной карьерой. Кстати, возлюбленная пыталась удержать молодого человека («маменька дала мне понять, что сохранятся все мои права, и я только разделю их с другим, но не лишусь их»<sup>10</sup>), но даже ее бескрайнее великодушие не остановило Руссо. В столице его пьесы и оперы поначалу никуда не берут, но зато он заводит прекрасные знакомства с высокопоставленными и, главное, умными людьми. Среди них — группа французских интеллектуалов, включая Дени Дидро, которых называют философиями. Впрочем, подводя итог жизни, мыслитель не найдет теплых слов для этих людей, колоссально повлиявших на его интеллектуальное развитие. «Я жил тогда среди современных философов, несколько не похожих на древних, — напишет он потом в «Прогулках одинокого мечтателя», своей последней, незавершенной работе (1777–1778). — Вместо того чтоб рассеять мои сомнения и устранить колебания, они поколебали все достоверности, на которые я рассчитывал в вопросах наиболее для меня важных; ибо эти пламенные проповедники атеизма и в высшей степени самонадеянные догматики не могут перенести без гнева, чтобы по какому бы то ни было вопросу кто-нибудь думал иначе, чем они»<sup>11</sup>. Руссо всю жизнь был крайне обидчив: близким людям крепко от него доставалось.

В какой-то период Руссо отмечается и на дипломатической службе, по протекции попав во французское консульство в Венеции. Там он решительно отказывается от взяток, страшно опасается венерических заболеваний и готовится на пару со знакомым испанским дипломатом завести одну любовницу на двоих, поскольк денег у молодых людей немного и на отдельных бары-

шень не хватает. Вскоре, однако, он возвращается во Францию. Разумеется, широкому французскому обществу о Руссо пока ничего не известно, он начнет превращаться в настоящего философа чуть позже. Вместе с тем бурное «воспитание чувств» готовит его к той миссии, которая ждала его впереди, — к роли мыслителя-фантазера, мыслителя, разум которого постоянно туманили чувства, мыслителя, патологически ненавидевшего любое внешнее принуждение. «Стеснение и гнет невыносимы для меня в чем бы то ни было, — напишет Руссо в «Исповеди». — Они могут заставить меня возненавидеть даже самое удовольствие»<sup>12</sup>. «Достаточно принуждения и в том, что согласно с моим желанием, чтобы последнее было уничтожено и превратилось в отрицание, даже в отвращение, как только принуждение становится слишком сильным», — продолжит он ту же мысль в «Прогулках»<sup>13</sup>. Кроме того, важнейшую роль в вызревании философского ума продолжает играть запойное чтение, от которого Руссо не отказывается даже в самые трудные периоды своей жизни. В этом деле он намечает для себя своеобразную, но действенную программу: «Начнем с того, что станем собирать запас мыслей, истинных или ложных, но, во всяком случае, ясных, — пока голова моя не наполнится ими достаточно для того, чтобы иметь возможность сравнивать их и выбирать между ними»<sup>14</sup>. Этот план неустанно реализуется.

В 1745 году у Руссо начинается роман со служанкой Терезой Лавассер, с которой он живет до самой смерти, причем почти четверть века, до 1768 года, вне брака. В «Исповеди» Руссо сообщает, что у Терезы (которую он называет «ограниченной», «легковерной» и «тупой») было от него пять детей, и он отдал их всех в воспитательный дом, вдохновляясь идеями об общности человеческого потомства, высказанными в античной литературе: «Не будучи в состоянии сам воспитывать своих детей и отдавая их на попечение общества, с тем чтобы из них вышли рабочие и крестьяне, а не авантюристы и ловцы фортуны, я верил, что поступаю как гражданин и отец; и я смотрел на себя, как на члена республики Платона»<sup>15</sup>. Подтверждения этим фактам истории, однако, не нашли. Руссо пробует несколько публичных поприщ, но в конце концов отвергает все предложения и твердо становится переписчиком нот; это ремесло кормит его вплоть до смерти. Предложения о помощи, которые время от времени ему адресуют богатые и знат-

ные, он принимает очень избирательно, просто одевается и просто живет, наращивая тем не менее свою известность в обществе.

Какое-то время Руссо, вполне в духе идей Просвещения, занят одухотворением своей второй половины, желая сделать из косной материи вместилище разума. Разумеется, он терпит неудачу, но не полную, а лишь частичную: «Сперва я решил развить ее ум. Напрасный труд. Ее ум таков, каким его создала природа: культура и образование не прививаются к нему. ...Но эта женщина, такая ограниченная и, если угодно, такая тупая, отличается величайшей сообразительностью в затруднительных случаях. ...Она давала мне наилучшие советы; она выручала меня из опасностей, в которые я слепо ввергался; и среди женщин самого высокого круга, среди вельмож и принцев ее чувства, здравый смысл, ответы и поведение обеспечили ей всеобщее уважение, а мне — похвалы, в искренности которых я не мог сомневаться»<sup>16</sup>. Простосердечие подобных признаний, несомненно, не может не расположить к писателю-эгоцентрику. Впрочем, если кому-то после таких слов на минуту покажется, что Руссо более или менее нормальный человек, то это все-таки будет большой ошибкой, ибо далее следует еще более шокирующее признание относительно супруги, вообще до крайности все запутывающее. «Что же подумает читатель, если я скажу ему со всей искренностью, которую он теперь должен за мной признать, что с первой минуты, как я увидел ее, и до сих пор я ни разу не почувствовал ни малейшей искры любви к ней, что я желал обладать ею так же мало, как и госпожой де Варанс, и что чувственная потребность, которую я удовлетворял с нею, была у меня только потребностью пола, не имевшей ничего общего с личностью?» Впрочем, я предупреждал в самом начале, что наш герой — личность неординарная.

### *Начало рассуждений*

В 1750 году Руссо представляет на конкурс, объявленный Дижонской академией, «Рассуждение о том, способствовало ли возрождение наук и искусств возрождению нравов»<sup>17</sup>. Это небольшое эссе получает первый приз академического жюри. Вывод Руссо, который в этом тексте предстает перед нами в амплуа безусловного консерватора и традиционалиста, весьма незамысловат:

науки и искусства неблагоприятно действуют на нравы, они необратимо портят их. «Наши души развращались по мере того, как совершенствовались науки и искусства, — пишет автор. — По мере того как они озаряют наш небосклон, исчезает добродетель, и это явление наблюдается во все времена и во всех странах»<sup>18</sup>. Логика, которой следует лауреат, порой не выдерживает никакой критики, но зато в работе чрезвычайно много патетики. «Народы! — взывает Руссо со страстью. — Знайте раз навсегда, что природа хотела оберечь вас от наук, подобно тому как мать вырывает из рук своего ребенка опасное оружие»<sup>19</sup>. Французский мыслитель воюет с книжной премудростью по тем же причинам, которые двумя тысячелетиями ранее вдохновляли на это китайских даосов: искусство и наука искажают спонтанность жизни, они делают человеческое существование противоестественным, поскольку прекращают состояние «счастливого невежества, на которое нас обрекла вечная Мудрость». Руссо обрушивается на «толпу невежественных писателей и праздных ученых, которые высасывают соки из государства, ничего не давая ему взамен», он бичует «пустых и ничтожных болтунов, вооруженных своими пагубными парадоксами», он обличает «опасные бредни Гоббса и Спинозы». Что же, дух Просвещения рождался в муках.

Оправдывает Руссо только то, что в ретроспективе он оценивал свое творение весьма трезво. «Это сочинение, полное жара и силы, решительно страдает отсутствием логики и стройности; из всего, что вышло из-под моего пера, оно самое слабое в отношении доводов и самое бедное в отношении соразмерности и гармонии», — напишет он позже в «Исповеди»<sup>20</sup>. Эти самокритичные суждения более чем справедливы. Но для нас работа интересна еще и тем, что в ней чуть ли не впервые появляются контуры утопии, будоражившей великого просветителя на протяжении всей его жизни. Речь идет о ненатуральном и приукрашенном образе Спарты, «государства, столь же известного счастливым невежеством своих граждан, как и мудростью своих законов», ставшего «вечным посрамлением бесплодной учености»<sup>21</sup>. Кстати, мыслитель и позже не раз возвращается к спартанской идиллии, делая это к месту и не к месту и противопоставляя ее вымышленные прелести столь же мнимым ужасам современности. По словам американского философа Джудит Шкляр, «для Руссо утопия была идеальным

способом представить [публике] плоды своего воображения», поскольку он не интересовался ни метафизикой, ни историей, ни текущей политикой, материалы которых мог бы обобщать<sup>22</sup>. Идеализированная Спарта культивировалась им как паллиатив, рождаемый из осознания того, что вернуться во времена «счастливых дикарей» человечество не сможет уже никогда. Иными словами, уж если нам суждена цивилизация, то пусть лучше такая, с максимальным элементом коллективизма, дисциплины и неизменности социальных порядков, не позволяющая проявляться худшим сторонам человеческой природы. Спартанская утопия — наряду со второй излюбленной им утопией, незамутненной цивилизационной грязью образом горной швейцарской деревушки, — стала для Руссо способом спрятаться от истории, преодолеть развитие как таковое. Реального прошлого он не знал, а будущее страшило его, и поэтому, говорит Шкляр, «он сделал пассивность центральным и необходимым принципом своего мировоззрения»<sup>23</sup>. Реформированию социума Руссо всегда предпочитает его консервацию. Читая его насквозь ретроградные рассуждения о Спарте, современный читатель может только недоумевать, как столь дремучему традиционалисту в конечном счете удалось прослыть революционером.

Труд о повреждении нравов из-за разрушительного воздействия науки и искусства приносит Руссо широкую известность, и через три года он снова подает свою работу на академический конкурс. Теперь это трактат «О происхождении и основаниях неравенства между людьми»<sup>24</sup>. На этот раз диплом отдают другому, но зато публикация этого произведения в 1754 году делает автора еще более знаменитым. «Руссо подхватывает идеи теоретиков естественного права об исходном равенстве людей, но в отличие от них он рассматривает естественное состояние как навсегда потерянное историческое прошлое. Это прошлое было счастливым, но вернуться к нему невозможно», — пишет Артемий Магун<sup>25</sup>. Главная беда, по мнению великого француза, в том, что человек научился размышлять — для естественного состояния это оказалось самой пагубной болезнью: «Если она [природа] предназначала нас к тому, чтобы мы были здоровыми, то я почти решаюсь утверждать, что состояние размышления — это уже состояние почти что противоестественное и что человек, который размышляет, — это животное извращенное»<sup>26</sup>.



В своем новом произведении Руссо возражает и Гоббсу, отождествившему естественное состояние с войной, и Локку, изобразившему его в виде законопослушного и гладкого взаимодействия труженников-собственников. Предшествующие мыслители, полагает он, как бы изымали современного человека из государственных учреждений<sup>27</sup>. Но человек, с точки зрения Руссо и к его большому сожалению, историчен и способен меняться. «Было бы печально для нас, если бы мы вынуждены были признать, что эта отличительная и почти неограниченная способность человека есть источник всех его несчастий, что именно она выводит его с течением времени из того первоначального состояния, в котором он проводит свои дни спокойно и невинно; что именно она, способствуя с веками расцвету его знаний и заблуждений, пороков и добродетелей, превращает его со временем в тирана себя самого и природы», — сокрушается Руссо<sup>28</sup>. Иного, однако, не дано: самому автору приходится соглашаться со всем перечисленным.

Совсем иначе дело выглядело прежде, пока безжалостный маховик совершенствования еще не был запущен. В естественном состоянии человек есть «животное, менее сильное, чем одни, менее проворное, чем другие, но, в общем, организованное лучше, чем какое-либо другое». Животное это «одинокое и праздное», поскольку говорить оно не умеет, ибо с сородичами видится редко, а трудиться ему не так уж и нужно, потому что его окружает природное изобилие. Ранний человек не знает ни добра, ни зла, но зато он умеет любить себя и жалеть себя. «Нет ничего более кроткого, чем человек в первоначальном состоянии, когда поставленный природою равно далеко от неразумия животных и от гибельных познаний человека в гражданском состоянии, побуждаемый равно инстинктом и разумом лишь к тому, чтобы ограждать себя от зла, ему угрожающего, он удерживается естественною сострадательностью от того, чтобы самому кому-либо причинять зло, и притом ничто не влечет его к этому, хотя бы даже ему и содейли какое-нибудь зло», — пишет Руссо<sup>29</sup>. Разумеется, никакое длительное подчинение человека человеку здесь невозможно; нет в естественном состоянии и права, нуждающегося в развитом абстрактном мышлении.

Однако в ходе долгой исторической эволюции человек невольно совершенствуется, поскольку просто не может иначе. Сначала

сообщества дикарей открывают для себя металлургию и сельское хозяйство, а затем на этой технической основе их потомки создают современное государство. Технический прогресс позволяет накапливать излишки, и как раз отсюда берет начало беда, называемая собственностью: «С той минуты, как один человек стал нуждаться в помощи другого, как только люди заметили, что одному полезно иметь запас пищи на двоих, — исчезло равенство, появилась собственность, труд стал необходимостью, и обширные леса превратились в радующие глаз нивы, которые надо было орошать человеческим потом и на которых вскоре были посеяны и выросли вместе с урожаем рабство и нищета»<sup>30</sup>. Между тем прежде «естественные страсти проходят через рефлексию и теряют свою непосредственность», «себялюбие превращается в тщеславие», а «на смену жалости приходит мораль, вооруженная насилием и страхом»<sup>31</sup>. В этот момент и возникает современное государство — путем ложного общественного договора, навязанного богатыми бедным.

С появлением государственной власти, по мысли Руссо, распространение неравенства становится неудержимым процессом, а деградация общественных отношений делается необратимой: «Если мы проследим поступательное развитие неравенства во время этих разнообразных переворотов, то обнаружим, что установление закона и права собственности было здесь первой ступенью, установление магистратуры — второю, третьей же и последней было превращение власти, основанной на законах, во власть неограниченную. Так что богатство и бедность были узаконены первой эпохою, могущество и беззащитность — второю, третьей же — господство и порабощение, — а это уже последняя ступень неравенства и тот предел, к которому приводят в конце концов все остальные его ступени, до тех пор пока новые перевороты не уничтожат власть совершенно или же не приблизят ее к законному установлению»<sup>32</sup>. Фактически своим произведением Руссо провозглашал несколько принципиальных тезисов: во-первых, неравенство есть рукотворный феномен, отнюдь не укорененный в вечности; во-вторых, теоретически возможно возвращение во времена, когда люди были равны; в-третьих, такое возвращение потребует обязательного пересмотра нынешнего социального контракта, санкционирующего неравенство, и, следовательно, реформати-

рования всей устоявшейся властной системы. Мыслитель и здесь остается противоречивым: по его разумению, несмотря на то что «относительно справедливый общественный договор находится в прошлом, есть шанс на новое его заключение революционным путем»<sup>33</sup>. Последней надеждой консерватора и традиционалиста на исправление нравов остается революция.

Произведение Руссо приняли далеко не все. Вольтер, например, ознакомившись с этим трактатом, с издевкой писал автору: «Не было еще случая, чтобы такие способности использовались для того, чтобы сделать всех нас глупыми. Каждый стремится, читая вашу книгу, ходить на четвереньках. Но, так как я утратил эту привычку за более чем шестьдесят лет, я чувствую, к несчастью, что не смогу приобрести ее снова»<sup>34</sup>. Тем не менее с этим текстом к Руссо пришла настоящая слава. Но известность не может исправить довольно мерзкого характера: он ссорится со всеми подряд, включая создателей знаменитой «Энциклопедии» в лице Дидро и д'Аламбера, а также Вольтера, который, к негодованию Руссо, хочет завести в Женеве театр, грозящий, разумеется, развращением нравов. В конце 1750-х годов, подолгу гостя у герцога Люксембургского и его супруги, своих новых покровителей, Руссо пишет два больших художественных произведения, «Эмиль, или О воспитании» и «Юлия, или Новая Элоиза», которые выходят в свет в 1761–1762 годах. В обоих романах главное достоинство героев — спонтанность чувства, которую надо отстаивать любой ценой, ибо общество не только не поощряет, но и преследует ее. От внимательного читателя, естественно, не может ускользнуть то, что роман о воспитании пишет человек, ранее сдавший пятерых своих отпрысков в воспитательный дом.

Их автор и в личной жизни своей предельно натурален, чем немало удивляет, а порой и травмирует окружающих его людей. Постоянно держа при себе Терезу Лавассер, он регулярно влюбляется в различных женщин, отдаваясь каждому очередному чувству сполна и безоглядно. Однажды знатная почитательница прислала ему весьма затейливый и несколько двусмысленный подарок — свою «короткую нижнюю юбку из английской фланели». «Госпожа д'Эпине писала, что носила ее сама и хочет, чтобы я сделал себе из нее жилет, — без смущения рассказывает Руссо. — Записка была прелестна, полна ласки и наивности. Эта забота,

более чем дружеская, показалась мне такой нежной, словно госпожа д'Эпине сняла с себя одежду, чтобы одеть меня, и я в волнении раз двадцать, плача, поцеловал записку и юбку. Тереза решила, что я помешался»<sup>35</sup>. Бедняжку Лавассер вполне можно понять, но в этом эпизоде, как и в других своих личных историях, Руссо остается верным себе: «Мое сердце, прозрачное как хрусталь, ни на минуту не могло скрыть сколько-нибудь сильного чувства, овладевшего им»<sup>36</sup>, — пусть даже речь идет о чужом нижнем белье. Консерваторы и без того подозревают свободолюбивого автора в распущенности, но в 1762 году Руссо вдобавок ко всему публикует книгу «Об общественном договоре, или Принципы политического права»<sup>37</sup>, которая была истолкована как кредо современного республиканизма. Естественно, французские власти в лице парижского парламента сжигают трактат, а автору грозит тюрьма; он, по совету супруги герцога Люксембургского, всерьез размышляет о том, не следует ли ему самому сдать королевскому правосудию, чтобы смягчить свою участь: «Она заговорила о заключении в Бастилию на несколько недель как о способе избежать подсудности парламенту: он не вмешивается в дела государственных преступников. Я несколько не возражал против этой своеобразной милости при условии, чтобы просьба о ней исходила не от моего лица»<sup>38</sup>. После мучительных метаний и переживаний Руссо бежит в родную Женеву, но там его поджидает язвительный Вольтер, который не может простить ему провала своей затее с театром. Кроме того, и на родине писателя начинают жечь его произведения: в Женеве палач отправляет в костер роман «Эмиль».

### *Учение о несвободе воли*

Почему размышления Руссо об общественном договоре — предмете, которому и до него уделяли много внимания самые разные мыслители, — вызвали такое раздражение? Дело в том, что воззрения французского философа на этот предмет оказались пугающе новаторскими. В работе о происхождении неравенства он подвел читателя к мысли о том, что контрактные принципы, на которых стоят нынешние человеческие сообщества, недоброкачественны: действующий общественный договор был навязан имущим меньшинством неимущему большинству, а потому он не

является подлинным. Следовательно, необходимо поставить вопрос о подлинном общественном договоре — что и было сделано нашим автором. Но результат, к которому Руссо пришел после предпринятой им в данном отношении мыслительной работы, насторожил слишком многих.

Одна из первых глав нового трактата открывается следующими проникновенными словами: «Человек рождается свободным, но повсюду он в оковах. Иной мнит себя повелителем других, что не мешает ему быть рабом в большей еще мере, чем они»<sup>39</sup>. Для автора здесь важен тот же мотив, который в «Персидских письмах» беспокоил Монтескье: господин и деспот страдает не меньше подданного и раба, он зависит от подчиняющегося и смертельно боится его; это означает, что речь в новом социальном контракте пойдет об универсальном освобождении — освобождении обоих. Поддерживая Спинозу (проклинаемого им ранее), Руссо заявляет, что политическое сообщество есть сумма сил отдельных индивидов, но это такая сумма, которая влечет за собой полнейшее слияние людей. В принципе новый общественный договор, ликвидирующий зло частной собственности, можно свести к одному пункту: «Полное отчуждение каждого из членов ассоциации со всеми его правами в пользу всей общины; ибо, во-первых, если каждый отдаст себя всецело, то создаются условия, равные для всех; а раз условия равны для всех, то никто не заинтересован в том, чтобы делать их обременительными для других. Каждый из нас передает в общее достояние и ставит под высшее руководство общей воли свою личность и все свои силы, и в результате для нас всех вместе каждый член превращается в нераздельную часть целого»<sup>40</sup>. Исследователи справедливо указывали на то, что в данном случае «мы имеем *нелиберальный* договор, в котором человек полностью передает себя обществу, не оставляя себе даже лазейки в виде права на жизнь, как у Гоббса»<sup>41</sup>. Но Руссо хочется, чтобы свобода торжествовала, — и для этого он идет на оригинальный шаг: он перетолковывает само понятие свободы. В новом государстве ее сущность трактуется столь же новаторски, как и суверенитет: «Поступать лишь под воздействием своего желания есть рабство, а подчиняться закону, который ты сам для себя установил, есть свобода»<sup>42</sup>. Впрочем, в истории философии уже встречалось что-то подобное; Руссо же придал теме новое и мощное звучание.

Особенность договора, пропагандируемого Руссо, состоит в том, что он имеет тотальную природу: здесь каждый вступает в соглашение с остальными, и никаких изъятий, предусмотренных, например, тем же Гоббсом, нет и не может быть. Следовательно, ни одно лицо, пусть даже получившее свои полномочия из рук остальных членов общества, не может быть выведено за его рамки. В результате сам принцип суверенитета радикально видоизменяется: всеобщность договора, который его постулирует, подвергает суверенитет деиндивидуализации — его носителем становится коллектив, весь народ. Собственно, в силу именно этой метаморфозы частные воли и объединяются в одну суверенную «общую волю», которую не стоит путать с «волей всех». «Существует немалое различие между волею всех и общею волею, — говорит Руссо. — Эта вторая блюдет только общие интересы; первая — интересы частные и представляет собою лишь сумму изъявлений воли частных лиц»<sup>43</sup>. Общая воля на деле предстает «всеобщей» волей и потому, в противовес «воле всех», образуемой простым сложением отдельных волей, она не способна впадать в заблуждения. Решения она принимает большинством голосов, и противостоять ей нельзя: большинство всегда право. Таким образом, переформатировав социальный контракт, Руссо получает на выходе весьма суровое и малосимпатичное государство, в котором вместо всевластного суверена-монарха будет торжествовать всемогущий суверен-народ.

Поскольку власть народа не поддается делению на части, ибо она тотальна и монолитна, демократический проект Руссо избавляется сразу от двух признаков, зачастую приписываемых демократии: в нем недопустимо разделение властей (как можно делить то, что принципиально не делится?) и нет никакого делегирования полномочий суверена кому бы то ни было (какие представители могут быть у того, кто представляет себя исключительно сам?). Отправление власти в этом утопическом сообществе осуществляется только без посредников и напрямую. Даже если народ-суверен и назначает правительство, призванное заниматься его повседневными делами, то это совсем не значит, что он этому правительству делегирует что-то стоящее. Интересно то, что для описываемого безраздельного и тотального торжества общей воли Руссо предусматривает разные формально-правовые оболочки: в подобном качестве могут выступать и прямая демократия, и выбор-

ная монархия, и выборная аристократия. Форма правления не имеет значения там, где сохраняется законодательная власть всеобщей воли.

Руссо всецело отдает себе отчет в том, что триумф всеобщей воли должен опираться на определенный экономический фундамент. Подобно своему соотечественнику и нашему современнику известному экономисту Тома Пикетти<sup>44</sup>, он убежден, что экономическое неравенство способно погубить любое политическое равенство на корню и потому в обязанность государства следует вменить сдерживание как appetitов богатых, так и завистливости бедных. Руссо пишет: «Ни один гражданин не должен обладать столь значительным достатком, чтобы иметь возможность купить другого, и ни один — быть настолько бедным, чтобы быть вынужденным себя продавать: это предполагает в том, что касается до знатных и богатых, ограничение размеров их имущества и влияния, что же касается до людей малых — умерение скарденности и алчности»<sup>45</sup>. Словно повторяя рецепт Лао-цзы (едва ли, впрочем, им читанного) — «пусть государство будет маленьким, а население — редким»<sup>46</sup>, — французский философ славит страны небольшие, небогатые и изолированные: «Чем более растягивается связь общественная, тем более она слабеет; и вообще государство малое относительно сильнее большого»<sup>47</sup>. В роли идеальных примеров тут снова выступают дорогие его сердцу Спарта и Швейцария.

Утопия Руссо страшновата. Изобретенный им социальный контракт санкционировал становление «мажоритарной демократии» Нового времени — такой системы народного волеизъявления, которая, боготворя большинство («всеобщую волю»), нередко позволяла себе полностью пренебрегать правами меньшинств — социальных, политических, национальных. Именно это позволило Бертрону Расселу заявить о том, что «через его доктрину о всеобщей воле делается возможной мистическая идентификация вождя с его народом, которая не нуждается для своего подтверждения в столь земном средстве, как избирательная урна. ... Диктатуры в России и в Германии (особенно в последней) являются результатом руссоистского учения»<sup>48</sup>. В трактовке Руссо суверенитет спускается с небес на землю, но его коллективный носитель с очевидным пренебрежением относится к отдельным членам общности, называемой народом. Парадоксальным образом в демократической

утопии Руссо личность так же бесправна, как и в абсолютистских системах, восхваляемых некоторыми его предшественниками. Разумеется, оценивая суждения и мнения, высказываемые французским мыслителем, не стоит забывать о том, что сам Руссо не придавал им такого большого значения, какое было приписано его умозрениям в дальнейшем. Этот человек отнюдь не был революционером, а самой великой страстью его жизни, как и у Гоббса, был страх — страх перед обществом, которого он патологически боялся, и перед переменами, которые он ненавидел.

Спасаясь от многочисленных напастей, вызванных его писательской деятельностью, Руссо принимает предложение о переезде в Англию, которое сделал ему почитатель французских просветителей Давид Юм, работавший с 1763 года в британском посольстве в Париже и тесно контактировавший с Дидро, д'Аламбером и другими «философами». Англичанин «восхищался независимостью ума, присущей Руссо, хотя некоторые его оценки и мнения считал весьма эксцентричными»<sup>49</sup>. С точки зрения Юма, вершиной литературного творчества Руссо был роман «Юлия, или Новая Элоиза», а вот в «Общественном договоре» он, напротив, не усмотрел ничего особенного. Французские знакомые в лице, например, барона де Гольбаха честно предупреждали Юма, что подобное великодушное гостеприимство неразумно, поскольку у Руссо несносный характер. Однако, не прислушавшись к этим советам, Юм в январе 1766 года все же отплывает к британским берегам в компании Руссо. Поначалу все идет неплохо: в марте того же года Юм пишет одному из своих корреспондентов, что этот «в высшей степени особенный человек», несмотря на свою беспредельную эмоциональность, очень скромен и хорошо воспитан. По наблюдениям Юма, Руссо не слишком образован, «особых познаний у него нет, ибо он всю жизнь только чувствовал», но эта гиперчувствительность восхитительна. Впрочем, идиллия оказалась недолгой: регулярно повторявшиеся у Руссо рецидивы мании преследования оборачиваются тем, что спустя несколько месяцев гость устраивает своему хозяину грандиозный скандал: по его словам, Юм специально заманил его в Англию, чтобы разрушить его репутацию. В 1767 году Руссо возвращается на континент, а Юм, реагируя на утечку информации об этой ссоре в прессу, позднее объявил своего французского друга сумасшедшим<sup>50</sup>.



К 1770 году Руссо заканчивает свою автобиографию, знаменитую «Исповедь», с которой я начинал свое повествование. Намереваясь устроить публичные чтения этого произведения в Париже, он сталкивается с запретом властей, поскольку многие персонажи, упоминаемые Руссо в этой книге, еще живы — и не желают своей компрометации. Последние годы Руссо зарабатывает на жизнь, переписывая ноты. К тому моменту он уже очень известен, но слава тяготит его. В 1778 году Руссо переезжает в деревню, где вскоре умирает, скорее всего, от апоплексического удара.

Кажется, Наполеону принадлежит фраза о том, что Руссо проложил дорогу Французской революции. В этом, кстати, были убеждены и некоторые ее вожди, включая Робеспьера. Тиранические диктатуры были ненавистны Руссо, но многие идеи, представленные в его произведениях, — в особенности концепт «всеобщей воли» — интеллектуально вдохновляли сторонников таких диктатур, которые, подобно великому французу, тоже полагали, что людей порой приходится принуждать быть свободными. Впрочем, как иронично замечает Энтони Готтлиб, «даже если Руссо и виновен в изобретении политической философии для диктаторов, он не несет ответственности за появление самих диктаторов»<sup>51</sup>.

## Глава 8

### «Работа — лучший способ наслаждаться жизнью»: Иммануил Кант, труды и дни

Иммануил Кант, известный философ, родился в Кёнигсберге в 1724 году в семье шорника. Детство Иммануила пришлось на царствование прусского монарха Фридриха-Вильгельма I, который более всех книг ценил воинский устав, а своих королевских шутов проводил по ведомости Академии наук. Этот «солдатский король», как его называли, предпринял известный эксперимент, в ходе которого пытался получить от своих рослых гвардейцев столь же долговязое потомство: он женил высоких солдат на специально подбираемых высоких девицах — безрезультатно, впрочем, поскольку учение Дарвина о естественном отборе тогда еще не было сформулировано, а взаимодействие доминантных и рецессивных признаков оставалось нераскрытым<sup>1</sup>. В 1740 году, когда этого яркого монарха сменил его романтичный, увлекающийся поэзией и музыкой сын, вступивший на престол под именем Фридриха II, многие в Пруссии вздохнули с облегчением. Этот правитель оставался у власти без малого полвека: на его царствование пришлась почти вся жизнь Канта. Именно в правление Фридриха, у которого гостил Вольтер и нашел приют изгнанный из Франции Ламетри, прусский деспотизм стал «просвещенным». В конечном счете это сыграло на руку немецкому Просвещению в целом и мальчику Иммануилу Канту в частности.

#### *Подданный короля и царицы*

Итак, отец Канта был шорником, человеком простым, причем прадед философа, согласно архивным свидетельствам, даже не владел немецким языком: он принадлежал к одной из балтийских

народностей и родился на территории нынешней Латвии. Семья была очень религиозной, что обеспечило молодому Канту восьмилетнее пребывание в протестантской гимназии, где основными предметами были латынь (20 часов в неделю) и катехизис. Утренняя молитва гимназистов продолжалась полчаса, а потом отдельной молитвой открывался каждый урок. Один из школьных товарищей Канта позже говорил о «педантичной и мрачной дисциплине фанатиков», царившей в этом учебном заведении. Узкие академические специализации обернулись тем, что будущий философ на всю жизнь полюбил латинскую поэзию и проникся ненавистью к внешним, показным проявлениям набожности. Окончив школу, шестнадцатилетний Кант в 1740 году поступает в Кёнигсбергский университет. Мы не знаем, на каком факультете он учился, поскольку в списках студентов это обстоятельство тогда не указывалось. Судя по всему, это был теологический факультет, хотя новоиспеченный студент проявлял большой интерес и к естественным наукам.

Во время обучения молодой Кант испытывал острую нужду, нередко одалживая одежду и обувь у более состоятельных товарищей и помогая им за это выполнять академические задания. В университете он провел семь лет, но магистерскую диссертацию так и не защитил. Тем не менее университет выполнил свое главное предназначение: в его стенах Кант познакомился с идеологией Просвещения. В 1747-м он уезжает из Кёнигсберга, чтобы занять должность домашнего учителя в провинции. На протяжении нескольких лет он преподает в семьях священника, помещика, графа, после чего возвращается в Кёнигсберг с огромной рукописью по космогонии. Кстати, уже в своих космогонических исследованиях Кант обнаруживает философскую широту взгляда — и немалое чувство юмора. Полемизируя с теми, кто считает, что жизнь есть только на Земле, будущий философ рассказывает историю о вшах, считавших голову своего хозяина уникальным обитателем, а в себе видевших неповторимое чудо природы: «Твари, населяющие заросли на голове нищего, с давних пор привыкли смотреть на место своего пребывания как на необъятный шар, а на самих себя — как на венец творения, пока одна из них, которую небо одарило более тонкой душой, не увидела вдруг голову некоего дворянина. Тотчас же она созвала всех остряков из своей квартиры

и сообщила им с восторгом: мы не единственные живые существа в природе; смотрите — вот новая страна, здесь живет больше вещей»<sup>2</sup>. Подобный ход мыслей, иронично замечает философ, не очень отличается от человеческого.

В 1755 году по результатам публичного научного диспута Кант получил университетскую должность приват-доцента, то есть внештатного преподавателя, труд которого оплачивают сами студенты. С этого времени начинается его долгая карьера в Кёнигсбергском университете, в ходе которой, между прочим, Кант успел заниматься преподаванием и в качестве русского подданного. В его компетенции было несколько предметов, среди которых — логика, физика, механика, физическая география, философия. Нагрузка доходила до 28 часов в неделю, что даже по нынешним меркам очень много. В конце этого года происходит событие, потрясшее всю Европу: чудовищное землетрясение разрушает Лиссабон, столицу Португалии, оставив после себя руины и десятки тысяч трупов. Европейские мыслители увлеченно рассуждают о смысле этой трагедии, отметившей 1755 год: одни пытаются понять, зачем Творец столь жестоко наказал этот город, а другие усматривают в ужасной катастрофе свидетельство того, что Творца просто нет. Кант тоже откликается на лиссабонское землетрясение, высказывая при этом необычайную для эпохи философскую невозмутимость. По его мнению, землетрясение — естественный процесс, лишенный смысла в человеческом понимании этого слова, а попытки найти такой смысл говорят лишь о необычайной гордыне людей и их антропологическом самодовольстве. «Человек так занят самим собой, что считает себя единственной целью Божьих предначертаний, как будто они имели в виду лишь его одного, устанавливая управляющие миром законы, — пишет он в статье «История и описание природы самых примечательных случаев землетрясений». — Мы знаем, что вся совокупность природы является предметом Божественной мудрости и ее предначертаний. Мы составляем часть ее, а хотим быть целым»<sup>3</sup>. Позже Кант, верующий человек, внесет изрядный вклад в секуляризацию европейского сознания и отправку Бога-творца на «скамейку запасных».

В 1756 году начинается Семилетняя война, в которой Пруссия сталкивается с Россией. Немецкие армии ведут ее неудачно; в начале 1758 года русские войска вступают в Кёнигсберг, присоединив

его к Российской империи (ненадолго, как потом выяснилось). Тем не менее за этот период обитатели города успевают принести присягу на верность императрице Елизавете Петровне. В числе прочих преподавателей университета ее приносит и доцент Кант. Более того, источники сообщают, что Кант частным образом читал для русских офицеров лекции по математике, фортификации, военному строительству и пиротехнике — настоящий калининградский преподаватель!<sup>4</sup> Между тем война продолжается, и в 1760 году русские армии вступают в Берлин. Российский подданный Иммануил Кант занимается тем временем естественно-научными изысканиями с уклоном в космогонию: это тот пласт его научного творчества, от которого он позже откажется. Через много лет этот период будет назван им периодом «догматического сна». Человечеству, решает Кант, нужны не столько естественно-научные штудии, сколько кое-что другое.

Когда в 1762 году Семилетняя война почти завершилась разгромом Пруссии, в Петербурге умерла императрица Елизавета и на престол взошел ее племянник Петр III, германofil и поклонник прусского короля Фридриха. Он немедленно прекратил вражду с Пруссией и заключил с ней союз. К тому моменту прусский император уже готов был уступить Восточную Пруссию России навсегда, но теперь все потерянное волшебным образом вернулось назад. Петр властвовал недолго, его вскоре убили в ходе дворцового заговора, но утверждение на престоле императрицы Екатерины, мужем которой он был и которая его ненавидела, ничего не изменило: новая владычица союзнические отношения с Пруссией расторгла, но при этом подтвердила возвращение немцам всех ранее завоеванных русскими земель. В благодарность Фридрих санкционировал избрание Екатерины в Берлинскую академию наук — на целый век она оставалась там единственной женщиной-академиком.

### *Неумущий мудрец преобразует философию*

За время этой войны Кант, успевший сменить прусское подданство на российское, а потом снова на прусское, пережил две судьбоносные интеллектуальные встречи. Во-первых, он познакомился с работами Жан-Жака Руссо, который заинтересовал его челове-

ской душой. Во-вторых, он почитал английского скептика и, кстати, приятеля (а потом и недруга) Руссо — Давида Юма, который заразил его пафосом сомнения в традиционном восприятии механизмов человеческого познания. Позже Кант скажет, что эти два человека помогли ему стряхнуть с себя «догматический сон». В частности, именно Юм подтолкнул его к суждению о том, что Бог — чисто рассудочная конструкция, ибо убедиться в его существовании опытным путем невозможно. Разум, конечно, внушает нам, что такое абсолютное и высшее существо вроде бы необходимо, но оно пребывает за пределами опыта, а следовательно, практически не влияет на жизни людей. Вышедший в 1762 году трактат Канта «Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога» был благосклонно встречен думающей публикой, но настрожил церковь<sup>5</sup>.

Большую часть свободного времени Кант отдавал академической деятельности. «Его лекции носили характер приятной беседы, — писал о нем один из студентов. — Он говорил о каком-нибудь авторе, но думал за него сам, развивая дальше его мысли. ...Его мысли как бы рождались на ваших глазах, и нужно было развивать их дальше. Он не признавал никаких назиданий, диктовки, догм»<sup>6</sup>. Вместе с тем молодой Кант отнюдь не был, как сейчас говорят, «ботаником»: он любил светскую беседу, бокал вина, бильярд, карты. Именно так он, физически слабый человек, боролся с собственным душевным недугом, который называл ипохондрией. В одной из своих работ Кант пишет: «В ипохондрии сидит какой-то недуг, который... блуждает, вероятно, по его нервной ткани в разных частях его тела. Этот недуг стягивает своего рода меланхолический туман преимущественно вокруг местонахождения души, вследствие чего больному мерещится, будто у него почти все болезни, о которых он только слышит. Поэтому он охотнее всего говорит о своем нездоровье, жадно набрасывается на медицинские книги и повсюду находит симптомы своей болезни; в обществе же на него незаметно находит хорошее настроение, и тогда он много смеется, с аппетитом ест и, как правило, имеет вид вполне здорового человека»<sup>7</sup>. При этом нельзя сказать, что тщедушный и низкорослый Кант (рост — 157 см) не интересовался дамами; скорее всего, он всю жизнь оставался холостяком из-за того, что не был уверен в своей способности зарабатывать достаточно, чтобы жить с женщи-

ной<sup>8</sup>. Вот высказывание самого мыслителя на этот счет: «Когда мне могла понадобиться женщина, я не был в состоянии ее прокормить, а когда я был в состоянии ее прокормить, она уже не могла мне понадобиться»<sup>9</sup>. Это звучит как парафраз одного из героев «Гаргантюа и Пантагрюэля» Франсуа Рабле, который, убеждая своего упирающегося товарища жениться, говорит ему: «Имей в виду, многие не хотели, когда могли, но уже не могли, когда хотели». Одним словом, вечная интеллектуальная драма мужчин, зародившаяся с самим изобретением денег — и появлением на свете женщин.

И действительно, денег великому мыслителю всегда не хватало. Он никогда не брал в долг и в отличие от Карла Маркса не подвергался преследованию кредиторов, но тем не менее свести концы с концами без подработки было невозможно: ведь Кант так и оставался приват-доцентом. Сохранился перечень имущества, собственноручно составленный Кантом во время одного из переездов. Он, прямо скажем, впечатляет: «Чернильница, перо и нож, бумага, рукописи, книги, домашние туфли, сапоги, шуба, шапка, ночные штаны, салфетки, скатерть, полотенце, тарелки, миски, ножи и вилки, солонка, рюмки и стаканы, бутылка вина, табак, трубка, чайник, чай, сахар, щетка»<sup>10</sup>. Говоря иными словами, выдающийся мыслитель — абсолютно неимущий человек, главным богатством которого остается его голова. Он был страшно рад, получив в 1765 году должность помощника библиотекаря в королевском замке, а одно время даже заведовал частной коллекцией минералов, но при этом никогда не оставлял преподавательской практики. Лишь в марте 1770 года, спустя пятнадцать лет после начала преподавательской карьеры, Иммануила Канта указом короля назначают ординарным профессором Кёнигсбергского университета. Жизненные обстоятельства мыслителя становятся не такими стесненными, как прежде, и он садится за одно из самых фундаментальных своих сочинений — работу «Критика чистого разума».

Величественная книга выходит в 1781 году. Что, собственно, подтолкнуло Канта к препарированию разума? Он объясняет: разум постоянно задает сам себе вопросы, они навязываются его вопрошающей природой, он не может уйти от них, но и ответить он способен далеко не на все. Это двусмысленное положение обусловлено тем, что человек мыслит, отталкиваясь от опыта; но обобще-

ние опыта ведет к тому, что на определенном этапе мы как бы отрываемся от опытной базы, начиная пользоваться основаниями, выходящими за границы опытного знания. И вот здесь разум сталкивается с противоречиями чисто логического свойства, он с готовностью обосновывает прямо противоположные идеи — вот за это его и надо покрывать. Канта интересует то, как мы познаем, как работает агрегат, который мы используем для знакомства с миром. Подготовленная им критика не является критикой какой-то одной философской системы: это критика самой познавательной способности человека, обнаружение ее внешних перспектив и внутренних пределов.

Итак, разум активно пользуется информацией, которой его снабжают чувства. Но при этом часть наших знаний дается нам заранее, априорно, до всякого опыта. Откуда нам это известно? Дело в том, что опыт всегда строится на индукции: чтобы получить абсолютно достоверную информацию, нам нужно опытным путем проверить все возможные комбинации. Например, суждение «все кошки серы» требует личного знакомства со всеми кошками планеты, а оно, увы, едва ли возможно. Знание, базирующееся только на опыте, хаотично и бессистемно, ибо обретение всей совокупности необходимого опыта нам просто не по плечу. Между тем разум наш воспринимает реальность только в том случае, если она упорядочена. Мир хаотичен и в этом смысле непостижим: задача разума — сделать его стройным, организованным, системным. Как это происходит? У нас есть для этого волшебный инструмент: две априорные, то есть данные нам еще до всякого опыта, формы чувственности — пространство и время. Это фундаментальная рамка, в которую мы пытаемся втиснуть реальность; пространство систематизирует внешние ощущения, а время — внутренние ощущения. Существуют ли пространство и время объективно, вне субъекта? Мы не знаем этого наверняка, но это и не важно: что по-настоящему принципиально, так это их наличие в нашей голове, ибо иначе мыслительный процесс — процесс упорядочивания мира — стопорится, человек, мыслящий вне пространства и времени, теряет связь с реальностью. Пространство и время не имеют места без познающего субъекта. Вот это подчеркивание активности человеческого разума — важнейший вклад Канта в теорию познания<sup>11</sup>. Реальность становится умопостигаемой только в том



случае, если за нее берется познающий субъект; без него, сам по себе, мир не имеет никакой научной ценности.

Но это превознесение познающего субъекта имеет оборотную сторону. Познавая предмет, мы очень много привносим в него сами: мы как бы обогащаем и украшаем его, наши инструменты — пространство, время, система логических категорий, помогающих синтезировать знание, все они приводят мир в порядок: он фактически становится краше, чем на самом деле. Кант говорит: «Мы ничего не можем представить себе связанным в объекте, чего прежде не связали сами; среди всех представлений связь есть единственное, которое не дается объектом, а может быть создано только самим субъектом, ибо оно есть акт его самодеятельности»<sup>12</sup>. В другом сочинении он добавляет: «Рассудок не черпает свои законы (а *regi*) из природы, а предписывает их ей»<sup>13</sup>. В конце XIX века английский археолог сэра Артур Эванс раскопал на Крите развалины величественного Кносского дворца, где, согласно мифу, обитал Минотавр. Руины были в печальном состоянии, это угнетало ученого, и он решил подновить их: надстроил портики, колонны, восстановил стенные росписи — короче, сделал все как надо. Получилось красиво, но не по-настоящему. Согласно Канту, наш мозг работает аналогичным образом: мы познаем вещи, но результат нашего познания не может быть полностью адекватен сути вещей из-за ограниченности и искусственности нашего инструментария. Между тем, каким образом вещь открывается для нас, и тем, чем она является сама по себе, существует огромная разница. Сколько бы мы ни проникали в суть вещей, полностью познать мир невозможно. У всякого явления есть две грани: «вещь в себе» и «вещь для себя» — и мы познаем только вторую. То, что поддается познанию, Кант называет феноменом; то, что от познания накрепко скрыто, он именует ноуменом. Иначе говоря, на определенном этапе наше познание упирается в непроницаемую стену. Это и плохо, и хорошо, ибо указанная стена подвижна: она постоянно отодвигается, а это делает сам процесс познания бесконечным.

Свою теорию, подчеркивающую активность человеческого разума, Кант уподоблял перевороту в космологии, произведенному Коперником. Напомню, польский астроном ниспроверг представления о том, что Солнце вращается вокруг Земли, доказав обратное. Кант заново интерпретировал философию сходным образом:

если раньше считалось, что наши знания должны сообразовываться с предметным миром, то теперь надо исходить из того, что предметы подстраиваются под наше познание. Интеллект — не пассивное вместилище идей, которые заливаются в него естественным или сверхъестественным путем: он активен и сам творит умопостигаемый мир. Наука освобождает человека от предрассудков, но одним из таких предрассудков оказывается тезис о всемогуществе научного познания. Кант ставит на нем крест: есть области, где наука бессильна, говорит он. Например, не надо научным путем доказывать существование Бога или бессмертие души. Выше уже отмечалось, что время от времени разум формулирует исключаящие друг друга равно доказуемые суждения, которые Кант называет антиномиями. Вот, например, одна из них: тезис) мир имеет начало во времени и пространстве; антитезис) мир безграничен во времени и пространстве. Или вот другая: тезис) причинность в мире осуществляется через свободу; антитезис) никакой свободы в мире нет. Анализируя антиномии, Кант показывает, что реальность противоречива, ее нельзя изобразить черно-белой, в ней всегда присутствует множество оттенков. Например, задумаемся: свободен человек или несвободен? Верно и то, и другое, отвечает Кант. С одной стороны, человек есть вещь в себе, с другой стороны, он вещь для себя: с одной стороны, он живет в чувственном мире, с другой стороны, его мир сверхчувственный. Но проблема в том, что сам человек при этом остается единым: два плана пересекаются и сталкиваются в нем, в его жизни. Если бы время было присуще вещам самим по себе, то свобода была бы невозможной. Человек, однако, привносит время в мир сам; а это означает, что он способен мыслить и действовать вне времени. Именно это делает его моральным и свободным существом.

*«Разум погашает светильник свой...»*

Поначалу «Критика чистого разума» не произвела на публику особого впечатления, ее тираж расходился очень плохо. Но к 1787 году, когда вышло второе издание, критическая философия уже получила известность. Это побуждает Канта еще глубже погрузиться в свои исследования. Лучшее наслаждение жизнью — это работа, говорит он и всеми силами воплощает этот идеал в практи-

ке. Он занимается не только теорией познания, но и историческими штудиями. В статье «Идея всеобщей истории»<sup>14</sup>, вышедшей в середине 1780-х, Кант описывает динамику человеческих сообществ, причем делает это предельно виртуозно. С его точки зрения, общество упорядоченно развивается только из-за того, что между людьми есть неизбывный антагонизм: они думают и заботятся только о себе и собственном благе, ближние для них помеха, но это такая помеха, от которой невозможно избавиться насовсем. Кант называет это качество «асоциальной социальностью»; мы все время воюем друг с другом, но благодаря этому происходит взаимная притирка людей, а общество гармонизируется. «Человек имеет склонность общаться с себе подобными, ибо в таком состоянии он больше чувствует себя человеком, т.е. чувствует развитие своих природных задатков, — пишет философ. — Но ему также присуще сильное стремление уединяться (изолироваться), ибо он в то же время находит в себе необщительное свойство — желание все сообразовать только со своим разумением — и поэтому ожидает отовсюду сопротивление, так как он по себе знает, что сам склонен сопротивляться другим. Именно это сопротивление пробуждает все силы человека, заставляет его преодолевать природную лень, и, побуждаемый честолюбием, властолюбием или корыстолюбием, он создает себе положение среди своих ближних, которых он, правда, не может терпеть, но без которых он не может и обойтись»<sup>15</sup>.

Если бы мы были аркадскими пастухами, во всем единодушными, умеренными, бесстрастными и кроткими, как их овцы, то наше существование было бы таким же унылым, как овечья жизнь. Конфликт — основа совершенствования общественной жизни, говорит Кант, подхватывая мысль Макиавелли. «Да будет благословенна природа за неуживчивость, за завистливо соперничающее тщеславие, за ненасытную жажду обладать и господствовать! Без них все превосходные природные задатки человечества оставались бы навсегда неразвитыми», — заявляет он<sup>16</sup>. Конфликт, однако, не может быть безбрежным; его нужно регулировать, потому что в противном случае он покончит с самим человечеством. Из стремления сделать это рождается гражданское устройство, главным элементом которого Кант считает принуждение. Всякий гражданский союз есть пространство ограниченное, но он дисциплинирует людей, тем самым позволяя им развиваться на благо не только себе,

но и всему общественному целому. «Корыстолюбивая животная склонность», как именует ее Кант, оборачивается тем, что человек «нуждается в господине, который сломил бы его собственную волю и заставил его подчиняться общепризнанной воле, при которой каждый может пользоваться свободой»<sup>17</sup>. В роли этого господина выступает человеческий род. Те же закономерности, кстати, действуют и на уровне отдельных государств, которые, эгоистически конкурируя друг с другом, тоже нуждаются в универсальной инстанции, способной призвать их к порядку. Заглядывая фактически на много десятилетий вперед, Кант называет это «всемирно-гражданским состоянием публичной государственной безопасности».

В 1786 году Канта впервые избирают ректором Кёнигсбергского университета: эта должность доверялась на один год. После завершения этого административного дела он пишет вторую «критику»: «Критику практического разума», где рассуждает прежде всего о проблемах этики. За этой «критикой» до завершения его жизни последует еще одна, «Критика способности суждения», имеющая дело с проблемами прекрасного. Там Кант доказывает, что эстетическое — это среднее звено между истиной и добром. Безденежье молодых лет осталось позади, и в 1784 году Кант покупает в Кёнигсберге собственный двухэтажный дом из восьми комнат. С внутренним устройством все в порядке, но вскоре обнаруживаются неудобства в саду: мальчишки кидают камни через забор и философ не может спокойно гулять на участке. На нижнем этаже дома располагается аудитория, где Кант работает со студентами; там же живет кухарка. Столовая, спальня, гостиная и кабинет находятся на втором этаже. В мансарде живет слуга, отставной солдат. Короче, вполне добропорядочный и буржуазный образ жизни. Спальня Канта не отапливается — спать надо в холоде. А когда он сидит за письменным столом, ни в коем случае нельзя шуметь.

Образ жизни Канта достоин того, чтобы остановиться на нем особо<sup>18</sup>. Его рабочий день начинался в пять утра. В халате философ отправлялся в кабинет и выпивал две чашки чая, а также выкуривал трубку. Никакого завтрака не предусматривалось. Два часа Кант работал — эти часы были для него самыми плодотворными, — а в семь приходили студенты и начинались лекции. После занятий он отправлялся в кабинет, где работал до обеда, начинавшегося ровно

в час дня. Кант никогда не обедал в одиночестве; ему казалось, что питающийся уединенно остается один на один со своими мыслями, а это очень вредит пищеварению. Поэтому у него всегда обедали друзья, число которых, впрочем, никогда не превышало пяти человек: в доме было лишь шесть столовых приборов. Обед был единственной дневной трапезой, которую позволял себе Кант, и поэтому он неизменно оказывался обильным, сопровождался вином и был по-средиземноморски длительным: до четырех — пяти часов дня. Послеобеденный отдых философ заменял прогулкой, на этот раз только в одиночестве. Вечером Кант занимался легким чтением — газеты, журналы, беллетристика, — а в десять вечера отправлялся спать. Он очень гордился своей гигиенической программой, в которой выделял три пункта: 1) держать в холоде ноги, голову, грудь; 2) меньше спать; 3) больше двигаться и гулять в любую погоду. Питаться Кант предлагает один раз в день.

Между тем к началу 1790-х годов Кант завершил создание целостной философской системы, состоящей из трех величественных блоков. Каждый из них посвящен какой-то одной способности человеческой психики: познанию, оценке и воле. Соответственно проблемы познания освещаются в «Критике чистого разума», проблемы воли — в «Критике практического разума», а проблемы оценки — в «Критике способности суждения». Кант к тому моменту стал великим человеком; его философские построения поняли далеко не все, и это неудивительно, ибо кантианство сложная штука, но зато грандиозность интеллектуального предприятия, на которое решился мыслитель, была ясна всем без исключения. Канту, однако, кажется, что одного важного элемента не хватает; ему почти 70 лет, по меркам Европы того времени возраст почтенный и уже обязывающий к подведению итогов. О том, как великий философ подходил к этой проблеме, рассказывает Николай Карамзин, молодой русский литератор, который в 1789 году в ходе своего многомесячного путешествия по Европе навестил Канта в Кёнигсберге. В трехчасовом разговоре Кант был предельно откровенен. «Смерть застает нас в пути к чему-нибудь, что мы еще хотим иметь, — рассуждает философ в изложении Карамзина. — Дай человеку все, чего желает, он в ту же минуту почувствует, что это *все* не есть *все*. Не видя цели или конца стремления нашего к здешней жизни, полагаем мы будущую, где узлу надобно развязаться.

Сия мысль тем приятнее для человека, что здесь нет никакой соразмерности между радостями и горестями, между наслаждением и страданием. ...Но здесь первый мудрец признается в своем невежестве. Здесь разум погашает светильник свой, и мы во тьме остаемся; одна фантазия может носиться во тьме сей»<sup>19</sup>.

Кант в тот период вообще много думает о религии, но его религия — особая религия. «Погасший светильник разума» его не устраивает; он фактически пытается выстроить такую систему морали, которая не нуждалась бы в религии, ибо она с ее упованиями на загробное существование и есть то состояние, в котором разум гаснет. Мыслитель пишет трактат «Религия в пределах только разума»<sup>20</sup>, где излагает свое видение эволюции религиозного чувства. На заре своей истории, говорит он, люди безрелигиозны, но потом они вступают в период несовершенной религиозности: Кант называет его «богослужебным». Богослужебная религия рассчитана на подкуп верховного божества путем почитания, жертв, обрядов, предписаний. Здесь человек исходит из того, что бог осчастливит его без всякого персонального усилия: надо только попросить, как следует, а совершенствовать себя и работать над собой вовсе не обязательно. Священник здесь лишь посредник; он передает наверх блага, предлагаемые верующими, обеспечивая бартер — вечное спасение в обмен на разбитый в молитвенном усердии лоб и материальные подношения церкви. Над подобным подходом к вере Кант смеется. Его идеалом выступает религия разума: чистая вера в добро, в моральные силы без упования на помощь свыше и перекалывания ответственности на небеса. Фактически речь идет о религии постоянного внутреннего самосовершенствования, где церковь — всего лишь место для обмена опытом работы над собой, а священник — модератор подобных дискуссий. Страх действительно порождает богов, боги устанавливают запреты, но потом в дело включается совесть: это главный регулятор развития религиозных отношений. Совесть есть совместное ведение, «со-весть», это образ Другого, вплетенный в собственное самосознание. Она работает так, что сделка с ней невозможна. На деле именно совесть человека и является подлинным богом в религии разума. В свете сказанного совершенно не удивляет краткий вердикт Канта, вынесенный им в одном из черновиков: «Бог — не существо вне меня, а лишь моя мысль»<sup>21</sup>.

Такой подход к религии был явно провокационным и сулил Канту неприятности. Они не замедлили последовать, поскольку на рубеже 1780-х и 1790-х годов политический и соответственно духовный ландшафт Пруссии радикально изменился: свое слово сказала революция, начавшаяся во Франции и напугавшая прусский истеблишмент. Власти, пытающиеся пресечь, как говорилось в одном официальном документе, «разнузданность людей, называемых просветителями», следили за каждой университетской публикацией и за каждым словом, звучавшим с кафедры университета. Тем не менее Кант не успокаивается. В мрачной атмосфере удушения остатков свободы он пишет статью «Конец всего сущего» (1794)<sup>22</sup>. В ней он иронизирует над буквальным пониманием Страшного суда: «Если конец сущего представить себе как конец света в той форме, как он существует ныне, а именно что звезды падут с неба, небосвод рухнет (или рассыплется, как листы книги), и все сгорит, и будет создано новое небо и новая земля как обитель блаженных и ад для грешников, то такой судный день, конечно, не может стать последним, ибо за ним последуют другие дни. Сама идея конца всего сущего ведет свое происхождение от размышлений не о *физической*, а о *моральной* стороне дела»<sup>23</sup>. Продолжая, Кант говорит о том, что конец может быть трех видов: а) естественный; б) сверхъестественный (мистический); в) противоестественный. Причем наиболее вероятным для человечества он считает третий исход, вызванный неправильным пониманием того, каково наше место во вселенной и для чего мы живем. Конец света — это угасание добра, и ничто другое. Что же касается религиозных трактовок нашего удела, то Кант над ними откровенно смеется. Грехопадение, рассказывает он, загрязнило мироздание; поэтому господь, желая избавиться от скверны, указал на Землю и провозгласил ее отхожим местом для всей Вселенной. Людей свели туда — и там оставили; так на планете и появился человеческий род<sup>24</sup>.

Начальство, разумеется, обратило внимание на шутки престарелого профессора. Но прежде чем его наказали, Канту выпала нечаянная радость: летом 1794 года он был избран членом Российской академии наук, о чем философа уведомлял диплом, подписанный императрицей Екатериной. Кант был доволен, хотя в октябре того же года прусский монарх — теперь это был мракобес и обскурант Фридрих Вильгельм II — все же испортил ему настроение.

Религиозные опыты мудреца давно вызывали досаду при дворе, но монархия оказалась в затруднительном положении: всемирно известного ученого надо было наказать так, чтобы при этом не выставить себя на посмешище. Наконец нужную форму нашли: король объявил Канту выговор, но сделано это было в частном порядке: соответствующее королевское послание было передано философу в руки и обнародованию не подлежало. «Наша высочайшая особа уже давно с великим неудовольствием наблюдает, как Вы злоупотребляете своей философией для искажения и унижения некоторых главных положений Священного Писания и христианской веры, — писал венценосец. — Мы ожидали от Вас лучшего... и надеемся, что во избежание нашей высочайшей немилости Вы в будущем не провинитесь подобным образом»<sup>25</sup>. Собственно, альтернатив у Канта было немного; не желая отказываться от своих взглядов, он в ответном письме монарху пообещал ему воздерживаться впредь от публичных выступлений по вопросам религии. (После того как спустя три года, в 1797-м, строгий король умер, Кант снял с себя эти обязательства.)

Под занавес жизни Кант занимался вопросами международной политики, посвятив им свой знаменитый трактат «К вечному миру» (1795)<sup>26</sup>. Но его философским завещанием стала все же не эта работа, а трактат «Антропология»<sup>27</sup>, написанный в 1798 году и обобщивший все, что было продумано мыслителем до этого. Человек в нем объявляется «самым главным предметом в мире», отличающимся от иных существ наличием самосознания. Именно оно делает человека индивидуальностью, но при этом оно же превращает эгоизм в природное свойство человеческой природы: «С того дня, когда человек начинает говорить от первого лица, он везде, где только возможно, проявляет и утверждает свое любимое Я и эгоизм развивается неудержимо, если и не открыто (ведь ему противостоит здесь эгоизм других людей), то тайно, дабы с кажущимся самоотвержением и мнимой скромностью тем вернее подняться в мнении других»<sup>28</sup>. Эгоисты бывают логическими, эстетическими, моральными. Логический эгоист ставит свои суждения выше суждений других людей; он не прислушивается к ним — и не корректирует свои мнения посредством чужого рассудка. Эстетический эгоист ставит свой вкус превыше всего, признавая только собственные критерии прекрасного. Наконец, моральный эгоист все цели



ограничивает своим благом, признавая только свое счастье и не желая знать своего долга. По словам Канта, «эгоизму можно противопоставлять только плюрализм, т.е. образ мыслей, при котором человек рассматривает себя и ведет себя не как охватывающий в своем Я весь мир, а только как гражданин мира»<sup>29</sup>. Просвещение с его культом индивида — доктрина эгоистическая, но Кант отвергает эгоизм, поскольку уверен, что универсальному разуму он противоречит. Эгоизм необходимо обуздать, а психическую деятельность человека надо ставить под разумный контроль. Некоторые специалисты считают «Антропологию» лучшим произведением Канта. Именно в ней появляется знаменитая фраза: «Работа — лучший способ наслаждаться жизнью», означающая, что чем больше ты сделал, тем больше ты жил.

После «Антропологии» Кант не написал ничего. Он старый человек, со всеми сопутствующими обстоятельствами. Кант дряхлеет, его прогулки делаются короче, он засыпает, сидя на стуле, раньше ложится спать, сокращает число гостей, приглашаемых к обеду. «Господа, — говорит он в одной из застольных бесед, — я стар и слаб, обращайтесь со мной как с ребенком»<sup>30</sup>. Осенью 1801 года он окончательно расстается с университетом, причем ему сохраняют полное профессорское жалованье. Он почти ни с кем не встречается. «Мои силы убывают с каждым днем, мои мускулы слабеют, — пишет он весной 1802 года. — Хотя я никогда в жизни ничем не болел и сейчас не болен, в течение двух лет я не выхожу из дому»<sup>31</sup>. Через год он перестает делать записи в дневнике. В феврале 1804-го Кант умирает. За пять лет до смерти он распорядился относительно своих похорон, попросив сделать их предельно скромными. Но, разумеется, все получилось иначе. Зима тогда стояла морозная; это позволило растянуть церемонию прощания с Кантом на шестнадцать дней. К профессорскому склепу у собора его провожало полгорода. Священника, кстати, на прощании не было.

## Глава 9

### *«Насколько бессмысленна и пуста жизнь...»:*

### *Карл Маркс и локомотивы истории*

Любому образованному человеку известно, что Карл Маркс — великий мыслитель, создавший доктрину, реализация которой в XX столетии радикально изменила облик мира. На протяжении долгого времени содержание этой доктрины, ее суть и основополагающие принципы были главным предметом интереса, когда речь заходила о марксизме. Однако для людей, читающих по-русски, сам ее творец оставался как бы в тени, что было вполне объяснимо: в Советском Союзе отношение к личности Маркса было, мягко говоря, неоднозначным — в первую очередь из-за того, что вождь мирового пролетариата долго сомневался в возможности марксистской революции в такой неразвитой стране, как Россия, да и славянский мир в целом был в его глазах символом европейской отсталости и косности<sup>1</sup>. Столь же не везет ему и в постсоветский период, когда «имя Маркса, как и его учение, если не предано проклятию в нашей стране, то, во всяком случае, вычеркнуто из списка обязательной и даже желательной для чтения литературы»<sup>2</sup>. Биография Маркса между тем очень интересна и поучительна. Основной вывод, который можно сделать, изучая ее, состоит в следующем: иногда — и, вероятно, чаще всего — оглушительные по своей силе и влиятельности идеи творятся вполне обычными людьми, которые, подобно большинству из нас, принуждены думать и чувствовать в плену удручающих жизненных обстоятельств и далеко не полностью предвидят последствия своих умственных построений. Иначе говоря, великой личностью крайне редко становятся при жизни.

## *Буйный студент*

Карл Маркс, появившийся на свет в 1818 году в маленьком немецком городке Трир, где было всего 12 тысяч обитателей, был крайне раздражительным и предельно неуживчивым человеком, постоянно роптавшим на мир. И это недовольство можно понять, поскольку жизнь его складывалась нелегко. Как пишут биографы, он очень любил своего отца, который умер рано, и недолюбливал мать, которая прожила гораздо дольше и долгое время не позволяла ему вступить в обладание отцовским наследством. Обожаемая им жена, которой он не был верен, скончалась от рака, прожив полную невзгод и горестей жизнь, а четверо детей из семи умерли в раннем возрасте. Всю взрослую жизнь его мучила инфекция, оборачивавшаяся язвами на лице — отсюда грандиозная борода, которой он украшал себя со зрелых лет. Презируя капитализм, Маркс очень и очень ценил деньги, которых ему не хватало почти всегда. (Бытовая сторона жизни великого человека не подтверждает заявление немецкого социалиста Франца Меринга, его первого биографа, о том, что «Маркс отличался величественным равнодушием к денежным вопросам»<sup>3</sup>.) Более того, большую часть жизни ему пришлось жить в бедности, его постоянно преследовали кредиторы — до тех пор пока друг и соавтор, богатый капиталист Фридрих Энгельс, не установил ему более или менее регулярное содержание. Хотя среди родственников Маркса были богатые буржуа, включая голландского дядюшку, сын которого позже основал знаменитый концерт «Филиппс», причем некоторые из них время от времени помогали основателю марксизма деньгами, он всей душой ненавидел буржуазию. Капиталистическая экономика казалась ему в высшей степени несправедливой, но зато он любил буржуазный образ жизни и по мере сил старался его придерживаться<sup>4</sup>.

Маркс родился в семье, произведшей на свет девять детей, из которых, однако, выжили не все. И по отцовской, и по материнской линии предками Маркса были европейские раввины, некоторые из них дослужились до весьма значимых степеней в иудейской иерархии. Впрочем, как не раз отмечалось, уже отец будущего классика полностью перерос свое еврейство и преодолел иудейские предрассудки<sup>5</sup>; в 35 лет он крестился, но не в католической вере, которая преобладала тогда в Трире, а в протестантской. Объяснялся такой

необычный выбор просто: подобно поэту Генриху Гейне, отец Маркса ставил знак равенства между протестантизмом и интеллектуальной свободой. По словам того же Гейне, протестантизм был «входным билетом в европейскую культуру»<sup>6</sup>. Кроме того, уже в начале XIX столетия быть евреем в Германии было непросто: в 1815 году прусское правительство запретило иудеям занимать публичные должности, а в 1816-м приняло расширительный список таких должностей, включив в него не только адвокатов, но и аптекарей. Короче говоря, крещение главы семейства, открывшее семье Марксов путь к респектабельности, «было актом не только религиозной, но и главным образом общественной эмансипации»<sup>7</sup>. В политическом отношении отец Маркса был умеренным либералом и прусским патриотом. Между тем сам Маркс свое происхождение ненавидел: он постоянно проклинал еврейство, иногда выступая в качестве настоящего антисемита. Так, в статье «К еврейскому вопросу», написанной в 1844 году, он утверждал, что богом евреев выступают деньги, они поклоняются золотому тельцу и воплощают в себе бездушие капитализма<sup>8</sup>.

Юный Карл Маркс сначала учился в иезуитской гимназии в Трире, где был на хорошем счету. Школьник преуспевал в гуманитарных науках, а точным наукам уделял второстепенное внимание. Религиозная природа учебного заведения, однако, не оставила на мировоззрении Маркса никакого отпечатка. Более того, Маркс не раз видел, как его гимназию регулярно навещали полицейские агенты, корректировавшие учебные планы и кадровый состав преподавателей. В выпускном эссе на тему «Размышления юноши при выборе профессии» молодой Маркс обосновывал не путь личного продвижения и индивидуального процветания, а романтическое служение человечеству, обязательность какой-то общественно значимой миссии<sup>9</sup>. В отношениях с родителями и в школьное, и в университетское время он был ориентирован на отца: их переписка в университетские годы способна пролить свет на многие нюансы духовного взросления молодого Маркса<sup>10</sup>. Он был настолько привязан к отцу, что всю жизнь не расставался с его фотографией, которую Фридрих Энгельс в 1883 году положил в его гроб. С матерью все было сложнее: по свидетельству Меринга, эта женщина «была всецело занята домашними делами, до конца жизни так и не научилась правильно говорить по-немецки и не принимала никакого уча-

ствия в духовной борьбе сына»<sup>11</sup>. Будущий классик относился к ней менее трепетно, вероятно, потому, что не получал он нее интеллектуальной и образовательной подпитки, но зато мать, полностью поглощенная хозяйством, старалась окружать его заботой даже дистанционно, в годы университетской учебы. Так, сохранились письма, в которых она просит студента Маркса не забывать каждую неделю мыться с мочалкой и мылом<sup>12</sup>. Тем не менее ответной нежности женщина не получала: как только умер Маркс-старший, Карл прервал почти все неформальные связи с семьей, включая не только мать, но и своих сестер и братьев. Отношения сохранились только со старшей сестрой Софией, да и то потому, что она была подружкой Женни фон Вестфален — будущей жены Маркса.

С 1835 по 1841 год Карл Маркс проходил университетское обучение, сначала два семестра в Бонне, а потом девять семестров в Берлине. Второй период был особенно важным для его становления, поскольку «Берлинский университет считался единственным публичным пространством в Пруссии, более или менее избавленным от цензуры»<sup>13</sup>. Отец ориентировал его на изучение права, хотя самого Карла больше интересовали философия и история. Он также предпринимает и литературные опыты, в основном неудачные. Избавившись от домашней опеки, Маркс бурно социализируется: он активен в неформальной студенческой жизни, пирушки и попойки становятся важной частью его времяпровождения, его подвергают административному аресту за пьянство, нарушение общественного порядка и даже за ношение оружия — что неудивительно, поскольку однажды он участвовал в дуэли. Учитывая такой образ жизни, студент Маркс вечно в долгах. Отец в письмах постоянно упрекает его в мотовстве. В 1836 году между отцом и сыном вспыхнул острый конфликт: причиной послужила тайная помолвка Карла с Женни фон Вестфален, сестрой одноклассника, с которым Маркс водил дружбу в гимназии. Семья Вестфален считалась весьма знатной и респектабельной, и отец полагал, что молодой Карл, еще не знающий жизни и довольно легкомысленный, взваливает на себя слишком тяжкое бремя. Это неудивительно — юный Маркс выбрал себе спутницу жизни в 19 лет, что, в общем, довольно рано. Мораль отца была такова: лучше бы учился как следует, ибо Марксу-старшему становится известно, что Маркс-младший активно прогуливает университетские курсы, на которые записал-

ся, и тратит непозволительно много денег. За первый год берлинской жизни, сокрушается отец, сын отличился только баснословными расходами: «Можно подумать, что мы крезы: за один год сынок изволил истратить чуть ли не 700 талеров, тогда как богачи не тратят и 500»<sup>14</sup>. При этом он ссылается на опыт некоего паренька из Трира, который, будучи на восемь лет старше Маркса, сообщал своим родителям, что в прусской столице вполне сносно можно прожить и на 180–200 талеров. Тяжба отца с сыном затянулась на несколько лет, и завершила ее лишь кончина Маркса-старшего в мае 1838 года. «Смерть пришла вовремя, — пишет биограф, — и избавила сразу родительское сердце от огорчений и разочарований, которые разбивали бы его по частям»<sup>15</sup>.

В университете Маркс увлекся Гегелем и его диалектикой. Эта философия оценивалась им сквозь либеральную призму, поскольку, проживая в прусской столице, Маркс вольно или невольно следил за острой борьбой немецкого либерализма с прусским государством. Экономический подъем Германии, развитие коммуникаций, основание таможенного союза немецких земель поощряли тягу к политической унификации, которую разделяла либеральная общественность. Но подобная перспектива обостряла вопрос о том, кто конкретно выступит объединителем. В этой связи особо пристального внимания удостоивалось прусское государство. Гегель, признававший это государство воплощением Абсолютного духа и политической истиной в последней инстанции, не устраивал студенческую молодежь, которая считала полицейские порядки Пруссии далекими от идеала. Тезис Гегеля, согласно которому «все действительное разумно», категорически возмущивший в России «неистового» Виссариона Белинского, раздражал и немецкое либеральное общество, жаждущее расширения личных свобод. Вместе с тем предложенный Гегелем диалектический метод, постулирующий непрерывность и безостановочность развития человеческого духа, оказывался тем оружием, которое можно было использовать против его собственной философской системы. Если мысль и дух находятся в неумном развитии, то почему не может развиваться и сама жизнь — чем она хуже? Маркс чрезвычайно

заинтересовался этой идеей, найдя единомышленников в кругу молодых последователей Гегеля — так называемых младогегельянцев. Он усиленно занимается философией, деля свое время между античностью и Гегелем.

### *Бумажный революционер*

Тем не менее академическая карьера его сорвалась: теолога Бруно Бауэра, приятеля, который обещал ему протекцию в получении доцентской должности, из-за его политических взглядов (на одном из публичных мероприятий он поднял тост за гегелевскую идею конституционного государства, управляемого сугубо посредством законов, чем вызвал гнев узнавшего об этом самого прусского монарха<sup>16</sup>) лишили высокого покровительства, уволив из университета, и Маркс остался без будущей работы. Но ему повезло: в 1842-м в возрасте 24 лет он возглавил кёльнскую газету *Rheinische Zeitung*, которую финансировала группа либерально настроенных и состоятельных граждан Кёльна, где-то услышавшая о способном юноше и пригласившая Маркса на эту должность. Именно тогда, по его собственному признанию, Маркс начал интересоваться так называемыми материальными интересами и социальным вопросом. Пока, правда, это выглядело лишь как банальная констатация того, что мир устроен несправедливо, а богатство и бедность в нем распределены крайне неравномерно. Интересно, что на первых порах издание молчаливо поддерживали и сами прусские власти: тяготев к протестантизму, они с его помощью желали уравновесить влияние католической реакции, позиции которой в Рейнской области были довольно сильными и которая блокировалась вокруг газеты *Kölnische Zeitung*, одного из самых тиражных на тот момент немецких изданий.

Впрочем, спустя два года правительство Фридриха Вильгельма IV закрыло газету за проповедь революционных настроений и неуважение к властям. Интересно, кстати, что, когда возглавляемое Марксом издание нападало на прусскую монархию или цензуру, это сходило ему с рук. Запретили же газету после того, как она подвергла критике избыточное, по мнению ее авторов, влияние русского императора Николая I на прусскую администрацию; эта статья попала на глаза русским читателям, и в итоге российский посол

в Берлине потребовал от прусского правительства прекратить безобразие<sup>17</sup>. Но увольнение весьма позитивно сказалось на личной жизни Маркса. По словам Меринга, «как только для него стало ясно, что он не может писать под гнетом прусской цензуры и дышать прусским воздухом, он сразу же решил не уезжать из Германии без невесты»<sup>18</sup>. Оставив редакторскую работу, Маркс совершил два поступка: во-первых, он наконец, спустя семь лет после помолвки, женился на Женни фон Вестфален; во-вторых, откликнувшись на зов одного из своих друзей, предложившего ему новое редакторство, он после свадьбы отправился с женой в Париж. Как выяснилось позже, Германия была оставлена им навсегда: на постоянное жительство он туда не вернулся, бывая на родине лишь наездами.

Именно во французской столице в 1844 году Маркс завел дружбу с Фридрихом Энгельсом, сыном богатого мануфактурщика, который владел фабриками в Германии и Англии. Историки отмечают, что без поддержки Энгельса Маркс никогда бы не написал столько, сколько написал. Более того, продолжаются споры о том, кто из двух друзей был более талантливым; в их молодые годы, пишет Меринг, «Энгельс был тем, кто давал, а Маркс тем, кто воспринимал»<sup>19</sup>. Действительно, в некоторых сферах Энгельс выступал более знающим, но в итоге он однозначно согласился на вторую роль в этой дружбе. Уже в Париже Маркс начал понимать, что нескончаемые философские исследования неуклонно ведут его к коммунизму — коммунистическая доктрина была продуктом творческой переработки гегелевской философии. К коммунизму его подталкивали и практические причины: во Франции, где было сильно рабочее движение, Маркс лично общался со многими видными социалистами. Маркс переполнен впечатлениями, он много пишет, но, по словам наблюдателей, несмотря на колоссальную работоспособность, никогда ничего не заканчивает. Главный объект его внимания — Гегель. Размышляя о гегелевской философии права, Маркс задается вопросом о том, как устроено государство. По Гегелю, государство, как Актуальная Идея, в воплощении своем рождает из себя две сферы — семью и гражданское общество. Маркс переворачивает это соотношение: по его мысли, все обстоит наоборот — семья и гражданское общество, естественным образом возникающие институты, генерируют государство. Он все более



зримо уходит от того, что именует «гегелевской мистификацией». Искажение, согласно Марксу, должно быть исправлено следующим образом: государство будет оставаться чем-то чужеродным и трансцендентным до тех пор, пока частное и публичное существование человека не сделаются идентичными — это и будет бесклассовое общество или подлинная демократия.

В свою очередь, наблюдения за германской политической жизнью делают Маркса все более радикальным; он, либерал, разочаровывается в либеральных методах исправления общественных недугов. В статье «Введение к критике гегелевской философии права», которую он пишет в Париже в 1844 году, он начинает рассуждать об иных, не словесных, а более действенных методах изменения общественных отношений<sup>20</sup>. Оружие критики, заявляет Маркс, отнюдь не заменяет критику посредством оружия, а материальную силу можно ниспровергнуть только материальной силой. Такой «материальной силой» способна стать правильная теория, овладевшая массами. Главное — разработать такую теорию. С середины 1840-х годов Маркс приступает к этой задаче.

Первым делом нужно было найти общественную группу, которая способна проявить восприимчивость к подобной теории. Такая группа должна быть особенной, лишенной обременений, привязывающих ее к утвердившимся общественным порядкам. Она должна быть как бы отстраненной от этих порядков — это своеобразное социальное «перекати-поле», люди, которым нечего терять, «сословие, которое являет собой разложение всех сословий»<sup>21</sup>. Такой группой, в глазах Маркса, оказывается пролетариат: класс наемных рабочих, принципиально недовольных своим общественным положением. Именно здесь философия смыкается с социологией: правильно интерпретированный и раскритикованный Гегель позволяет ставить задачу эмансипации человека, а орудием этой эмансипации выступает особый класс, который в радикальном преобразовании мира ничего не утратит, но только приобретет. «Дело не в том, в чем в данный момент видит свою цель тот или иной пролетарий или даже весь пролетариат, — пишет Маркс. — Дело в том, что такое пролетариат на самом деле и что он, сообразно этому своему бытию, исторически вынужден будет делать. Его цель и его историческое дело самым ясным и непреложным образом предугадываются его собственным жизненным положением, равно как и всей

организацией современного буржуазного общества»<sup>22</sup>. Провозглашение альянса между философией и пролетариатом заставляет чистого гуманиста Маркса обратиться к изучению экономики. Экономика в чистом виде ему неинтересна: он обращается к ней как философ, заинтересованный в освобождении человека посредством революционного обновления мира. Первоначально эти исследования вылились в «Экономическо-философские рукописи», написанные в 1844 году и излюбленные поклонниками так называемого раннего Маркса<sup>23</sup>.

Конечно, и тогда и теперь «предложенная Марксом интерпретация пролетариата как необыкновенного и особого класса выглядела не более убедительно, чем, например, выведение Гегелем монархического принципа из самой природы»<sup>24</sup>, но Маркс в ту пору и не собирался выходить за рамки умозрительного анализа. В этих исследованиях он в первую очередь остается философом: его интересует проблема, которую экономисты его времени просто не ставили. Речь идет об отчуждении труда, о том, что человек, вкладывая в свой труд значительную часть себя, в процессе труда прощается с этой частью собственного «я», теряет изрядный кусочек своей личности. Его труд оказывается отчужденным трудом, и более того, этот отчужденный труд присваивается другими людьми. Нарушается естественный процесс самореализации, к которому человек призван: мир расщепляется, его целостность поколеблена. Выразить себя и, разумеется, быть счастливым в мире, единство которого фундаментально повреждено, просто невозможно. Это драма человеческого существования, экзистенциальная, по сути, проблема. Отчуждение человека от самого себя должно быть ликвидировано; именно это подталкивает Маркса к рассуждениям о необходимости революции, сплочения рабочих, переходе к коммунизму. Стоит повторить: его исходная задача остается нравственно-экзистенциальной по своей сути: нужно позволить человеку максимально полно реализовать себя в тот краткий срок, который отведен ему на земле. Революция, иначе говоря, проистекает из повреждения экзистенции, поскольку в бытии пролетариата люди полностью теряют свой человеческий облик. Что же надо сделать? Упразднить частную собственность как главную причину человеческого самоотчуждения. Именно это есть фундаментальная цель; все остальное —

объединение рабочих, создание пролетарских политических партий, переход к коммунизму — лишь инструменты, позволяющие приблизить ее достижение.

В начале 1845 года Маркса высылают из Франции по требованию немецких властей за публикацию двух антипрусских статей в одной из парижских газет. Семья Маркс отправляется в Брюссель, где проживает до 1848 года. Незадолго до этого у них рождается первый ребенок, дочь Женни. К тому моменту Маркс уже стал человеком с определенной и недвусмысленной репутацией: несмотря на то что немецкий изгнанник никогда не писал о Бельгии, его почти сразу пригласили в «ведомство общественной безопасности» и на всякий случай потребовали письменного обязательства не комментировать в печати вопросы текущей бельгийской политики<sup>25</sup>. Прусская полиция по-прежнему интересуется им, и поэтому он принимает решение отказаться от прусского гражданства. Позже, когда семья переберется в Лондон, Марксу откажут в предоставлении британского паспорта из-за того, что он проявлял нелояльность к прусской короне. В итоге он до конца жизни останется лицом без гражданства, апатридом — как, впрочем, и любимый им пролетариат, который, как известно, «не имеет отечества». Во время проживания в Бельгии в семье рождаются дочь Лаура и сын Эдгар, который позже, в 1855 году, станет жертвой ужасающей нищеты лондонского периода, прожив только до восьми лет, причем у семьи не будет даже денег на могилу для него. Впрочем, как отмечает первый биограф основателя марксизма, «в противоположность жалкому жребию филистера, для которого его мелкие делишки заслоняют мир, Марксу было дано возвышаться над самыми горькими бедствиями в служении “великим целям человечества”. Жизнь в избытке давала ему случаи поупражняться в этой способности»<sup>26</sup>. Действительно, уже в брюссельские годы семья испытывает серьезные финансовые затруднения: друзья собирают для них деньги по подписке, а фрау Маркс пытается наиболее рационально наладить семейный бюджет, пока не теряя жизненного оптимизма. И хотя она, по словам Меринга, «была избалована с детства и не всегда умела справляться с мелкими житейскими невзгодами, как справилась бы на ее месте закаленная пролетарка»<sup>27</sup>, до уныния и меланхолии, которые завладели ею позже, было еще далеко.

## *Парторг-неудачник*

Маркс между тем старается работать даже среди бытовой разрухи. В громоздкой и путаной<sup>28</sup> работе «Немецкая идеология», написанной совместно с Энгельсом, он предлагает развернутое толкование своего материалистического понимания истории, впервые вскрывая динамику взаимодействия производительных сил и производственных отношений и описывая механизм смены общественно-экономических формаций<sup>29</sup>. Но для Маркса важно не только то, что социальная действительность меняется естественным образом: мир надо подталкивать, ему следует помогать меняться. Именно в это время в тезисах о Фейербахе звучит знаменитая мысль о том, что если раньше философы только объясняли мир, то теперь задача состоит в его изменении<sup>30</sup>. Впрочем, с разработкой теории у Маркса и Энгельса получалось гораздо лучше, чем с партийной работой. И в Париже, и в Брюсселе они пытаются участвовать в деятельности социалистических и рабочих клубов, но ни тому, ни другому не хватает лидерских качеств. Для пролетариев они слишком умны, а для социалистов-единомышленников слишком авторитарны и заносчивы. «Маркс занимается здесь тем же суетным делом, что и раньше, — портит работников, делая из них резонеров, — пишет оказавшийся в то время в Брюсселе русский социалист Михаил Бакунин. — То же самое теоретическое сумасшествие и неудовлетворенное, недовольное собой самодовольствие»<sup>31</sup>.

Эта беда будет мучить Маркса всю жизнь: создать эффективную организацию рабочих-революционеров ему не удастся — это смогут сделать только его будущие последователи. Что касается оппонентов-интеллектуалов, то по отношению к ним Маркс был неизменно жесток: в дискуссиях он не стеснялся переходить на личности, и теоретический спор с тем или иным товарищем обычно заканчивался полнейшим разрывом. Именно так случилось, например, с французским социалистом Пьером Жозефом Прудоном и русским анархистом Михаилом Бакуниным. С некоторыми дело обстояло еще хуже: так, в отношении немецкого социалиста Фердинанда Лассаля оба основателя марксизма испытывали «антипатию, не поддающуюся никаким доводам разума»<sup>32</sup>, а при такой установке, естественно, сотрудничать нелегко. (Впрочем, отсут-

ствие симпатии не мешало Марксу в трудную минуту обращаться к Лассалю за финансовой помощью.) Все упомянутые товарищи, а также многие другие нередко обвиняли Маркса в плагиате, но это не снимает его заслуг: если он и заимствовал идеи у других революционеров и ученых, то творческий синтез, созданный гением Маркса, был вполне самобытным. Не чужда была Марксу и некоторая зависть к успехам единомышленников: так, получив в 1858 году только что вышедшую и радушно встреченную академической критикой работу Лассалья «Философия Гераклита Эфесского», Маркс мрачно высказался в том духе, что «легко нагромождать цитаты, когда имеешь для этого достаточно денег и времени и есть возможность получать на дом книги из боннской университетской библиотеки». По предположению Меринга, причиной дурного отношения к хорошей публикации могло стать то, что классику при получении книги на почте пришлось погасить наложенный платеж в два шиллинга<sup>33</sup>.

В 1847 году, когда лондонский «Союз справедливых», объединивший сторонников и друзей Маркса, постановил преобразовать себя в «Союз коммунистов», Маркс и Энгельс решили написать учредительный документ нового объединения. Так на свет появился «Манифест коммунистической партии» — памфлет, который и сегодня способен возбудить политически ангажированного читателя<sup>34</sup>. Бумага вышла великолепной: она очень конкретна и чувствительна, это именно то, что было нужно горстке объединявшихся коммунистов, рассчитывавших на широкую поддержку. Именно с этого момента политический месседж марксистов начинает звучать все более религиозно, напоминая библейские пророчества, а пролетариат все более обретает черты класса-мессии, призванного искупить страдания всего человечества и освободить его.

Представление о революциях как «локомотивах истории» зачаровывало Маркса. Поэтому, когда в начале 1848 года началось революционное брожение во Франции, Маркс и Энгельс впали в заметную агитацию. Им показалось, что их теоретические предвидения начинают сбываться. Маркса не огорчило даже то, что с началом этих событий к нему в дом явилась бельгийская полиция — и семью в очередной раз выслали, на этот раз в революционную Францию, где правительство Франсуа Гизо аннулировало прежние решения французских властей, касающиеся Маркса. (Депортация

была обставлена весьма грубо: бельгийские власти арестовали не только самого Карла, но и Женни, которой пришлось провести ночь в полицейском участке в компании брюссельских проституток.) В марте революция пришла в Берлин и Вену. Подчиняясь революционной волне, в мае 1848 года Маркс и Энгельс запустили в Кёльне издание *Neue Rheinische Zeitung*, газеты, обозначавшей себя как «орган демократии» и выходившей на протяжении года. В связи с тем что теперь, в условиях революционного кипения, газета могла заниматься коммунистической пропагандой вполне открыто, Маркс распустил «Союз коммунистов» — ведь главной задачей этой организации прежде была именно пропагандистская деятельность. К лету, однако, ситуация изменилась: французские рабочие проиграли баррикадные бои в Париже, а затем на спад пошла и революционная волна по всей Европе.

В этот период газета Маркса сосредоточилась на критике русской монархии: она громко и открыто призывала европейских либералов к революционной войне против Российской империи, а также критиковала идеологию панславизма и, разумеется, защищала поляков. Основатели марксизма не скрывали своей революционной ненависти к славянским народам, сделавшимся, по их мнению, слугами реакции. «Ненависть к русским была и продолжает еще быть у немцев их первой революционной страстью, — писал на страницах газеты Энгельс. — Со времени революции к этому прибавилась ненависть к чехам и хорватам, и только при помощи самого решительного терроризма против этих славянских народов можем мы совместно с поляками и мадьярами оградить революцию от опасности»<sup>35</sup>. (Кстати, в тот же период, предвидя скорое военное столкновение сил революции с врагами в лице славян, Энгельс берется за изучение славянских языков.) Подхватывая известную идею Гегеля, издание убеждало своих радикально настроенных читателей в том, что отношение к общеевропейской революции является четким критерием деления народов на «исторические» и «неисторические». В грядущей революционной войне, заявляли журналисты *Neue Rheinische Zeitung*, исчезнут не только архаичные правящие династии, но целые «реакционные нации» — прежде всего славянские, хотя и не только. Поздние исследователи назвали это явление «весьма диковинным революционным вариантом догмы о “бремене белого человека” (Р. Киплинг)»<sup>36</sup>. В конце

концов летом 1849 года прусские власти закрыли издание, последовательно пропагандировавшее революционный терроризм, а Марксу и его семейству было предложено в 24 часа покинуть страну. На этот раз чета Маркс отправилась в Лондон, как обычно, без гроша в кармане.

Основатель марксизма прибыл в английскую столицу разочарованным и воодушевленным одновременно. Провал революции в Германии означал для него смену приоритетов: в нем все меньше оставалось от верящего в здравый смысл либерала, которого неуклонно вытеснял сторонник жесткого насилия. В Лондоне он поначалу пытался продолжить издание *Neue Rheinische Zeitung*, но дело не очень пошло. Марксу приходилось убеждать себя в том, что революция закончена — верить в это ему не хотелось. Он, как и Энгельс, выдавал желаемое за действительность: друзья пытались разглядеть признаки надежды там, где их и быть не могло, что, разумеется, не красило их в глазах окружающих. «Они нередко надеялись, что скоро сорвут плоды, в то время когда едва лишь начинали распускаться цветы, — с грустью констатирует Меринг. — Как часто бранили их за это лжепророками! А слыть лжепророком не особенно лестно для политика»<sup>37</sup>. С этим, конечно же, трудно спорить.

Оказавшись в Лондоне, Маркс втягивается в борьбу враждующих между собой фракций социалистов, которые пребывают в постреволюционном кризисе. Деграция коммунистического движения вынуждает его на горькое признание того, что организационно оно не состоялось: «Разве мы в продолжение стольких лет не притворялись, будто у нас бог весть какая партия, между тем как у нас не было никакой партии, и люди, которых мы, по крайней мере официально, считали принадлежащими к нашей партии... не понимали даже элементарных начал наших теорий»<sup>38</sup>. Институциональные провалы заставляют основателей марксизма временно отойти от практики, погрузившись в теоретические изыскания. В частности, Марксу хочется обнаружить факторы, которые делают рабочих, пролетариев, революционерами от природы, и с этой задачей он отправляется в Британский музей — читать книги по экономике, с девяти утра до семи вечера. Он очень раздражается, когда его что-то отвлекает: из-под его пера постепенно выползает машина «Капитала». Между тем уровень бедности, которого к

тому моменту достигла семья основателя марксизма, превратил их самих в пролетариев. Вшестером они живут в двух скромных комнатах. У Маркса зачастую нет даже писчей бумаги. У супругов рождается сын Гвидо, который умирает через год, а потом еще одна дочь, Франциска, которой тоже был отпущен лишь год. Более милосердной судьба оказывается к дочери Элеоноре, появившейся на свет в 1855 году. Маркс в письмах Энгельсу жалуется на то, что жена его постоянно болеет, занята «самыми безрадостными житейскими заботами», а нервы ее издерганы; он сообщает о том, что больше не может позволить себе мяса, а новорожденные дети обходятся без кроваток. Тем не менее на этом фоне появляется классическая работа «Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта», которую до сих пор изучают специалисты-политологи<sup>39</sup>.

Между тем список трудностей, с которыми сталкивались эмигранты, становился все обширнее. Принято считать, что Маркс не закончил «Капитал» из-за теоретических затруднений, не зная, как свести воедино положения своей теории. Но на самом деле виной всему были жизненные неурядицы, сводившиеся к трем обстоятельствам: слабое здоровье, вечная нехватка денег и проблемы в семейных отношениях. Основатель марксизма жаловался на дурное самочувствие всю сознательную жизнь: в его письмах постоянно упоминаются проблемы с легкими и бронхами, а также фурункулез и геморрой. Кроме того, с 1849 года его мучили боли в печени и желчном пузыре, не оставлявшие больного до конца жизни. Доктора подозревали, что в основе болезни нервы. Одним из следствий стала бессонница; с ней Маркс боролся посредством легких наркотиков, алкоголя и курения, которое было ему противопоказано. В итоге он обзавелся хроническим катаром, который в конце жизни перерос в туберкулез. От туберкулеза умер также его сын Эдгар и дочь Женни, скончавшаяся в один год с отцом, в 1883-м.

### *Разочарованный человек*

Из-за болезни Маркс был очень раздражительным и резким, и от этого страдали все его близкие. Кроме того, безденежье оставалось столь же хроническим: даже если в руках Маркса или его жены оказывались приличные суммы — а такое иногда случалось



лось, — все утекало сквозь пальцы. О деньгах он пишет постоянно; он занимает и занимает, семья часто ест одну картошку, но исхода нет. Даже когда в 1863 году у Энгельса умирает давняя возлюбленная Мэри Бёрнс, Маркс отводит на соболезнования всего три строчки, а дальше все письмо посвящает своим стесненным обстоятельствам — и просьбам о выдаче очередных сумм; супруга же Маркса, поглощенная собственными бедствиями, вообще не высказывает другу семьи никакого сочувствия. Это неудивительно, ее нервная система до предела расшатана: в письмах все чаще упоминаются ее истерики. «Привыкшая с детства к жизни, свободной от всяких материальных забот, жена Маркса, благороднейшая женщина, иногда падала духом под ударами и стрелами яростной судьбы и не раз призывала смерть на себя и своих детей, — рассказывает Меринг. — В письмах Маркса слышатся отголоски домашних разногласий, и он порой думал, что женитьба — величайшая глупость для людей с идейными стремлениями, так как она связывает жизнь мелкими домашними заботами»<sup>40</sup>.

Вдобавок ко всему не все было ладно, как потом выяснилось, и между самими супругами; после кончины основателя марксизма от Энгельса вдруг стало известно, что у Маркса остался внебрачный сын, прижитый им с Еленой Демут, помощницей по дому, проживавшей с семейством Маркс на протяжении десятилетий, начиная с Брюсселя. Она родила мальчика, названного Фредериком, в 1851 году, причем личность его отца ни для кого из взрослых домочадцев не составляла тайны. Чтобы сохранить мир в семье, благородный Энгельс взял отцовство на себя, хотя в записи актов гражданского состояния соответствующая строчка осталась пустой. Ребенка немедленно передали приемным родителям, а о его существовании Энгельс заявил лишь тридцать лет спустя<sup>41</sup>. Тем не менее, когда пришло время, Демут была похоронена в одной могиле с четой Маркс; вероятно, биограф совсем не случайно называет ее «добрым духом дома»<sup>42</sup>.

На протяжении десяти лет, с 1851 по 1862 год, Маркс снова работал как журналист, хотя журналистом себя никогда не считал. Его работодателем была американская газета *New York Daily Tribune*, имевшая на тот момент 200 тысяч подписчиков и неплохо платившая своим авторам. Для Маркса две статьи в неделю,готавливаемые для этого издания, были необходимостью, дававшей

хоть какой-то стабильный заработок. В этой связи он оставил внушительное наследие статей, посвященных различным политическим вопросам. Но практической политикой он в это десятилетие занимается мало: политическим интригам в основном посвящены 1860-е годы. В этот период Маркс сражается с немецкой социал-демократией; он постоянно учит ее, как налаживать классовую борьбу, но немецкие товарищи полагают, что лондонские изгнанники не имеют никакого представления о ситуации в Германии. Потом наступает эпоха Интернационала — в принципе в практическом отношении такая же бесплодная, как и предыдущая, несмотря на несколько конгрессов, проведенных этой организацией в 1860-х годах.

В это время Маркс ожесточенно спорит с анархистом Бакуниным и воспеваает опыт Парижской коммуны, подгоняя его под свои теоретические выкладки. Фактически он создает миф о коммунарах, которым потом активно пользовался Ленин<sup>43</sup>. В перерывах между политическими тяжбами, распрями и интригами он пытается писать «Капитал», но получается не очень хорошо: Энгельс все время спрашивает, как продвигается работа, Маркс рапортует об успехах, но после его кончины выясняется, что рукопись оставлена автором в полнейшем беспорядке. Энгельсу приходится чуть ли не дописывать ее. Тем не менее именно публикация «Капитала» породила среди последователей Маркса ощущение того, что коммунизм наступит с неизбежностью естественного процесса. По замыслу автора, из внушительного труда объемом в две с половиной тысячи страниц читателям предстояло извлечь три тезиса: 1) экономические обстоятельства диктуются объективно складывающимися социальными отношениями; 2) источником капиталистического накопления всегда выступает эксплуатация наемного труда; 3) внутренние противоречия капитализма неминуемо ведут к его краху. Сам Маркс тем не менее к концу жизни приходит к более трезвому пониманию перспектив революции: на протяжении 1870-х годов он не раз говорит о том, что для наиболее передовых стран Европы, включая Англию и Голландию, она перестала быть неизбежной, а вызревание революционного кризиса в остальных сегментах капиталистической системы может затянуться на десятилетия. Разуверившись в потенциале Запада, он обращает свой взор на Восток, попутно пересматривая былые антирусские пред-

убеждения. К концу жизни Маркс начинает учить русский язык и интересуется аграрными проблемами России. «Если русская революция послужит сигналом пролетарской революции на Западе, так что обе они дополняют друг друга, то современная русская общинная собственность на землю может явиться исходным пунктом коммунистического развития», — заявляли они с Энгельсом, обращаясь к русской публике в 1882 году<sup>44</sup>. Действительно, на что еще оставалось надеяться?

Падение Парижской коммуны, «после которого даже Маркс не верил в возможность европейской революции в обозримом будущем»<sup>45</sup>, и распад коммунистического Интернационала, последовавший после Гагского конгресса 1872 года, подточили силы основателя марксизма. Ему почти шестьдесят лет, и он непрерывно болеет. Примерно с 1878 года он прекращает систематическую работу, и в то же примерно время опасно заболевает его жена — у нее обнаруживают рак. Кончина супруги в декабре 1881 года наносит Марксу удар, от которого он уже не может оправиться. К тому моменту он был уже настолько болен, что врачи запретили ему провозить Женни на кладбище. Его физическое и психическое здоровье продолжает стремительно ухудшаться. 20 мая 1882-го он пишет: «Насколько бессмысленна и пуста жизнь, но как же она желанна!» В январе 1883 года неожиданно умирает его дочь Женни, а в марте уходит и сам Маркс. «Искусство врачей обеспечило бы ему, быть может, несколько лет прозябания, жизни беспомощного существа, умирающего не сразу, а постепенно, к вящему триумфу врачебного искусства, — отозвался на его кончину Энгельс. — Но этого наш Маркс никогда не перенес бы. Жить, имея перед собой множество незаконченных трудов и испытывая танталовы муки от желания их закончить и от невозможности это сделать, — это было бы в тысячу раз горше для него, чем настигшая его тихая смерть»<sup>46</sup>.

Маркс оказался счастливым и еще в одном отношении: ему не довелось увидеть практического воплощения своих идей, которое у него, как у поклонника Просвещения, вызвало бы несомненное отвращение. Как отмечает британский историк Дэвид Кэннадайн, коммунистические режимы, распространившиеся по планете после 1917 года, «приобретали различные формы, но ни один из них в своей деятельности не добился соответствия тем целям и средствам, о которых Маркс и Энгельс говорили в “Манифесте

коммунистической партии»<sup>47</sup>. Тем не менее после своего ухода Маркс стал очень влиятельным человеком. Разумеется, трудно спорить с тем, что отцы-основатели марксизма переоценили значение классовой борьбы. Наиболее ярко эта переоценка проявила себя дважды: в первый раз во время революции в Европе 1848–1849 годов, когда европейский рабочий класс, вопреки ожиданиям коммунистов, почти никак не заявил о себе, а во второй раз в 1914 году, когда был посрамлен миф о том, что «пролетарии не имеют отечества». Много неудач было и потом. Но, что интересно, неоднократные провалы марксизма ничуть не снижали его популярности. Из марксистской идеологии выделилось множество направлений мысли, которые зачастую обвиняли друг друга в ереси. Тем не менее у марксизма как у доктрины, выступающей за эмансипацию и освобождение человека, даже сегодня, в сильно изменившемся мире XXI столетия, по-прежнему большое будущее.

# Примечания

## Глава 1

- 1 Needham J. *The Dialogue East and West* // Needham J. *Within the Four Seas: The Dialogue East and West*. Toronto & Buffalo: University of Toronto Press, 1979. P. 19.
- 2 См.: Mungello D.E. *The Great Encounter of China and the West, 1500–1800*. 3<sup>rd</sup> ed. Lanham MD: Rowman & Littlefield, 2009. P. 39.
- 3 Schwartz B.J. *The World of Thought in Ancient China*. Cambridge, MA and London, England: The Belknap Press of Harvard University Press, 1985. P. 156.
- 4 См.: Passmore J. *Man's Responsibility for Nature: Ecological Problems and Western Tradition*. London: Duckworth & Co., 1974.
- 5 Цит. по: Элиаде М. *Ностальгия по истокам*. М.: ИОИ, 2012. С. 141.
- 6 Хунинг А. *Ното mensura: люди — это их техника — техника присуща человеку* // Сост. Ц.Г. Арзаканян, В.Г. Горохов. *Философия техники в ФРГ*. М.: Прогресс, 1989. С. 394.
- 7 Шпенглер О. *Закат Европы*. Т. 1. М. — Пг.: Издательство Л.Д. Френкеля, 1923. С. 422.
- 8 Льюис К.С. *Сущность христианства*. 2-е изд. [Б.м., б.и.], 1985. С. 205–206.
- 9 Watts A.W. *The Way of Zen*. Harmondsworth: Penguin Books, 1978. P. 36.
- 10 См.: Bratton S. *Christian Ecology and the Old Testament* // Hargrove E.C. (Ed.). *Religion and Environmental Crisis*. Athens, GA: University of Georgia Press, 1986. P. 53–75.
- 11 Lewis C.S. *Reflections on Psalms*. San-Diego: Harvest, 1958. P. 78–79.
- 12 Гвардини Р. *Конец нового времени* // Вопросы философии. 1990. № 4. С. 129.
- 13 Шеффер Ж.-М. *Конец человеческой исключительности*. М.: Новое литературное обозрение, 2010. С. 19.
- 14 См.: Юань Кэ. *Мифы Древнего Китая*. 2-е изд. М.: Наука, 1987. С. 35.
- 15 Schwartz B.J. *Op. cit.* P. 52.

- 16 Нидэм Д. *Предвестники современной науки* // Курьер ЮНЕСКО. Ноябрь 1988. С. 7.
- 17 Needham J. *Science and Society in East and West* // Needham J. *The Grand Titration: Science and Society in East and West*. London: Allen & Unwin, 1972. P. 197.
- 18 Schwartz B.J. *Op. cit.* P. 167–168.
- 19 «Лишь немногие на Западе знают о том, что конфуцианские классики около 1680 года были переведены на латинский иезуитами, попали на Запад и с жадностью изучались великими предшественниками Французской революции — Вольтером, Руссо, д’Аламбером, Дидро. Их комментарии, доступные нам сегодня, показывают, насколько плодотворным было такое чтение» (Needham J. *The Chinese Contribution to Scientific Humanism* // Needham J. *Within the Four Seas: The Dialogue East and West*. P. 90). Причем делалось это с определенной целью: в то время как китайские книжники использовали заимствованные у иезуитов положения христианской доктрины для подавления ростков буддизма и даосизма внутри конфуцианской доктрины, европейские просветители противопоставляли чудесам христианской веры рационализм конфуцианства как «естественной религии». Особенно преуспел в этом деле Вольтер, многократно восхвалявший Китай в своих сочинениях. См.: Mungello D.E. *Op. cit.* P. 9, 127.
- 20 Георгиевский С.М. *Принципы жизни Китая*. СПб., 1888. С. 351.
- 21 Needham J. *Science and Civilization in China. Vol. 2: History of Scientific Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1956. P. 12.
- 22 Needham J. *The Chinese Contribution to Scientific Humanism*. P. 91.
- 23 [Конфуций.] *Лунь Юй* // *Древнекитайская философия*. М.: Наука, 1972. Т. 1. С. 144.
- 24 Watts A.W. *Op. cit.* P. 24.
- 25 [Лао-цзы.] *Дао дэ цзин* // *Древнекитайская философия*. М.: Наука, 1972. Т. 1. С. 138, 115.
- 26 Watts A.W. *Op. cit.* P. 25. Относительно японского языка о той же особенности говорит российский востоковед: «Японский язык рассматривает мир в его целостности, ему свойственны конкретность и эмоциональность; английскому языку свойственны расчленение мира и выделение индивидуального, эгоцентричного начала, абстрактность и логичность». См.: Григорьева Т.П. *Китай, Россия и Всечеловек*. М.: Новый Акрополь, 2011. С. 6 прим.
- 27 См.: Жерне Ж. *Древний Китай*. М.: АСТ, Астрель, 2004.
- 28 Шеффер Ж.-М. *Указ. соч.* С. 30.
- 29 Mungello D.E. *Op. cit.* P. 3.
- 30 Needham J. *Western Misconceptions about East Asia* // Needham J. *Within the Four Seas: The Dialogue East and West*. P. 165.

- 31 Бродель Ф. *Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV–XVIII вв.* Т. 1: *Структуры повседневности: возможное и невозможное.* М.: Прогресс, 1986. С. 432.
- 32 Там же.
- 33 Needham J. *Science and Civilization in China. Vol. 2: History of Scientific Thought.* P. 130.
- 34 *Ibid.* P. 47.
- 35 Watts A.W. *Op. cit.* P. 30.
- 36 Needham J. *Science and Civilization in China. Vol. 2: History of Scientific Thought.* P. 57.
- 37 [Лао-цзы.] *Дао дэ цзин // Древнекитайская философия.* С. 117.
- 38 Юстин Мученик. *Апология I // Раннехристианские отцы церкви. Антология.* Брюссель: Жизнь с Богом, 1978. С. 336, 326.
- 39 См., например: Smith H. *Tao Now // Barbour I.G. (Ed.). Earth Might be Fair: Reflections on Ethics, Religion and Ecology.* Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1972. P. 62–81.
- 40 Needham J. *Science and Civilization in China. Vol. 2: History of Scientific Thought.* P. 59.
- 41 *Ibid.* P. 58.
- 42 *Ibid.* P. 125.
- 43 См.: Манан П. *Общедоступный курс политической философии.* М.: Московская школа политических исследований, 2004. С. 39–54.
- 44 Подробнее об этом см.: Taylor C. *A Secular Age.* Cambridge, MA and London, England: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.
- 45 См.: Григорьева Т.П. *Китай, Россия и Всечеловек.* М.: Новый Акрополь, 2011.

## Глава 2

- 1 См.: Канаева Н.А. *Современная индийская философия // Современная мировая философия /* Под ред. А.С. Колесникова. М.: Академический Проект, 2013. С. 360–378.
- 2 О влиянии веданты на классическую философскую традицию Запада см.: Urquhart W.S. *The Vedanta and Modern Thought.* New Delhi: Gyan Publishing House, 1986. Автор этой работы обнаруживает идеи веданты у Спинозы, Лейбница, Гегеля, Фихте, Канта, Брэдли, Рассела и других европейских мыслителей.
- 3 Callicott B.J. *Conceptual Resources for Environmental Ethics in Asian Tradition of Thought: A Propaedeutic // Philosophy East and West.* 1987. Vol. 37. № 2. P. 123.

- 4 Подробнее об этом см.: Шеффер Ж.-М. *Конец человеческой исключительности*. М.: Новое литературное обозрение, 2010.
- 5 Подробнее об этом см.: Дескола Ф. *По ту сторону природы и культуры*. М.: Новое литературное обозрение, 2012.
- 6 Шеффер Ж.-М. *Указ. соч.* С. 29.
- 7 Подробнее об экологическом потенциале индуизма см., например: James G.A. *Hinduism* // Callicott B.J., Frodeman R. (Eds.). *Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy*. Vol. 1. Detroit: Gale Cengage Learning, 2009. P. 485–490.
- 8 Шеффер Ж.-М. *Указ. соч.* С. 35.
- 9 Подробнее см.: Швейцер А. *Благоговение перед жизнью как основа этического миро- и жизнеутверждения* // *Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности* / Сост. Л.И. Василенко, В.Е. Ермолаева. М.: Прогресс, 1990. С. 328–350.
- 10 Швейцер А. *Мировоззрение индийских мыслителей. Мистика и этика* // *Восток — Запад. Исследования. Переводы. Публикации*. Вып. 3. М.: Наука, 1988. С. 215.
- 11 *Из Мундака-упаниады* // *Древнеиндийская философия. Начальный период*. М.: Мысль, 1972. С. 242.
- 12 Швейцер А. *Мировоззрение индийских мыслителей*. С. 215.
- 13 Подробнее об этом см.: Захаров А.А. «Не всякая стрела попадает в цель: технология и Абсолют на Востоке и на Западе» // *Неприкосновенный запас: дебаты о политике и культуре*. 2013. № 90 (4). С. 147–163.
- 14 См. замечательную подборку размышлений швейцарского писателя, посвященных восточной культуре: Каралашвили Р.Г. (сост.). *Паломничество Германа Гессе в страну Востока* // *Восток — Запад. Исследования. Переводы. Публикации*. Вып. 1. М.: Наука, 1982. С. 201.
- 15 *Из Шветаиватара-упаниады* // *Древнеиндийская философия*. С. 252.
- 16 Цит. по: Радхакришнан С. *Индийская философия*. Т. 1. М.: Иностранная литература, 1956. С. 115.
- 17 Мюллер М. *Философия веданты*. М.: Зеленая палочка, 1912. С. 72.
- 18 *Из Чхандогья-упаниады* // *Древнеиндийская философия*. С. 90.
- 19 Пригожин И., Стенгерс И. *Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой*. М.: Прогресс, 1986.
- 20 См.: Forsyth T. *Critical Political Ecology: The Politics of Environmental Science*. London and New York: Routledge, 2003. P. 62–67.
- 21 Подробнее об этом см.: Po-Keung I. *Taoism and the Foundation of Environmental Ethics* // Hargrove E. (Ed.). *Religion and Environmental Crisis*. Athens: University of Georgia Press, 1986. P. 94–106.
- 22 См.: Chapple C.K. *Hinduism and Deep Ecology* // Barnhill D.L., Gottlieb R.S. (Eds.). *Deep Ecology and World Religions: New Essays on Sacred Ground*. New York: State University of New York Press, 2001. P. 59–75.



- 23 Каралашвили Р.Г. (сост.). *Паломничество Германа Гессе в страну Востока*. С. 217.
- 24 Chapple С.К. *Op. cit.* P. 62.
- 25 См., например, роман британского писателя Салмана Рушди, в сюжетной линии которого разрушительные землетрясения вызываются исключительно социально-политическими конфликтами: Рушди С. *Земля под ее ногами*. СПб.: Амфора, 2008.
- 26 Бонгард-Левин Г.М. *Древнеиндийская цивилизация. Философия, наука, религия*. М.: Наука, 1980. С. 39.
- 27 Шеффер Ж.-М. *Указ. соч.* С. 129.
- 28 См.: Callicott В. *Op. cit.*
- 29 Радхакришнан С. *Указ. соч.* С. 164.
- 30 Scherer D. *Anthropocentrism, Atomism, and Environmental Ethics* // Scherer D., Attig T. (Eds.). *Ethics and Environment*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1983. P. 73.
- 31 *Ibidem*.
- 32 Rolston III H. *Can the East Help West to Value Nature?* // *Philosophy East and West*. 1987. Vol. 37. № 2. P. 183.
- 33 *Ibid.* P. 184.
- 34 См. замечательную подборку статей и эссе на эту тему: Partridge E. (Ed.). *Responsibilities to Future Generations: Environmental Ethics*. Buffalo, NY: Prometheus Books, 1981.
- 35 Deutsch E. *Vedanta and Ecology* // *Indian Philosophical Annual*. 1970. Vol. 16. P. 3–4.
- 36 Подробнее об этом см.: Фаликов Б.З. *Неоиндуизм и западная культура*. М.: Наука, 1994.
- 37 Мюллер М. *Указ. соч.* С. 22.
- 38 Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф. *Индия в древности*. М.: Наука, 1985. С. 544.
- 39 См.: Печчеи А. *Человеческие качества*. М.: Прогресс, 1980.
- 40 Фаликов Б.З. *Трансформация индуизма в США // Взаимодействие культур Востока и Запада: сборник статей / Отв. ред. Е.П. Челышев*. М.: Наука, 1987. С. 129–130.
- 41 Rolston III H. *Op. cit.* P. 174.
- 42 Callicott В. *Op. cit.* P. 124.

### Глава 3

- 1 См., например: Бауман З. *Текущая современность*. СПб.: Питер, 2008. С. 7–22.
- 2 Лосев А.Ф. *История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон*. М.: АСТ, 2000. С. 11.

- 3 Маковельский А. *Софисты. Вып. 1.* Баку: Азербайджанский государственный университет им. С.М Кирова, 1940. С. 26.
- 4 Кессиди Ф.Х. *Сократ.* 2-е изд. М.: Мысль, 1988. С. 29.
- 5 Лосев А.Ф. *Указ. соч.* С. 30.
- 6 Маковельский А. *Софисты. Вып. 1.* С. 22.
- 7 *Там же.* С. 29.
- 8 *Там же.* С. 24.
- 9 *Там же.* С. 5.
- 10 *Там же.* С. 10.
- 11 *Там же.* С. 15.
- 12 *Там же.* С. 12.
- 13 Чанышев А.Н. *Курс лекций по древней философии.* М.: Высшая школа, 1981. С. 204.
- 14 Кессиди Ф.Х. *Указ. соч.* С. 55.
- 15 Маковельский А. *Софисты. Вып. 1.* С. 5.
- 16 Он же. *Софисты. Вып. 2.* Баку: Азербайджанский государственный университет им. С.М Кирова, 1941. С. 69.
- 17 *Там же.* С. 4.
- 18 Богомолов А. *Античная философия.* М.: Издательство МГУ, 1985. С. 120.
- 19 Маковельский А. *Софисты. Вып. 1.* С. 45.
- 20 *Там же.* С. 28.
- 21 Гайденко П.П. *История греческой философии в ее связи с наукой.* СПб.: Университетская книга, 2000. С. 102.
- 22 См.: Богомолов А. *Указ. соч.* С. 111–112.
- 23 Гаспаров М.Л. *Занимательная Греция: Рассказы о древнегреческой культуре.* 6-е изд. М.: Новое литературное обозрение, 2016. С. 233.
- 24 Маковельский А. *Софисты. Вып. 1.* С. 8.
- 25 Кессиди Ф.Х. *Указ. соч.* С. 39.
- 26 Маковельский А. *Софисты. Вып. 2.* С. 59.
- 27 *Там же.* С. 60.
- 28 Маковельский А. *Софисты. Вып. 1.* С. 4.
- 29 *Там же.* С. 5.
- 30 *Там же.*
- 31 *Там же.*
- 32 *Там же.* С. 16.
- 33 Богомолов А. *Указ соч.* С. 110.
- 34 Маковельский А. *Софисты. Вып. 2.* С. 43–44.
- 35 *Там же.* С. 71.
- 36 Богомолов А. *Указ. соч.* С. 117.
- 37 См.: Чанышев А.Н. *Указ. соч.* С. 216.
- 38 Гайденко П.П. *Указ. соч.* С. 105.

- 39 Маковельский А. *Софисты*. Вып. 2. С. 34.  
40 См.: Богомолов А. *Указ. соч.* С. 111.  
41 Лосев А.Ф. *Указ. соч.* С. 49.  
42 Там же. С. 110.  
43 Лосев А.Ф. *История античной философии в конспективном изложении*. М.: Мысль, 1989. С. 57–58, 60.  
44 Этот автор считает, что Платон, интерпретируя мировоззрение своего учителя в своих диалогах, «убил Сократа вторично». О фундаментальных отличиях между философскими воззрениями Сократа и Платона см. также: Vlastos G. *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.  
45 Johnson P. *Socrates: A Man for Our Time*. London: Viking, 2011. Chapter IV.  
46 Кессиди Ф.Х. *Указ. соч.* С. 150.  
47 Гайденко П.П. *Указ. соч.* С. 104.  
48 Маковельский А. *Софисты*. Вып. 2. С. 48.  
49 Примечательные описания преступных деяний первых христиан в отношении античной культуры см. в работах: Freeman C. *The Closing of the Western Mind: The Rise of Faith and the Fall of Reason*. New York: Vintage Books, 2005; Nixey C. *The Darkening Age: The Christian Destruction of the Classical World*. London: Macmillan, 2017.  
50 Кессиди Ф.Х. *Указ. соч.* С. 59.  
51 Там же. С. 62.  
52 См.: Hughes B. *The Hemlock Cup: Socrates, Athens and the Search for the Good Life*. New York: Alfred A. Knopf, 2010. Chapter 42. О том же пишет и Пол Джонсон: Johnson P. *Op. cit.* Chapter VI.  
53 Кессиди Ф.Х. *Указ. соч.* С. 38.  
54 См.: Hughes B. *Op. cit.* Chapter 49.  
55 Маковельский А. *Софисты*. Вып. 2. С. 99.  
56 Кессиди Ф.Х. *Указ. соч.* С. 178.  
57 Лосев А.Ф. *История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон*. С. 57.

#### Глава 4

- 1 Здесь и далее цитаты из трактата «Государь» приводятся в переводе Г. Муравьевой. Полный текст трактата см. в книге: Макиавелли Н. *Избранные сочинения*. М.: Художественная литература, 1982. С. 301–378.  
2 О присущем Ренессансу представлении о государстве как произведении искусства первым заговорил Якоб Буркхардт в своем классиче-

- ском сочинении об итальянском Возрождении: Буркхардт Я. *Культура Возрождения в Италии*. М.: Юристъ, 1996. См. также: Rebhorn W. *Machiavelli's Prince in the Epic Tradition* // Najemy J. (Ed.). *The Cambridge Companion to Machiavelli*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. P. 80–116.
- 3 По словам Бертрана Рассела, «бывают такие периоды хаоса, когда успех нередко сопутствует отпетым негодяям; к числу таких периодов относился и период Макиавелли». См.: Рассел Б. *История западной философии и ее связи с политическими и социальными условиями от античности до наших дней*. М.: Академический проект, 2009. С. 618.
  - 4 Здесь и далее цитаты из трактата «Рассуждения о первой декаде Тита Ливия» приводятся в переводе Р. Хлодовского. Текст трактата см. в книге: Макиавелли Н. *Избранные сочинения*. М.: Художественная литература, 1982. С. 379–452.
  - 5 Рассел Б. *Указ. соч.* С. 615.
  - 6 Берлин И. *Оригинальность Макиавелли* // Человек. 2001. № 2–4. (<http://vivovoco.astronet.ru/VV/PAPERS/ECCE/PRINCE.HTM>).
  - 7 Скиннер К. *Макиавелли: очень краткое введение*. М.: Астрель, 2009. С. 116.
  - 8 Руссо Ж.-Ж. *Об общественном договоре, или Принципы политического права* // Он же. *Об общественном договоре. Трактаты*. М.: КАНОН-пресс-Ц, 1998. С. 256 прим.
  - 9 Здесь я следую той логике, которую обозначил Артемий Магун. См.: Магун А. *Единство и одиночество: Курс политической философии Нового времени*. М.: Новое литературное обозрение, 2011. С. 176–177.
  - 10 Подробнее об этом см.: Манан П. *Общедоступный курс политической философии*. М.: Московская школа политических исследований, 2004. С. 39–54. См. также фундаментальную работу Чарльза Тейлора, содержащую немало наблюдений на этот счет: Taylor C. *A Secular Age*. Cambridge, MA and London, England: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.
  - 11 См.: Валлерстайн И. *После либерализма*. М.: УРСС, 2003. С. 94–108.
  - 12 Подробнее об этом см.: Rebhorn W. *Op. cit.*
  - 13 Эта мысль высказана в «Записке о древней и новой России» (1811).
  - 14 Об этом пишет Артемий Магун: «Новизна имеет и временной, и пространственный моменты: открываются новые земли, и в то же время в прошлое уходит эпоха, а начинается нечто новое» (Магун А. *Указ. соч.* С. 242).
  - 15 Берлин И. *Указ. соч.*
  - 16 Цит. по: Atkinson J. *Niccolò Machiavelli: a portrait* // Najemy J. (Ed.). *The Cambridge Companion to Machiavelli*. P. 17.

- 17 Магун А. *Указ. соч.* С. 239.
- 18 Butters Н. *Machiavelli and the Medici* // Najemy J. (Ed.). *The Cambridge Companion to Machiavelli*. P. 68. См. также: Сенокосов Ю. *Власть как проблема. Опыт философского рассмотрения*. М.: Московская школа политических исследований, 2005. С. 122.
- 19 См.: Шахай А., Якубовски М. *Философия политики*. Харьков: Гуманитарный центр, 2011. С. 38.
- 20 Цит. по: Atkinson J. *Op. cit.* P. 26.
- 21 Лосев А.Ф. *Эстетика Возрождения*. М.: Мысль, 1982. С. 122–123.
- 22 *Там же*. С. 557.
- 23 Подробнее об этом см.: Шахай А., Якубовски М. *Указ. соч.* С. 38–41.
- 24 *Там же*. С. 40.
- 25 *Там же*.
- 26 Баткин Л.М. *Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности*. М.: Наука, 1989. С. 175–176.
- 27 Магун А. *Указ. соч.* С. 245–246.
- 28 См.: Atkinson J. *Op. cit.* P. 28.
- 29 *Ibid.* P. 27.

## Глава 5

- 1 См.: Martel J. *Subverting the Leviathan: Reading Thomas Hobbes as a Radical Democrat*. New York: Columbia University Press, 2007. P. 85–87. С этим полотном можно ознакомиться на сайте Национальной портретной галереи:  
<https://www.npg.org.uk/collections/search/portrait/mw00459/King-Edward-VI-and-the-Pope>.
- 2 *Ibid.* P. 87.
- 3 Здесь и далее цитаты из трактата «Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского» приводятся в переводе, опубликованном в книге: Гоббс Т. *Левиафан*. М.: Мысль, 2001. Переводчик не указан.
- 4 *Ibid.* P. 101.
- 5 См.: Шахай А., Якубовски М. *Философия политики*. Харьков: Гуманитарный центр, 2011. С. 41.
- 6 Ryan А. *Hobbes's Political Philosophy* // Sorell T. (Ed.). *The Cambridge Companion to Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. P. 216.
- 7 Магун А. *Томас Гоббс и его «Левиафан»* // Он же. *Единство и одиночество: Курс политической философии Нового времени*. М.: Новое литературное обозрение, 2011. С. 257–292.

- 8 Malcolm N. *A Summary Biography of Hobbes* // Sorell T. (Ed.). *The Cambridge Companion to Hobbes*. P. 15.
- 9 *Ibid.* P. 20.
- 10 Цит. по: *Ibid.* P. 28.
- 11 Gottlieb A. *The Dream of Enlightenment: The Rise of Modern Philosophy*. London: Penguin Books, 2017. P. 42, 54.
- 12 Martel J. *Op. cit.* P. 39.
- 13 ШМИТТ К. *Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса. Смысл и фиаско одного политического символа*. СПб.: Владимир Даль, 2006. С. 156.
- 14 Malcolm N. *Op. cit.* P. 32.
- 15 См.: Collins J. *Allegiance of Thomas Hobbes*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- 16 Ryan A. *Op. cit.* P. 220.
- 17 Формулировки принадлежат Отфиду Хеффе. Цит. по: Шахай А., Якубовски М. *Указ соч.* С. 44.
- 18 ШМИТТ К. *Указ. соч.* С. 145.
- 19 Gottlieb A. *Op. cit.* P. 40.
- 20 *Ibid.* P. 44.
- 21 ШМИТТ К. *Указ. соч.* С. 125.
- 22 *Там же.* С. 149.
- 23 *Там же.* С. 130.
- 24 См.: Martel J. *Op. cit.* P. 109.
- 25 *Ibid.* P. 129.
- 26 Магун А. *Указ. соч.* С. 275.
- 27 ШМИТТ К. *Указ. соч.* С. 151.
- 28 Malcolm N. *Op. cit.* P. 14.
- 29 Это, в частности, утверждает Мартел. См.: Martel J. *Op. cit.* P. 3–4.
- 30 Malcolm N. *Op. cit.* P. 33.
- 31 Gottlieb A. *Op. cit.* P. 38.
- 32 *Ibid.* P. 38.
- 33 См.: Springborg P. *General Introduction* // Springborg P. (Ed.). *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. P. 7.
- 34 Trevor-Roper H. *Men and Events: Historical Essay*. New York: Harper Books, 1957. P. 234.
- 35 Конрад Л. *Нужны ли границы дозволенного? (Цензура и лицензирование литературы в Англии)* // Общая тетрадь. Вестник Московской школы гражданского просвещения. 2015. № 2–3 (68). С. 76–77.
- 36 Martel J. *Op. cit.* P. 2, 7.
- 37 Об отношении Гоббса к протестантской теологии ковенанта и ее влиянии на трактат «Левиафан» подробнее см.: Lessay F. *Hobbes's*

*Covenant Theology and Its Political Implications* // Springborg P. (Ed.). *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*. P. 243–270.

38 Martel J. *Op. cit.* P. 140.

39 *Ibid.* P. 242.

40 Шмитт К. *Указ. соч.* С. 142.

41 Martel J. *Op. cit.* P. 3.

42 Gottlieb A. *Op. cit.* P. 36.

43 Martel J. *Op. cit.* P. 30.

44 Ryan A. *Op. cit.* P. 241.

## Глава 6

<sup>1</sup> Здесь и далее цитаты из «Персидских писем» приводятся в переводе, опубликованном в книге: Монтескье Ш.-Л. *Персидские письма. Размышления о причинах величия и падения римлян*. М.: КАНОН-пресс-Ц, 2002. С. 11–258. Переводчик не указан. Кстати, действующее в нынешней Франции «Общество Монтескье», опекаемое наследниками мыслителя, наряду с прочими направлениями своей деятельности до сих пор занимается продажей вина. См.: Ehrard J. *Montesquieu and Us* // Kingston R. (Ed.). *Montesquieu and His Legacy*. Albany, NY: State University of New York Press, 2009. P. 260.

<sup>2</sup> Shklar J. *Montesquieu*. Oxford: Oxford University Press, 1987. P. 3.

<sup>3</sup> «Мысли и фрагменты». Цит. по: Арон А. *Этапы развития социологической мысли*. М.: Прогресс, 1993. С. 76.

<sup>4</sup> См.: Shklar J. *Op. cit.* P. 5.

<sup>5</sup> Азаркин Н.М. *Монтескье*. М.: Юридическая литература, 1988. С. 10.

<sup>6</sup> Shklar J. *Op. cit.* P. 6.

<sup>7</sup> *Ibid.* P. 8–11.

<sup>8</sup> Dallmayr F. *Montesquieu's Persian Letters: A Timely Classic* // Kingston R. (Ed.). *Montesquieu and His Legacy*. Albany, NY: State University of New York Press, 2009. P. 244.

<sup>9</sup> Shklar J. *Op. cit.* P. 33.

<sup>10</sup> См.: Dallmayr F. *Op. cit.* P. 246, 251.

<sup>11</sup> Shklar J. *Op. cit.* P. 39.

<sup>12</sup> Spector C. *Was Montesquieu Liberal? The Spirit of the Laws in the History of Liberalism* // Geenens R., Rosenblatt H. *French Liberalism from Montesquieu to the Present Day*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. P. 58.

- 13 Shklar J. *Op. cit.* P. 17.
- 14 Spector C. *Op. cit.* P. 65–69.
- 15 Цитаты из «Размышлений о причинах величия и падения римлян» приводятся в переводе, опубликованном в книге: Монтескье Ш.-Л. *Персидские письма. Размышления о причинах величия и падения римлян.* М.: КАНОН-пресс-Ц, 2002. С. 259–389. Переводчик не указан.
- 16 О колоссальном впечатлении, которое на Монтескье произвело знакомство с английской мыслью, жизнью и политикой, см.: Haskins Gonthier U. *Montesquieu and England: Enlightened Exchanges, 1689–1755.* London: Pickering & Chatto, 2010.
- 17 Цитаты из трактата «О духе законов» приводятся в переводе А.Г. Горнфельда и М.М. Ковалевского. Текст произведения см. в книге: Монтескье Ш.-Л. *Избранные произведения.* М.: Государственное издательство политической литературы, 1955. С. 159–734.
- 18 Spector C. *Op. cit.* P. 72.
- 19 Shklar J. *Op. cit.* P. 73.
- 20 См.: Шахай А., Якубовски М. *Философия политики.* Харьков: Гуманитарный центр, 2011. С. 52.
- 21 Djin A. de. *French Political Thought from Montesquieu to Tocqueville.* Cambridge: Cambridge University Press, 2008. P. 24.
- 22 Shklar J. *Op. cit.* P. 94.
- 23 Арон Р. *Указ. соч.* С. 46.
- 24 Shklar J. *Op. cit.* P. 76.
- 25 Djin A. de. *Op. cit.* P. 24, 26.
- 26 *Ibid.* P. 28-32.
- 27 См.: Монтескье Ш.-Л. Опыт о вкусе в произведениях природы и искусства // Он же. *Избранные произведения.* М.: Государственное издательство политической литературы, 1955. С. 735–758.
- 28 Djin A. de. *Op. cit.* P. 22.
- 29 См.: Саркитов Н.Д. *Шарль Луи Монтескье // Монтескье Ш.-Л. Персидские письма. Размышления о причинах величия и падения римлян.* М.: КАНОН-пресс-Ц, 2002. С. 7.
- 30 Цит. по: Shklar J. *Op. cit.* P. 22.
- 31 *Ibid.* P. 25.
- 32 Dallmayr F. *Op. cit.* P. 242.
- 33 Подробнее см.: Арон Р. *Указ. соч.* С. 71–73.
- 34 Spector C. *Op. cit.* P. 59.
- 35 Ehrard J. *Op. cit.* P. 267.



## Глава 7

- 1 См.: Магун А. *Век Просвещения и политическая мысль Ж.-Ж. Руссо // Он же. Единство и одиночество: Курс политической философии Нового времени.* М.: Новое литературное обозрение, 2011. С. 341.
- 2 Руссо Ж.-Ж. *Исповедь // Он же. Избранные сочинения. Т. III.* М.: Государственное издательство художественной литературы, 1961. С. 10. Перевод Д.А. Горбова и М.Н. Розанова.
- 3 *Там же.* С. 12.
- 4 Вульф Л. *Изобретая Восточную Европу: Карта цивилизации в сознании эпохи Просвещения.* М.: Новое литературное обозрение, 2003. С. 353, 360.
- 5 Руссо Ж.-Ж. *Исповедь.* С. 41
- 6 *Там же.* С. 563.
- 7 *Там же.* С. 48.
- 8 *Там же.* С. 131.
- 9 Объясняя самобытность душевного склада своей обожаемой воспитательницы, Руссо пишет: «Ей было непонятно, почему придают такое значение тому, что для нее ничего не значит. Она не могла назвать воздержание добродетелью, так как оно не стоило ей никаких усилий. ... Так искренне убеждена она была в том, что все это лишь правила общественной нравственности, которые каждый разумный человек может толковать, применять или обходить, сообразно с обстоятельствами, нисколько не рискуя согрешить перед Богом» (Руссо Ж.-Ж. *Исповедь.* С. 176, 205). Сам Жан-Жак, впрочем, тоже был человеком особенным: «Страсти мои поддерживали во мне жизнь, и они же убивали меня. ... Прежде всего женщины. С тех пор как я стал обладать одной из них, чувства мои успокоились, но сердце по-прежнему не знало покоя. Потребность любви пожирала меня в самом разгаре наслаждения. У меня была нежная мать, милая подруга, но мне нужна была любовница. Я представлял ее себе на месте г-жи де Варанс, я видоизменял ее на тысячи ладов, чтобы обмануть самого себя» (*Там же.* С. 195).
- 10 Руссо Ж.-Ж. *Исповедь.* С. 234.
- 11 Руссо Ж.-Ж. *Прогулки одинокого мечтателя // Он же. Избранные сочинения. Т. I.* М.: Государственное издательство художественной литературы, 1961. С. 589. Перевод Д.А. Горбова.
- 12 Руссо Ж.-Ж. *Исповедь.* С. 170.
- 13 Руссо Ж.-Ж. *Прогулки одинокого мечтателя.* С. 622.
- 14 Руссо Ж.-Ж. *Исповедь.* С. 211.
- 15 *Там же.* С. 311.
- 16 *Там же.* С. 289–290.

- 17 См.: Руссо Ж.-Ж. *Рассуждение о науках и искусствах* // Он же. *Избранные сочинения. Т. I*. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1961. С. 41–64. Перевод Н.И. Кареева.
- 18 *Там же*. С. 47.
- 19 *Там же*. С. 52.
- 20 Руссо Ж.-Ж. *Исповедь*. С. 306–307.
- 21 Руссо Ж.-Ж. *Рассуждение о науках и искусствах*. С. 49.
- 22 Shklar J. *Men and Citizens: A Study of Rousseau's Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969. P. 2.
- 23 *Ibid*. P. 7.
- 24 Руссо Ж.-Ж. *Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми* // Он же. *Об общественном договоре. Трактаты*. М.: КАНОН-пресс-Ц, 1998. С. 51–150. Перевод А.Д. Хаютина.
- 25 Магун А. *Указ. соч.* С. 343.
- 26 Руссо Ж.-Ж. *Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми*. С. 79.
- 27 Магун А. *Указ. соч.* С. 345.
- 28 Руссо Ж.-Ж. *Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми*. С. 83.
- 29 *Там же*. С. 113.
- 30 *Там же*. С. 114.
- 31 Магун А. *Указ. соч.* С. 347.
- 32 Руссо Ж.-Ж. *Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми*. С. 132.
- 33 Магун А. *Указ. соч.* С. 349.
- 34 Цит. по: Рассел Б. *История западной философии и ее связи с политическими и социальными условиями от античности до наших дней*. М.: Академический проект, 2009. С. 826.
- 35 Руссо Ж.-Ж. *Исповедь*. С. 381.
- 36 *Там же*. С. 389.
- 37 Руссо Ж.-Ж. *Об общественном договоре, или Принципы политического права* // Он же. *Об общественном договоре. Трактаты*. С. 195–322. Перевод А.Д. Хаютина и В.С. Алексеева-Попова.
- 38 Руссо Ж.-Ж. *Исповедь*. С. 502.
- 39 Руссо Ж.-Ж. *Об общественном договоре*. С. 198.
- 40 *Там же*. С. 208.
- 41 Магун А. *Указ. соч.* С. 352.
- 42 Руссо Ж.-Ж. *Об общественном договоре*. С. 212–213.
- 43 *Там же*. С. 219.
- 44 См.: Пикетти Т. *Капитал в XXI веке*. М.: Ad Marginem, 2015.
- 45 Руссо Ж.-Ж. *Об общественном договоре*. С. 241.

- 46 [Лао-цзы.] *Дао дэ цзин* // *Древнекитайская философия*. М.: Наука, 1972. Т. 1. С. 138.
- 47 Руссо Ж.-Ж. *Об общественном договоре*. С. 235.
- 48 Рассел Б. *Указ. соч.* С. 841.
- 49 Gottlieb A. *The Dream of Enlightenment: The Rise of Modern Philosophy*. London: Penguin Books, 2017. P. 230.
- 50 Подробнее см.: *Ibid.* P. 229–231.
- 51 *Ibid.* P. 236.

## Глава 8

- 1 Об этом эпизоде упоминает Арсений Гулыга в своей биографии Канта. См.: Гулыга А.В. *Кант*. М.: Молодая гвардия, 1977. С. 9.
- 2 Кант И. *Всеобщая естественная история и теория неба* // Он же. *Собрание сочинений в 6 томах*. Т. 1. М.: Мысль, 1963. С. 246.
- 3 Kant I. *Kleinere Schriften zur Naturphilosophie. Dritte Abteilung*. Leipzig, 1922. S.326. Цит. по: Гулыга А.В. *Указ. соч.* С. 37.
- 4 Гулыга А.В. *Указ. соч.* С. 40.
- 5 См.: Кант И. *Собрание сочинений в 6 томах*. Т. 1. С. 391–509.
- 6 Цит. по: Гулыга А.В. *Указ. соч.* С. 59–60.
- 7 Кант И. *Опыт о болезнях головы* // Он же. *Собрание сочинений в 6 томах*. Т. 2. М.: Мысль, 1964. С. 235.
- 8 Современные авторы доказывают, что вопросы пола не только остро интересовали Канта на протяжении всей его жизни, но и накладывали отпечаток на его философские размышления. См., например, интереснейшую статью Джейн Кнеллер на эту тему: Kneller J. *Kant on Sex and Marriage Right* // Guyer P. (Ed.). *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. P. 447–476.
- 9 Цит. по: Гулыга А.В. *Указ. соч.* С. 63.
- 10 *Там же*. С. 95.
- 11 *Там же*. С. 110.
- 12 Кант И. *Критика чистого разума* // Он же. *Собрание сочинений в 6 томах*. Т. 3. М.: Мысль, 1965. С. 190.
- 13 Кант И. *Прологомены* // Он же. *Собрание сочинений в 6 томах*. Т. 4. Ч. 1. М.: Мысль, 1965. С. 140.
- 14 Кант И. *Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане* // Он же. *Собрание сочинений в 6 томах*. Т. 6. М.: Мысль, 1966. С. 5–23.
- 15 *Там же*. С. 11.
- 16 *Там же*. С. 12.
- 17 *Там же*. С. 14.

- 18 Последующее описание частной жизни Канта основывается на материалах работы: Гулыга А.В. *Указ. соч.* С. 164–172.
- 19 Карамзин Н.М. *Письма русского путешественника*. Ленинград: Наука, 1984. С. 20–21.
- 20 См.: Кант И. *Религия в пределах только разума*. М.: URSS, 2012.
- 21 Цит. по: Гулыга А.В. *Указ. соч.* С. 216.
- 22 Кант И. *Конец всего сущего* // Он же. *Трактаты и письма*. М.: Наука, 1980. С. 279–291.
- 23 *Там же*. С. 280.
- 24 *Там же*. С. 283.
- 25 Цит. по: Гулыга А.В. *Указ. соч.* С. 230.
- 26 Кант И. *К вечному миру* // Он же. *Собрание сочинений в 6 томах*. Т. 6. М.: Мысль, 1966. С. 257–347.
- 27 Кант И. *Антропология с прагматической точки зрения*. М.: URSS, 2017.
- 28 *Там же*.
- 29 *Там же*.
- 30 Цит. по: Гулыга А.В. *Указ. соч.* С. 269.
- 31 *Там же*. С. 274.

## Глава 9

- 1 Об отношении основателей марксизма к славянам в частности и «реакционным народам» в целом см.: Ульянов Н.И. *Замолчанный Маркс* // Он же. *Скрипты: Сборник статей*. Анн-Арбор, Мичиган: Эрмитаж, 1981. С. 119–148.
- 2 Межуев В.М. *Маркс против марксизма. Статьи на непопулярную тему*. М.: Культурная революция, 2007. С. 5.
- 3 Меринг Ф. *Карл Маркс. История его жизни*. М.: Государственное издательство политической литературы [далее — Госполитиздат], 1957. С. 89.
- 4 В ряду новейших работ, анализирующих противоречивую личность Маркса и столь же неоднозначную судьбу его учения, стоит выделить книгу Скотта Монтгомери и Даниэла Чиро, увенчанную многочисленными литературными премиями: Montgomery S., Chirot D. *The Shape of the New: Four Big Ideas and How They Made the Modern World*. Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2015. См.: Меринг Ф. *Указ. соч.* С. 31–32.
- 6 См.: Blumenberg W. *Karl Marx: An Illustrated History*. London: Verso, 2000. P. 11.
- 7 Меринг Ф. *Указ. соч.* С. 31.

- 8 См.: Маркс К., Энгельс Ф. *Сочинения*. 2-е изд. Т. 1. М.: Госполитиздат, 1955. С. 382–413.
- 9 См.: Маркс К., Энгельс Ф. *Из ранних произведений*. М.: Госполитиздат, 1956. С. 1–5.
- 10 Очень показательно, например, одно из самых значимых писем молодого Маркса к отцу, написанное в 1837 году. См.: Маркс К., Энгельс Ф. *Из ранних произведений*. С. 6–16.
- 11 Меринг Ф. *Указ. соч.* С. 30.
- 12 Blumenberg W. *Op. cit.*
- 13 Hosfeld R. *Karl Marx: An Intellectual Biography*. New York — Oxford: Berghahn Books, 2013. P. 4.
- 14 Цит. по: Меринг Ф. *Указ. соч.* С. 41.
- 15 *Там же*. С. 42–43.
- 16 Hosfeld R. *Op. cit.* P. 11.
- 17 Об этом факте см.: Hosfeld R. *Op. cit.* P. 1.
- 18 Меринг Ф. *Указ. соч.* С. 80.
- 19 *Там же*. С. 123.
- 20 См.: Маркс К., Энгельс Ф. *Сочинения*. 2-е изд. Т. 1. М.: Госполитиздат, 1955. С. 219–368.
- 21 Маркс К. *К критике гегелевской философии права. Введение* // Маркс К., Энгельс Ф. *Сочинения*. 2-е изд. Т. 1. С. 427.
- 22 Маркс К., Энгельс Ф. *Святое семейство, или критика критической критики. Против Бруно Бауэра и компании* // Маркс К., Энгельс Ф. *Сочинения*. 2-е изд. Т. 2. М.: Госполитиздат, 1955. С. 40.
- 23 См.: Маркс К., Энгельс Ф. *Из ранних произведений*. С. 517–642.
- 24 Hosfeld R. *Op. cit.* P. 32.
- 25 Меринг Ф. *Указ. соч.* С. 137.
- 26 *Там же*. С. 80–81.
- 27 *Там же*. С. 34.
- 28 Желая оправдать неудобочитаемость ранних работ классиков марксизма, Меринг пишет: «Дело объяснялось тем, что вся тогдашняя идейная борьба разыгрывалась в очень маленьком кругу лиц, из которых к тому же многие были еще в весьма юном возрасте. ... У противника берут какое-нибудь одно место и начинают на него охотиться, как на дикого зверя. Буквальным или произвольным истолкованием мысли противника ей стараются придать возможно более глупый смысл. Все эти приемы, равно как и склонность к безграничным преувеличениям, были рассчитаны не на большую публику, а на утонченное понимание профессионалов» (Меринг Ф. *Указ. соч.* С. 139).
- 29 См.: Маркс К., Энгельс Ф. *Сочинения*. 2-е изд. Т. 3. М.: Госполитиздат, 1955. С. 7–544.

- 30 Одиннадцатый тезис этой работы звучит так: «Философы лишь различным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его» (Маркс К., Энгельс Ф. *Сочинения*. 2-е изд. Т. 3. С. 4).
- 31 Бакунин М.А. *Собрание сочинений и писем, 1828–1876*. Т. 3. М.: Издательство всесоюзного общества политкаторжан и ссыльно-поселенцев, 1934. С. 284.
- 32 Меринг Ф. *Указ. соч.* С. 203.
- 33 *Там же*. С. 280.
- 34 См.: Маркс К., Энгельс Ф. *Сочинения*. 2-е изд. Т. 4. М.: Госполитиздат, 1955. С. 419–459.
- 35 Энгельс Ф. *Демократический панславизм* // Маркс К., Энгельс Ф. *Сочинения*. 2-е изд. Т. 6. С. 306.
- 36 Подробнее см.: Hosfeld R. *Op. cit.* P. 79–80.
- 37 Меринг Ф. *Указ. соч.* С. 218.
- 38 Маркс К., Энгельс Ф. *Сочинения*. 1-е изд. Т. XXI: Переписка 1844–1853 годов. М. — Л.: Государственное издательство, 1929. С. 151.
- 39 См.: Маркс К., Энгельс Ф. *Сочинения*. 2-е изд. Т. 8. М.: Госполитиздат, 1957.
- 40 Меринг Ф. *Указ. соч.* С. 254.
- 41 Hosfeld R. *Op. cit.* P. 91–92.
- 42 Меринг Ф. *Указ. соч.* С. 201.
- 43 См.: Маркс К. *Гражданская война во Франции* // Маркс К., Энгельс Ф. *Сочинения*. 2-е изд. Т. 17. М.: Госполитиздат, 1960. С. 317–370.
- 44 Маркс К., Энгельс Ф. *Предисловие ко второму русскому изданию «Манифеста коммунистической партии»* // Маркс К., Энгельс Ф. *Сочинения*. 2-е изд. Т. 19. М.: Госполитиздат, 1961. С. 305.
- 45 Hosfeld R. *Op. cit.* P. 120.
- 46 *Воспоминания о Марксе и Энгельсе*. М.: Госполитиздат, 1956. С. 359.
- 47 Cannadine D. *The Undivided Past: History Beyond our Differences*. London: Penguin Books, 2014. P. 115.

*Андрей Захаров*

**ЗДРАВЫЙ СМЫСЛ:  
ОЧЕРКИ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ  
НОВОГО И СТАРОГО ВРЕМЕНИ**

Компьютерная верстка *В. Козак*

Подписано в печать 10.09.2018. Формат издания 60х84/16.  
Печ. л. 11,5. Тираж 1000 экз. Заказ №

Школа гражданского просвещения  
107031 Москва, ул. Петровка, д. 17, стр. 1  
<http://www.civiceducation.ru>