

Своевременная мысль



Tzvetan Todorov

L'esprit des Lumières

Editions Robert Laffont
2006

*L'ouvrage réalisé dans le cadre du programme d'aide
à la publication Pouchkine avec le soutien
du Ministère des Affaires Etrangères français
et de l'Ambassade de France en Russie*

Цветан Тодоров

Дух Просвещения

Московская школа
политических исследований
2010

*Издание осуществлено в рамках программы «Пушкин»
при поддержке Министерства иностранных дел Франции
и посольства Франции в России*

ББК 63.3(4)512-7

Т 50

Перевод с французского *Виктора Божовича*

Дизайн обложки *Анны Хохловой*

*Книга издана при поддержке Института «Открытое общество»(HESP),
Фонда Чарльза Стюарта Мотта, группы компаний «Рольф»*

Тодоров, Цветан

Т 50 Дух Просвещения (Tzvetan Todorov. L'esprit des Lumières. Robert Laffont, Paris. 2006. Пер. с франц.). — М.: Московская школа политических исследований, 2010. — 120 с.

В основе проекта Просвещения, пишет автор этой книги, известный французский историк литературы и философ, лежат три идеи: индивидуальная свобода, человек как цель всех действий и универсальность его неотъемлемых прав. Там, где интеллектуальная и общественная жизнь строится в соответствии с этими принципами, познание мира продвигается свободно, а политические практики успешнее преодолевают разрыв между реальностью и идеалом. Цели, поставленные два века назад Просвещением, вряд ли когда-либо будут достигнуты, полагает автор, однако «таково призвание рода человеческого — каждый день начинать заново этот труд, зная, что конца ему не будет».

ББК 63.3(4)512-7

ISBN 978-5-91734-013-5

© Editions Robert Laffont/Susanna Lea Assosiates, 2006

© Московская школа политических исследований, 2010

Содержание

1. Проект	7
2. Отторжение и отклонения	21
3. Автономия	32
4. Светскость	43
5. Истина	56
6. Человечность	70
7. Универсальность	80
8. Просвещение и Европа	92
<i>Благодарность</i>	107
«Дух Просвещения» и современная Россия (Ю.П. Сенокосов)	108
<i>Примечания</i>	116
<i>Библиография</i>	119

После того как Бог умер, после того как рухнули утопии, на каком интеллектуальном и моральном фундаменте хотим мы строить нашу общую жизнь? Чтобы вести себя как ответственные личности, мы нуждаемся в концептуальных рамках, которые могли бы обосновать не только наш дискурс — это легко, — но и наши действия. Поиски таких рамок привели меня к определенному направлению мысли и восприятия — к гуманистическому аспекту века Просвещения. На протяжении трех четвертей столетия, которые предшествовали 1789 году, произошел великий переворот, в наибольшей степени определивший нашу современную идентичность. Впервые в Истории люди решили взять свою судьбу в собственные руки и провозгласить благоденствие человечества в качестве высшей цели своих действий. Это движение исходило от всей Европы, а не от какой-либо отдельной страны; оно проявилось в философии и политике, в науках и искусствах, в романе и автобиографической литературе.

Конечно, простой возврат к прошлому не является ни возможным, ни желательным. Авторы XVIII века не смогли бы разрешить проблемы, возникшие после них и каждый день раздирающие мир. Однако лучшее понимание произошедшего тогда радикального сдвига может помочь нам сегодня жить лучше. Поэтому я решил, не теряя из вида нашу эпоху, проследить главные направления мысли эпохи Просвещения, постоянно сопоставляя прошлое и настоящее.

1. Проект

Определить, в чем состоит проект Просвещения, нелегко по двум причинам. Во-первых, Просвещение — это эпоха завершения, подведения итогов, синтеза, а не эпоха радикального обновления. Истоки главных идей Просвещения находятся не в XVIII веке; когда они не восходят к античности, они несут на себе печать позднего Средневековья, Возрождения и классической эпохи. Просвещение впитывает и выражает мнения, находившиеся ранее в конфликте между собой. Поэтому — и историки часто обращали на это внимание — необходимо рассеять некоторые устоявшиеся представления. Просвещение является одновременно рационалистическим и эмпирическим, оно наследует как Декарту, так и Локку. Оно приемлет как старых, так и новых мыслителей, как универсалистов, так и партикуляристов, оно увлечено историей и вечностью, деталями и абстракциями, природой и искусством, свободой и равенством. Ингредиенты старые, их комбинация нова: они не только вступают во взаимодействие между собой, но — и это главное — в эпоху Просвещения они выходят из книг и переходят в реальную жизнь.

Вторая трудность состоит в том, что у идей Просвещения много носителей, которые не только не находятся в согласии между собой, но постоянно вступают в ожесточенные дискуссии как внутри одной страны, так и выходящие за пределы отдельных стран. Минувшее с тех пор время, конечно, позволяет нам произвести их определен-

ный отбор, но лишь до известного предела: давние споры породили различные направления мысли, сталкивающиеся между собой и в наши дни. Просвещение было прежде всего временем спора, дискуссий, а не согласия. Его отличает пугающее многообразие, и все же — в этом тоже нет сомнения — можно без особого труда определить то, что можно назвать проектом Просвещения.

В основе этого проекта лежат три идеи вместе со своими бесчисленными следствиями: индивидуальная свобода, человек как цель наших действий и, наконец, универсальность. Как это следует понимать?

Первая основополагающая черта идей Просвещения состоит в том, чтобы отдавать предпочтение тому, что мы выбираем и решаем сами, а не тому, что нам навязывается внешними силами. Такое предпочтение содержит два аспекта, один критический, другой конструктивный: следует освободиться от всякого принуждения, навязываемого извне, и руководствоваться законами, нормами и правилами, соответствующими ожиданиям тех, кому они адресованы. *Эмансипация и автономия* — вот слова, обозначающие два равно необходимых этапа одного процесса. Чтобы погрузиться в этот процесс, надо обладать полной свободой рассмотрения, вопрошания, критики и сомнения: нет больше ни одной священной догмы, ни одного священного института. Косвенным, но решающим последствием такого выбора оказывается ограничение, налагаемое на характер любой власти: она должна быть гармоничной по отношению к людям, то есть естественной, а не сверхъестественной. Именно в этом смысле Просвещение создает «расколдованный» мир, который целиком и полностью подчиняется единым физическим законам, или, в том, что касается человеческих сообществ, единым механизмам поведения.

Опека, под которой до Просвещения жили люди, носила прежде всего религиозный характер; ее происхождение

предшествовало существовавшему обществу (в данном случае мы говорим о гетерономии) и являлось сверхъестественным. Именно на религию будет обращена наибольшая критика с тем, чтобы дать возможность человечеству овладеть собственной судьбой. Речь, однако, идет об избирательной критике, направленной против подчинения общества и индивида предписаниям, легитимность которых по традиции обосновывается лишь ссылками на богов или на предков; жизнь людей должен направлять не авторитет прошлого, но проект будущего. При этом ничего не говорится ни о самом религиозном опыте, ни о трансценденции, ни о каком-либо моральном учении, вытекающем из какой-либо отдельной религии; критика направлена на устройство общества, а не на содержание верований. Тем самым религия выводится из государственной сферы, но не из личного обихода индивида. Главное направление мысли Просвещения опирается не на требование атеизма, а на требование естественной религии, деизма или их многочисленных вариантов. Изучение и описание верований народов мира, чем занимались деятели Просвещения, имеют целью не ниспровержение религий, а терпимость и защиту свободы совести.

Сбросив оковы прошлого, люди создадут для себя новые законы и нормы с помощью исключительно человеческих ресурсов: нет больше места ни для волшебной силы, ни для откровения. На смену Истине, нисходящей свыше, придет множественность истин, распространяющихся от человека к человеку. Первая из завоеванных автономий — это свобода познания. Она исходит из принципа, что никакой авторитет, каким бы прочным и влиятельным он ни был, не может быть огражден от критики. Познание имеет только два источника — разум и опыт, и оба они доступны каждому. Разум утверждается как орудие познания, а не как движущая сила человеческого поведения, он противопоставляется вере, а не чувствам.

Чувства, в свою очередь, освобождаются от принуждения, идущего извне.

С освобождением познания открывается царский путь к расцвету науки. Персонажем, под покровительство которого теперь все хотели бы отдаться, становится не философ, а ученый: Ньютон играет для века Просвещения такую же роль, какую для последующих столетий будет играть Дарвин. Поразительных успехов добивается физика, за ней следуют другие науки — химия, биология и даже социология и психология. Носители этой новой мысли хотели бы сделать просвещение достоянием всех, ибо они уверены, что это послужит всеобщему благу: знание ведет к освобождению — таков их постулат. Поэтому они способствуют просвещению во всех формах, начиная от школы и кончая научными академиями, посредством специальных публикаций или энциклопедий, адресованных широкой публике.

Принцип автономии производит переворот как в жизни индивида, так и в жизни общества. Борьба за свободу совести, которая оставляет каждому свободу выбора вероисповедания, не является чем-то новым, но она должна вестись непрерывно, получая продолжение в требовании свободы мнения, слова, печати. Признать, что человек является источником закона для себя, означает принять человека всего целиком, таким, как он есть, а не таким, каким он должен был бы быть. А ведь он состоит из плоти и духа, из разума и страстей, из размышления и чувственного восприятия. Стоит только посмотреть на реальных людей, не довольствуясь абстрактными и идеализированными представлениями, чтобы увидеть, что они бесконечно разнообразны, в чем легко убедиться, переезжая из страны в страну, а также общаясь с разными людьми. Лучше, чем научные труды, это подтверждают новые литературные жанры — роман и автобиография, помещающие человека в центр внимания. Эти жанры уже

не стремятся раскрывать вечные законы человеческого поведения или характерное значение каждого жеста, но изображают конкретных мужчин и женщин, поставленных в конкретные условия. То же происходит в живописи, которая отказывается от великих мифологических и религиозных сюжетов ради изображения обычных человеческих существ, запечатленных в их повседневной жизни, с их самыми обыденными жестами.

Автономия индивида распространяется и на условия его жизни, и на его деятельность. Она ведет к познанию природной среды, которую образуют леса и реки, поля и холмы, не подчиняющиеся геометрическим или практическим требованиям. Одновременно с этим она отводит особое место творческим людям и их деятельности. Художники и музыканты, актеры и писатели уже не рассматриваются как простые развлекатели или украшатели или как всего лишь служители Бога, короля или иного господина, но становятся зримым воплощением высоко ценимой деятельности: творец — это тот, кто сам создает свои произведения, предназначенные доставлять чисто человеческое наслаждение. Оба эти качества свидетельствуют о новой оценке чувственного мира.

Еще более глубоко автономия трансформирует политические общества; она продолжает и завершает разделение мирского и духовного. Ее главнейшее воздействие в век Просвещения состояло в том, что свободные исследователи стремятся донести результаты своих изысканий до благосклонных властителей, дабы склонить их внести изменения в политику: этого ждут от Фридриха II в Берлине, от Екатерины II в Санкт-Петербурге или от Иосифа II в Вене. Помимо надежды на просвещенный деспотизм и на автономию разума монарха при сохранении подчиненного положения народа, из такой установки вытекают два принципа. Первый — это принцип суверенности, достаточно древний, но получающий теперь новое содержание:

источником всякой власти является народ, нет ничего выше его солидарной воли. Второй — это принцип свободы индивида, в пределах его, индивида, сферы, по отношению к любой государственной власти, безразлично легитимной или нет. Для обеспечения этой свободы необходимы многообразие и равновесие различных ветвей власти. Во всех случаях завершается разделение теологического и политического: отныне политическое самоорганизуется в соответствии с собственными критериями.

Все сектора общества имеют тенденцию становиться светскими, даже если индивиды продолжают оставаться верующими. Этот процесс затрагивает не только политическую власть, но и правосудие. Должно караться только правонарушение, ущерб обществу; правонарушение следует отличать от греха, морального проступка с точки зрения традиции. Школа также должна быть независимой от любой церковной власти, должна стать местом распространения просвещения, стать общедоступной и, следовательно, бесплатной, а также обязательной для всех. Независимой должна быть и пресса, предоставляющая свои страницы для публичных дискуссий. Экономика должна быть избавлена от произвольных ограничений и открывать возможности для свободного обращения ценностей, в ней все должно определяться ценой труда и индивидуального вклада, а не привилегиями или иерархией, унаследованными от прошлого. Самым подходящим местом для осуществления всех этих изменений являются большие города, где существуют наиболее благоприятные условия для свободы индивидов и где у них есть возможность для общения и совместного обсуждения проблем.

Воля индивидов, как и воля отдельных сообществ, освободилась от прежней опеки; означает ли это, что отныне она совершенно свободна, что теперь у нее нет никаких ограничений? Нет. Дух Просвещения не сводит-

ся к требованию автономии, но также привносит и свои собственные средства регуляции.

Первое среди них касается целеполагания свободных действий человека. Это целеполагание в свою очередь спускается на землю: оно направлено не на Бога, а на людей. В этом смысле идея Просвещения — это *гуманизм*, или, если угодно, антропоцентризм. Больше нет необходимости, как того требовали богословы, жертвовать любовью к людям во имя любви к Творцу; можно сосредоточиться на любви к другим человеческим существам. Как бы ни было с посмертным существованием, человек должен придать смысл своей земной жизни. Стремление к счастью заменяет стремление к спасению. Государство не ставит себя на службу божественному замыслу, его цель — благосостояние граждан. А сами граждане вовсе не обнаруживают преступного эгоизма, когда стремятся к счастью в той мере, в какой оно зависит от их воли; они правы, устраивая свою частную жизнь, ища полноты чувств и удовольствий, стремясь к привязанности и дружбе.

Второе ограничение, налагаемое на свободу действий индивидов, равно как и человеческих сообществ, связано с утверждением, что все люди от природы обладают неотъемлемыми правами. Просвещение здесь наследует идею естественного права, как она была сформулирована в XVII и XVIII веках: помимо тех прав, которыми граждане пользуются в пределах своего общества, они обладают и другими правами, естественными и непреложными, общими для всех обитателей земли и, стало быть, принадлежащими каждому. Каждый человек имеет право на жизнь; следовательно, смертная казнь незаконна, даже по отношению к убийце: если индивидуальное убийство является преступлением, как может не быть преступным убийство, совершаемое обществом? Каждый человек имеет право на личную неприкосновенность; значит, пытки являются незаконными, даже если они применяют-

ся во имя государственных интересов. Принадлежность к человеческому роду, к человечеству в целом, имеет еще большее значение, чем принадлежность к тому или иному обществу. Таким образом, осуществление свободы ограничивается требованием *универсальности* и сакральностью, которая покинула область догматов и реликвий и отныне воплощается во вновь провозглашенных «правах человека».

Из того, что все индивиды обладают совокупностью одних и тех же прав, следует, что все люди равны перед законом: требование равенства вытекает из принципа универсальности. Оно позволяет начать борьбу, которая продолжается до наших дней: женщины и мужчины должны быть равны перед законом; после отмены рабства лишение любого человека свободы является незаконным; уважается достоинство бедняков, людей без заслуг, маргиналов, а дети признаются в качестве индивидов.

Утверждение человеческой универсальности пробуждает интерес к обществам, отличным от того, в котором родился данный человек. Путешественники и ученые не могут сразу перестать судить далекие народы на основании критериев своей собственной культуры; однако их любопытство пробуждается, они осознают многообразие цивилизаций и начинают накапливать информационный и аналитический материал, который со временем изменит их представление о человечестве. Аналогичным образом изменяется и представление о времени: прошлое перестает быть воплощением некоего вечного идеала или простым собранием примеров и превращается в последовательность исторических эпох, каждая из которых обладает собственной цельностью и собственными ценностями. В то же время познание обществ, отличных от его собственного, позволяет наблюдателю взглянуть на себя менее наивными глазами: он теперь не отождествляет собственные традиции с естественным устройством

мира. Таким образом, Шарль Монтескьё в своих «Персидских письмах» (1721) может не только критиковать персов, но и представить себе персов, здраво критикующих французов.

Такова в самых общих чертах благородная программа, сформулированная веком Просвещения. Как мы должны относиться к ней сегодня, два с половиной столетия спустя? Следует отметить два факта. С одной стороны, в Европе и других частях света, находившихся под ее влиянием, дух Просвещения, вне всякого сомнения, одержал верх. Познание мира продвигается свободно, невзирая на идеологические запреты. Люди уже не так боятся авторитета традиции, они стремятся сами распоряжаться своей частной жизнью и в то же время пользуются большой свободой выражения. Демократия, при которой суверенитет народа осуществляется с учетом свобод личности, стала моделью, которой дорожат или к которой стремятся повсюду. Всеобщие права человека рассматриваются как общий идеал; равенство перед законом является обязательным во всех правовых государствах. Заботиться о своем личном счастье или о всеобщем благе — таков жизненный выбор, который уже никого не шокирует. Все это не означает, что поставленные цели достигнуты, но сам идеал принят людьми, и мы критикуем существующий порядок с позиций Просвещения.

Однако, с другой стороны, не все ожидавшиеся благодеяния осуществились, а сформулированные некогда обещания были исполнены. В особенности XX век, в котором произошло кровопролитие двух мировых войн и в Европе и за ее пределами возникли тоталитарные режимы, технические изобретения повлекли губительные последствия, кажется, окончательно разрушил прежние надежды, а идеи Просвещения, облеченные в такие слова, как гуманизм, эмансипация, прогресс, разум, свобода выбора, оказались дискредитированными.

Сохраняющийся разрыв между тем, что могло восприниматься как обещание, и реальностями современного мира побуждает нас сделать первый вывод: всякое однозначно оптимистическое истолкование Истории относится к области иллюзий. Вера в линейный и неограниченный человеческий прогресс действительно могла в свое время привлечь некоторых мыслителей Просвещения. Один из самых значительных его предшественников, английский поэт Мильтон, сожалел о том, что человечество, подчиняясь диктату традиции, намеренно остается в детстве, подобно школьнику, который не решается идти вперед без наставлений учителя. И выражал надежду, что, свободно следуя разуму, оно вступит наконец в зрелый возраст. Во Франции Тюрго в речи, озаглавленной «Философическая картина последовательных успехов человеческого разума» (1750), заявляет: «Нравы смягчаются, человеческий разум просвещается, изолированные нации сближаются между собой... человеческий род в своей массе... движется, хотя и медленно, к все большему совершенству»¹. (Правда, когда автор писал эти строки, ему было двадцать три года!). Другие мыслители, такие как Вольтер и д'Аламбер, пойдут по тому же пути, хотя и с несколько большей осмотрительностью. Лессинг присоединится к идее прогресса в «Воспитании человеческого рода» (1780). Кондорсе озаглавит свое духовное завещание, написанное в тайном убежище во время террора 1793 года, «Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума». Все эти авторы верят, что, несмотря на задержки и медлительность, человечество достигнет зрелого возраста благодаря распространению культуры и знания. Такое видение истории как осуществления некоего замысла будет использовано и усилено Гегелем, а затем Марксом и войдет, благодаря последнему, в коммунистическую доктрину.

Однако было бы ошибкой приписывать этот взгляд самому духу Просвещения. Собственно, убеждение Тюрго

или Лессинга было поставлено под вопрос уже в момент его провозглашения. Многие авторы, такие как Юм и Мендельсон, не разделяют веру в механическое движение к совершенству, которое, по их мнению, есть не что иное, как перенесение в светскую плоскость христианского учения о путях Провидения; они отказываются видеть в Истории осуществление некоего замысла. Самый глубокий мыслитель во Франции эпохи Просвещения, Жан-Жак Руссо, решительно противостоял такой концепции. Для него отличительной чертой человеческого рода было не движение по пути прогресса, а *способность к совершенствованию*, то есть способность становиться лучше, а также улучшать мир, причем результаты такой деятельности не являются ни гарантированными, ни необратимыми. Это качество оправдывает все усилия, но отнюдь не гарантирует успех.

Более того, Руссо считает, что всякий прогресс неизменно оплачивается регрессом в другой области. Его «Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства» (1755) изобилует подобными формулировками. Случайности «могли способствовать совершенствованию человеческого разума, вызывая одновременно вырождение человеческого рода, и превращать человека в существо злое, делая его одновременно способным к общежитию». «Дальнейшее развитие представляет собою по видимости шаги к совершенствованию индивидуума, а на деле — к одряхлению рода». «Страсти отличиться... мы обязаны тем лучшим и тем худшим, что есть в людях: нашими добродетелями и нашими пороками». Однако Руссо не утверждает, что деградация — единственное направление, по которому движется человечество, и не рекомендует, как иногда думают, возвращения назад. То, на что он обращает внимание, — это как раз сочетание положительных и отрицательных эффектов. Причина такого двунаправленного движения коренится в самих условиях человеческого

состояния. Сущность человека предполагает обладание известной свободой, которая позволяет ему изменять себя и окружающий мир, но эта же свобода дает ему возможность творить как добро, так и зло. Почти неограниченная способность к совершенствованию, обусловившая его величайшие успехи, «есть источник всех его несчастий... способствуя с веками расцвету его знаний и заблуждений, его пороков и добродетелей». Человеку свойственно извлекать из отношения к себе других людей столь необходимое ему чувство собственного существования; однако такая потребность выражается как в любви, так и в жестокости: именно этому побуждению следуют юноши, которые обливают бензином и сжигают девушек, отвергших их притязания. «Добро и зло вытекают из одного источника», — заключает Руссо².

Отсюда следует, что напрасна всякая надежда на линейный прогресс. Так называемые социальные проблемы не являются временными трудностями, которые какая-то политическая партия или какое-либо правительство могли бы навсегда разрешить с помощью хитроумных реформ, но следствиями условий нашего человеческого существования. Сегодня мы можем констатировать, что Руссо был прав и что стремление к совершенствованию не обязательно предполагает веру в прогресс. Технологические и научные успехи не только не ведут к обязательному моральному и политическому улучшению, но, более того, сами не являются линейными и внезапно могут оказаться вредоносными. В своем стремлении изменить мир и сделать его более отвечающим нашим потребностям и желаниям род человеческий часто напоминает персонаж ученика чародея. Творцы этих превращений могут предвидеть их ближайшие результаты, но не их конечные последствия в наступающие десятилетия, а то и столетия спустя. Расщепление атома — пример, известный всем, но едва ли не слишком простой: ученые,

совершившие это открытие, не могли представить себе ужасы Хиросимы и Нагасаки, но они сразу же испытали тревогу в связи с возможным использованием результатов их работы. А должен ли биолог, определяющий генетический код человека, прекратить свое исследование потому, что завтра его результатами могут злоупотребить? Везде вокруг нас усовершенствованные моторы наших автомобилей выделяют токсичные газы, ухудшающие климат планеты; машины, на которые мы переложили наиболее тяжелые работы, потребляют все больше энергии, увеличивая вместе с тем безработицу... За всякое достижение приходится платить.

Дух Просвещения возвеличивает знание, которое освобождает людей от тяготеющих над ними внешних обстоятельств. Но он вовсе не предполагает, что, поскольку все детерминировано и, следовательно, познаваемо, люди научатся полностью контролировать мир и переделывать его по своему желанию. Материя настолько сложна, что даже самым дерзким научным гипотезам должно быть присуще известное смирение. «Большинство последствий приходит столь необычными путями и зависит от столь неразличимых или удаленных причин, что предвидеть их невозможно», — пишет Монтескьё в своем «Трактате об обязанностях» (1725). В отношении изучения общества это тем более справедливо по причине той самой свободы, которой обладают люди: они могут идти наперекор своей собственной природе и потому действовать непредсказуемым образом. «Как существо физическое, человек, подобно всем другим телам, управляется неизменными законами; как существо, одаренное умом, он беспрестанно нарушает законы, установленные Богом, и изменяет те, которые сам установил»³. Знания человеческих обществ наталкиваются на невозможность предугадывать и контролировать всех проявления воли; воля индивида, в свою очередь, обнаруживает неспособность

объяснить причины поступков индивида. Что может быть важнее в жизни человека, чем выбор предмета любви? Однако ни воля, ни наука не в силах проникнуть до конца в тайну этого выбора. Вот почему всякий утопизм, будь он политический или технический, обречен.

Если мы хотим сегодня найти в идеях Просвещения опору для разрешения современных конфликтов, мы не можем брать в неизменном виде все положения, сформулированные в XVIII веке, — и не только потому, что мир изменился, но и потому, что мысль Просвещения многообразна, не едина. Скорее мы должны заново осмыслить Просвещение, сохраняя наследие прошлого, но подвергая его критическому рассмотрению и сопоставлению с его последствиями, желательными и нежелательными. Поступая так, мы не рискуем предать Просвещение, но даже напротив: именно критикуя его, мы сохраняем верность ему и воплощаем в жизнь его уроки.

2. Отторжение и отклонения

С тех пор как в XVIII веке были сформулированы идеи Просвещения, они много раз подвергались критике; иногда их отвергали в принципе. Уже в момент, когда они стали публичными, их, как это легко было предвидеть, подвергли осуждению те, против кого они были направлены, то есть церковные и светские власти. Такая реакция проявляется с удвоенной силой в конце века вследствие произошедших к тому времени политических событий. Выводится двойное уравнение: Просвещение равно Революции, Революция равна Террору, что ведет к безусловному осуждению Просвещения. «Революция началась с декларации прав человека», — заявил Луи де Бональд⁴, один из самых ожесточенных ее противников, — вот почему она закончилась кровью. Ошибка Просвещения состояла в том, что в качестве источника идеалов человек был поставлен на место Бога, равенство — на место иерархии, культ разнообразия — взамен культа единства: разум свободного индивида восставал против коллективных традиций.

Портрет Просвещения, как его рисуют Бональд и другие консервативные авторы времен Реставрации, в основных чертах правилен: ведь это факт, что просветители выдвигали на первый план ценность человека, свободу и равенство. Таким образом, мы имеем здесь дело с фронтальным конфликтом, с фундаментальным спором о принципах и идеалах общества; с *отторжением* Просвещения как тако-

вого. Но часто дело обстоит иначе. Критические стрелы пролетают рядом с духом Просвещения, или, точнее, бывают направлены против одного из его аспектов. Однако эти аспекты, или, если пользоваться нейтральным словом, *отклонения* (в XVIII веке сказали бы «извращения»), действительно существуют. И здесь тоже мы можем обратиться к периоду первых формулировок: одни обвиняют Просвещение в том, что оно заходит слишком далеко, другие — в том, что оно довольствуется слишком малым. Такой автор, как Монтескьё, прекрасно сознает, что защищаемые им принципы могут стать опасными; он предостерегает от злоупотребления разумом и свободой. Он сравнивает себя с обитателем второго этажа, которому «докучает шум сверху и дым снизу». Руссо, со своей стороны, понимает, что, едва закончив спор со святошами, он должен будет вступить в спор с «современным материализмом»⁵. Именно такие составляющие, а не само Просвещение, часто становятся предметом отторжения.

Мы только что отмечали, что согласно духу Просвещения людям и создаваемым ими обществам присуща способность к совершенствованию. Эта идея отвергается теми, кто считает, что, напротив, человек непоправимо испорчен вследствие первородного греха. Но смысл этой идеи может быть искажен утверждением, будто механический прогресс есть свойство человеческой истории: тем самым идея упрощается, огрубляется и одновременно доводится до крайности. Когда с помощью многочисленных примеров отрицается идея прогресса, то полагают, будто опровергается сам дух Просвещения; между тем отвергается всего лишь один из его аспектов. Мысль Просвещения — это всегда путь по траверсу горы или, если угодно, — пьеса, всегда разыгрываемая тремя персонажами.

Один из обычных упреков, адресуемых Просвещению, состоит в том, что оно заложило идеологические основы

для европейского колониализма XIX и первой половины XX века. Рассуждение ведется таким образом: Просвещение утверждает единство рода человеческого и универсальность ценностей. Европейские государства, убежденные в том, что являются носителями высших ценностей, сочли себя вправе нести свою цивилизацию народам, которым меньше повезло; чтобы обеспечить успех предприятия, они вынуждены оккупировать территории, где жили эти народы...

Несколько поверхностный взгляд на историю идей мог бы действительно создать у нас впечатление, будто мысль Просвещения подготовила будущие захваты. Кондорсе был убежден, что миссия цивилизованных наций состоит в том, чтобы нести просвещение всем... «Разве европейское население... не должно цивилизовать или освободить, даже без завоевания, дикие народы, все еще занимающие здесь обширные пространства?»⁶. Кондорсе мечтает о становлении гомогенного универсального Государства, и действия европейцев могли бы этому способствовать. Столетие спустя идеологи французской колонизации, желая ее узаконить, прибегали к таким аргументам: подобно тому, как мы воспитываем наших детей, мы обязаны помогать пока еще слабо развитым народам. Один из сторонников такой идеологии, Поль Леруа-Болье, экономист и социолог, профессор Коллеж де Франс, писал в 1874 году: «Колонизация в социальном плане — это то же, что в семейном плане, не скажу — продолжение рода, но воспитание». И через несколько лет, отвечая на настоятельный запрос, он добавил (в 1891 году): «Мы начали отдавать себе отчет в том, что около половины земного шара, находясь в варварском состоянии, требует методических и упорных усилий цивилизованных народов»⁷. Не случайно Жюль Ферри, сторонник бесплатного и обязательного образования во Франции, становится в эти же годы выдающимся защитником коло-

ниальных завоеваний в Индокитае и в северной Африке. Высшие расы, говорит он, такие как французы или англичане, обязаны вмешиваться в судьбы других народов: «Их долг — цивилизовывать низшие расы»⁸.

Однако вряд ли следует принимать эти рассуждения за чистую монету. Они доказывают только то, что идеалы Просвещения пользовались тогда столь высоким престижем, что те, кто пускался в рискованные предприятия, старались взять их на вооружение. Испанские и португальские колонизаторы в XVI веке действовали подобным же образом, когда для оправдания своих завоеваний ссылались на необходимость распространять христианскую веру. Но когда колонизаторам приходилось раз за разом обороняться, они очень быстро отказывались от гуманистических оправданий. Маршал Бюжо, завоевавший Алжир в середине XIX века, не пытался выглядеть красиво, когда перед палатой депутатов оправдывал убийство алжирцев: «Я всегда предпочту французские интересы нелепой филантропии по отношению к чужестранцам, которые отрезают головы нашим пленным или раненым солдатам»⁹. Ему вторит в одном из своих выступлений перед той же палатой Токвиль, в то время депутат (1846): «Я не думаю, что главная заслуга господина маршала Бюжо состоит в том, чтобы он был филантропом; но я полагаю, что господин маршал Бюжо на африканской земле оказал большую услугу своей стране»¹⁰.

Жюль Ферри, оказавшись в безвыходном положении перед своими оппонентами в палате депутатов, обвинившими его в том, что он изменяет принципам Просвещения, идет на попятный: подобные аргументы, возражает он, «не имеют отношения ни к политике, ни к истории, — это политическая метафизика»¹¹. Политика колонизации маскируется идеалами Просвещения, но на самом деле она проводится просто во имя национального интереса. Однако национализм не является продуктом

идей Просвещения, но, в лучшем случае, искажением мысли о том, что народный суверенитет не признает никаких ограничений. В этом отношении антиколониальные движения в гораздо большей степени вдохновляются принципами Просвещения, особенно в тех случаях, когда отстаивают универсальность человека, равенство народов и свободу индивидов. Поэтому европейская колонизация XIX и XX века имеет странное и потенциально саморазрушительное свойство: она влечет за собой шлейф идей Просвещения, которые вдохновляют ее врагов.

Другой, особенно тяжелый упрек, адресованный духу Просвещения, состоит в том, что оно, пусть и ненамеренно, вызвало к жизни разные формы тоталитаризма XX века с сопровождающими их истреблением, заключением в тюрьмы, страданиями миллионов людей. Доказывается это примерно так: отвергнув Бога, люди сами устанавливают для себя критерии добра и зла. Опьяненные своей способностью познавать мир, они стремятся переделать его в соответствии со своим идеалом; для этого они без колебаний истребляют или обращают в рабство значительную часть населения земного шара. Такая критика Просвещения, связанная со злодеяниями тоталитаризма, исходит от христианских авторов, хотя и принадлежащих к разным конфессиям. Мы находим ее и у члена англиканской церкви поэта Т.С. Элиота, написавшего в 1939 году эссе под заглавием «Идея христианского общества», и у православного русского диссидента Александра Солженицына в его Гарвардской речи 1978 года, и в работах папы Иоанна-Павла II (я имею в виду его последнюю книгу, законченную незадолго до смерти, — «Память и идентичность»).

Элиот, который пишет в момент, когда началась Вторая мировая война (точнее, война между Германией и Великобританией), старается доказать, что истинное сопротивление тоталитаризму может оказать только

подлинно христианское общество: иного решения быть не может. «Если вы не хотите Бога (а Он — Бог ревнитель), вам придется подчиниться Гитлеру или Сталину»¹². Однако отвержение Бога — результат усилий Просвещения, которые позволили создать современные государства на чисто человеческих основаниях. Еще более резко этот упрек звучит у Солженицына: в основе тоталитаризма, говорит он, лежит «то господствующее на Западе миросозерцание, которое родилось в Возрождение, а в политические формы отлилось с эпохи Просвещения, легло в основу всех государственных и общественных наук и может быть названо рационалистическим гуманизмом либо гуманистической автономностью — провозглашенной и проводимой автономностью человека от всякой высшей над ним силы. Либо, иначе, антропоцентризмом — представлением о человеке как о центре существующего». Но если одно влечет за собой другое, не пришло ли время сменить идеал? «Держаться сегодня за окостеневшие формулы эпохи Просвещения — ретроградство», — заключает Солженицын¹³.

Сходную генеалогию прочерчивает и Иоанн-Павел II. «Идеологии Зла», действующие в тоталитаризме, проистекают из истории европейской мысли: от Ренессанса, картезианства, Просвещения. Неправота этой мысли состоит в том, что она поставила стремление к счастью выше спасения. «Человек остался один: один в качестве творца своей истории и своей цивилизации, он одинок, решая, что есть добро и что есть зло». От этого — всего один шаг до газовых печей: «Если человек может сам, без Бога, решать, что хорошо, а что плохо, он может решить, что определенная группа людей должна быть уничтожена». «Драма европейского Просвещения» состоит в том, что оно отказалось от Христа и тем самым «открыло путь для совершившихся позже губительных опытов Зла»¹⁴.

При таком понимании Истории стирается разница между тоталитарными и демократическими государствами, так как те и другие имеют общий исток в мысли Просвещения. Для Элиота это различие имеет второстепенное значение, ибо тем и другим равно присущи атеизм, индивидуализм, стремление к одним только материальным благам. По Солженицыну, это варианты одной и той же модели: «На Востоке ее (внутреннюю жизнь человека. — *В.Б.*) вытаптывает партийный базар, на Западе коммерческий. Вот каков кризис: не то даже страшно, что мир расколот, но что у главных расколотых частей его — сходная болезнь»¹⁵. Моральная вседозволенность, характерная для западных обществ, представляется Иоанну-Павлу II «другой формой тоталитаризма, лукаво скрывающейся за видимостью демократии». Тоталитарный марксизм и западный либерализм являются едва различающимися вариантами одной и той же идеологии, порожденной стремлением к одному только материальному успеху. И когда «один парламент разрешает прерывание беременности, допуская убийство ребенка, которому предстоит родиться»¹⁶, его действия ничем не отличаются от действий другого парламента, который предоставил неограниченные полномочия Гитлеру и открыл тем самым путь к «окончательному решению».

Здесь надо рассмотреть по отдельности различные типы обвинений против Просвещения. Прежде всего следует отметить, что самая прекрасная идеология может использоваться в качестве прикрытия. Коммунизм, в отличие от нацизма, действительно претендовал на это славное наследие; но если рассматривать не столько велеречивые программы, сколько практические дела коммунистических обществ, трудно обнаружить признаки такого наследия. Автономия индивидов там уничтожена окончательно, принцип равенства

упразднен наличием незыблемой иерархии на всех уровнях власти, научные исследования подчинены идеологическим догмам (генетика и теория относительности — буржуазные учения и потому должны быть подавлены), а «гуманизм» деклараций — это мираж: не стремиться к личному счастью должны индивиды, а приносить себя в жертву на алтарь далекого всеобщего благоденствия. Материальные ценности отнюдь не торжествуют: коммунизму никак не удастся создать общество изобилия. В действительности коммунизм скорее походит на политическую религию, а это весьма далеко и от духа Просвещения, и от демократии.

Наряду с этим чисто декоративным использованием наследия Просвещения, коммунизм ввел другие идеи, сродни скорее извращениям Просвещения; их осуждение вполне правомерно, но, в сущности, не затрагивает Просвещения. Принцип автономии позволял освободить познание от опеки морали, поиски истины — от императива добра. Однако доведенная до крайности автономия проявляет ненасытный аппетит: теперь уже наука претендует на то, чтобы предписывать общественные ценности. Этот сциентизм действительно будет использоваться тоталитарными режимами XX века для оправдания насилия. Под предлогом, что открытые наукой законы истории свидетельствуют об упадке буржуазии, коммунизм без колебаний стал истреблять представителей этого класса. Под предлогом, что открытые наукой законы биологии доказывают неполноценность некоторых рас, нацисты станут уничтожать тех, кого они сочтут принадлежащими к «низшим» расам. В демократических государствах подобная жестокость немыслима; но и здесь, принимая то или иное решение, ссылаются на науку, как будто ценности общества могут автоматически вытекать из научного познания. Сциентизм, бесспорно, опасен, но его нельзя связывать с духом Просвещения, поскольку,

как мы видели, ему чужда вера в полную прозрачность мира под взглядом ученого, как и в то, что идеал может исходить из простого наблюдения за окружающим миром (что должно быть из того, что есть). Будучи извращением Просвещения, сциентизм является его врагом, а не порождением.

Некоторые характеристики духа Просвещения, отмеченные Элиотом, Солженицыным, Иоанном-Павлом II и другими критиками, действительно соответствуют его сущности: автономия, антропоцентризм, человеческое измерение политики и морали, предпочтение, отдаваемое аргументам разума перед аргументами авторитета. На этот раз объект отторжения вполне реален, но является ли обоснованным само отторжение? Иоанн-Павел II обвиняет мораль, вытекающую из духа Просвещения, в том, что она исключительно субъективна, а потому зависима от воли и подвержена давлению власть имущих, в отличие от христианской морали, незыблемой, ибо основанной на слове Божьем. Однако возникает вопрос, является ли такая мораль объективной, поскольку никто не может похвастаться прямым контактом с Богом. Так что приходится полагаться на посредников, уполномоченных чисто человеческими инстанциями, то есть на пророков и богословов, которые претендуют на знание божественного замысла. Правомерность любой религии зависит от группы людей, которая передает традицию. Что же касается морали Просвещения, то она не субъективна, а *интерсубъективна*: принципы добра и зла формируются на основании консенсуса, который потенциально охватывает все человечество и который устанавливается посредством обмена рациональными аргументами, следовательно, основанными также на универсальных свойствах человеческого рода. Мораль Просвещения вытекает, таким образом, не из эгоистической любви к самому себе, а из уважения к человечеству.

К сожалению или нет, но концепция правосудия, провозглашенная Просвещением, менее революционна, чем полагают ее противники. Конечно, закон — выражение автономной воли народа, но эта воля ограничена определенными рамками. Следуя за античными мыслителями, Монтескьё заявляет, что правосудие предшествует законам и возвышается над ними. «Правосудие не зависит от человеческих законов, — пишет он в «Трактате об обязанностях», — оно основано на существовании разумных существ и их способности жить в обществе, а не на их настроениях или личных склонностях». И в «Духе законов» мы читаем: «Говорить, что вне того, что предписано или запрещено положительным законом, нет ничего ни справедливого, ни несправедливого, значит утверждать, что до того, как был начерчен круг, его радиусы не были равны между собою»¹⁷. Законы, по которым преследовались буржуи или кулаки в России, евреи и цыгане в Германии, противоречили принципам правосудия. Эти принципы не только становятся предметом широкого консенсуса (любому человеку трудно согласиться с тем, что следует истребить одну часть населения для блага другой его части), но и в большинстве демократических стран они записаны в конституциях или в их преамбулах. Воля народа является автономной, но не самоуправной.

Таким образом, отвержение идей Просвещения и отклонения от них не совпадают между собой; чтобы бороться с ними требуются разные аргументы. Изменяется их относительное значение: противник Просвещения, опирающийся на его достижения, вчера был менее опасен, чем тот, кто нападал на него; сегодня дело обстоит иначе. Однако обе опасности сохраняются, и не случайно те, кто в наши дни действительно вдохновляется идеями Просвещения, вынуждены обороняться на

два фронта. Так, ассоциация в защиту женщин решила определить свою деятельность посредством двойного отрицания «Не шлюхи и не рабыни»: держать женщин в подчинении означает отвержение духа Просвещения, доводить их до проституции означает извращение свободы, которой они добиваются. Отказавшись от одного из этих путей, не обязательно становиться на другой: остается путь автономии, гуманизма, универсальности.

Обратимся теперь к некоторым из этих предметов, чтобы рассмотреть их более пристально.

3. Автономия

Для исходного пункта переворота, осуществленного идеями Просвещения, характерно двойное движение: негативное — освобождение от норм, навязываемых извне, и позитивное — созидание новых норм, избираемых самими людьми. Хороший гражданин, пишет Руссо, — это тот, кто умеет «действовать, руководствуясь собственными суждениями». В это же время Дидро в статье Энциклопедии рисует такой портрет своего идеального героя: это «философ, который, попирая предрассудки, традицию, старшинство, всеобщее согласие, авторитет, — одним словом, все, что поработает сонм умов, дерзает думать сам¹⁸. Философ не хочет беспрекословно подчиниться ни одному учителю, он всегда предпочитает основываться на том, что доступно каждому: на проявлении чувств и на способности рассуждать. В конце века Кант подтвердит, что первый принцип Просвещения состоит в достижении автономии. «Имей мужество пользоваться *собственным* умом! — таков девиз Просвещения». «Требование мыслить самому — это и есть просвещение»¹⁹. Все факты, добавляет Дидро, «нуждаются в критике». В области моральных и политических наук, подчеркивает Кондорсе, «надо иметь смелость все изучать, все обсуждать и даже всему обучать». Кант заключает: «Наш век есть подлинный век критики, которой должно подчиняться все»²⁰. Это не означает, что человек может обойтись вообще без традиции, то есть без всякого наследия,

передаваемого от старших: человеку свойственно жить внутри культуры, однако культура, начиная с языка, передается каждому теми, кто нам предшествовал. Вообразить, будто можно рассуждать без предубеждения, — худшее из предубеждений. Традиция определяет человеческое существо, но ее недостаточно, чтобы узаконить принцип или утвердить истинность суждения.

Из такой установки следуют очевидные политические выводы: народ состоит из индивидов, и если каждый начинает мыслить сам, то весь народ захочет взять свою судьбу в свои руки. Вопрос о происхождении и легитимности политической власти не нов; в XVIII веке столкнулись два главных подхода к нему. Согласно одному, король получает корону от Бога, каково бы ни было количество посредников между первоисточником и получателем. Монарх является таковым по божественному праву и не обязан отчетом никому на земле. Согласно другому подходу, который апеллирует к разуму, природе и первоначальному соглашению, источник власти — народ, общее право и общий интерес: Бог создал человека свободным и наделил его разумом. «Всякий человек, который считается свободным, должен управлять собою сам»²¹, — пишет Монтескьё. Из этого не следует, что надо свергать королей: в ту эпоху преобладало мнение, что народ, в силу своей многочисленности, не может управлять собой сам и передает полномочия государю. Государь же правит суверенно, но это не значит, будто он тем самым лишен ответственности: его правление должно служить интересам страны. В этом контексте прозвучало выступление Руссо, изложившего свои радикальные идеи в сочинении «Об общественном договоре» (1761). Он не только решительно высказывается в пользу человеческого, а не божественного происхождения всякой власти, но заявляет, что она не может быть передана, а только доверена правителю как служителю; такая власть, говорит Руссо, является

неотчуждаемой. То, что народ доверил правителю на время, он всегда может забрать обратно. Общественный интерес, единственный источник легитимности, проявляется в том, что Руссо называет общей волей, и, в свою очередь, выражает себя в законах: «Законодательная власть принадлежит народу и никому другому». Если мы именуем республикой государство, где правит закон, то «всякое Правление посредством законов есть республиканское»²². Народ, утверждал Руссо, забыл, что именно ему принадлежит власть, даже осуществляемая королем, и что он может ее забрать в любой момент.

Несколько лет спустя в одной британской колонии группа людей сделает из этих рассуждений соответствующие выводы и провозгласит свое право самим свободно выбирать правительство: так родилась первая современная республика, как ее понимал Руссо, и она стала называться Соединенными Штатами Америки. Еще через несколько лет те же идеи будут взяты на вооружение деятелями Французской революции.

Одновременно с освобождением народа индивид тоже обретает автономию. Он пускается в познание мира без оглядки на прежние авторитеты, свободно выбирает религию, обладает правом выражать свои мысли в общественном пространстве и организовывать свою частную жизнь по собственному усмотрению. Не следует думать, будто, отдавая опыту и разуму предпочтение по отношению к традициям, деятели Просвещения распространяли эту мысль на природу людей: они прекрасно понимали, что род человеческий не является разумным. «Разум есть и должен быть лишь рабом аффектов», — утверждает Юм в «Трактате о человеческой природе» (1737) и добавляет, что он не всегда используется вполне осознанно: «Я ни в коей мере не вступлю в противоречие с разумом, если предпочту, чтобы весь мир был разрушен, тому, чтобы я поцарапал палец»²³. Дело в том, что разум — это инстру-

мент, который может служить равно как добру, так и злу; ведь, чтобы совершить тяжкое преступление, злоумышленник должен пустить в ход большие умственные способности! Действия людей направляют их воля и желания, чувства и совесть, а также силы, совершенно от них не зависящие; однако разум может просвещать людей в их поисках истины и справедливости.

Автономия желательна, но она не ведет к самодостаточности. Люди рождаются, живут и умирают в обществе; без него они не были бы людьми. Именно взгляд, устремленный на ребенка, пробуждает его сознание, обращение к нему побуждает его заговорить. Само ощущение собственного бытия, без которого никто не может жить, возникает из отношений с другими. Каждый человек от рождения несет в себе чувство собственной недостаточности, неполноты, которую он старается восполнить, сближаясь с окружающими и добиваясь их расположения. И снова именно Руссо наиболее ярко выразил эту потребность. Его свидетельство особенно ценно, ибо в качестве индивида он чувствовал себя неуютно с другими людьми и предпочитал держаться от них на расстоянии. Но и одиночество также является формой жизни в обществе, от которого невозможно и не желательно отказаться. «Наше самое приятное существование является относительным и коллективным, а наше истинное *Я* не целиком заключено в нас. В конце концов, таково положение человека в этой жизни, что нам никогда не удастся по-настоящему насладиться собой без помощи другого»²⁴. Это не значит, что всякая жизнь в обществе хороша. Руссо постоянно предостерегает нас от самоотчуждения в результате давления моды, общепринятого мнения, заботы о том, что скажут другие. Под взглядами других человек перестает *быть* и начинает заботиться только о том, чтобы *казаться*, публичное позирование становится его единственной целью. «Забота о репутации», «жажда заставить о себе говорить»,

«бездумное стремление выделиться»²⁵ выступают главными побудительными мотивами его действий, которые стали более конформистскими и менее осмысленными.

Извращение этой мысли начинается в тот самый момент, когда она была сформулирована. Мы находим его в произведениях де Сада, который провозглашает, что сущность человека раскрывается в одиночестве. «Разве мы не рождаемся полностью изолированными? Скажу больше — врагами друг другу, находящимися в состоянии непрерывной войны всех против всех?»²⁶. Из этого исходного состояния де Сад выводит самодостаточность в качестве жизненного правила: только мое желание имеет значение, а другие интересуют меня лишь постольку, поскольку это необходимо, чтобы оградить себя от их вторжения. Можно ли не видеть, что эти формулировки де Сада противоречат не только духу Просвещения, но и простому здравому смыслу? Где вы видели ребенка, рождающегося изолированным (без матери) или, тем более, выживающего в изоляции? Человек принадлежит как раз к такому виду животного мира, детенышам которого требуется наиболее долгий срок, чтобы обрести минимальную самостоятельность: брошенный ребенок погибает без ухода за ним, а не в результате «непрерывной войны всех против всех». Напротив, такая длительная уязвимость, возможно, лежит в основании чувства переживания, свойственного всем человеческим существам.

Несмотря на их полную нелепость, эти заявления де Сада на протяжении последующих столетий пользовались большим успехом у авторов, которые хором твердят, будто человек фундаментально, по сути своей, одинок (видели ли они когда-нибудь, как рождаются и вырастают дети?). Можно не ходить далеко за примерами: Морис Бланшо в сочинении «Лотреамон и Сад» и Жорж Батай в «Эротизме» объявили эти положения великой заслугой де Сада. По мнению Бланшо, все у него (де Сада) «основы-

вается на первоначальном факте абсолютного одиночества. Де Сад сказал и повторял на разные лады: природа понудила нас родиться одиночками, и нет никаких связей между одним человеком и другим... Настоящий человек знает, что он одинок, и принимает это». Батай, цитируя эти слова Бланшо, присоединяется к нему: де Сад «говорит от имени человеческого одиночества. В его представлении одинокий человек никак не способен беспокоиться о нуждах себе подобных». Именно по этой причине, добавляет Батай, мы должны быть благодарны де Саду: «Нам дан убедительный образ человека, который перестал принимать во внимание другую личность»²⁷.

Суверенность индивида, по мнению де Сада в интерпретации Батая, выражается именно в отрицании всякого субъекта, кроме себя самого. «Суверенное в своем одиночестве существо, которое никому ничем не обязано». Беспокойство за других есть лишь результат страха перед полным самоосуществлением. По мнению Бланшо, настоящий человек «отрицает в себе все, что имеет отношение не к нему, а к другим и что является наследием семнадцати веков трусости». Автономия индивида здесь доведена до крайнего предела, где она сама себя разрушает, переходя в отрицание всех других, она превращается в самоотрицание.

В момент, когда формулировалось требование двух видов автономии, коллективной и индивидуальной, их сторонники не представляли себе, что когда-нибудь между ними возникнет конфликт: суверенность народа мыслится в контексте суверенности индивида, между ними существует неразрывная связь. На опасность разрыва этой связи первым указал Кондорсе. Надо сказать, что, будучи депутатом законодательного собрания, он наблюдал процессы власти, которую он представлял. Занимаясь проблемами общественного воспитания, он предостерегал от чрезмерного давления коллективной власти на

индивидуальную свободу. Школа, по мнению Кондорсе, должна воздерживаться от всякого идеологического воздействия. «Свобода мнений будет не более чем иллюзией, если общество завладеет рождающимися поколениями и будет им диктовать, что они должны думать». Подобное образование, которое ученик будет неспособен оценить и которому не сможет противостоять, привет ему такие «установки», которые, хотя и исходят от воли народа, будут от этого не менее тираническими. Такое обучение будет, следовательно, «покушением на одну из самых ценных составляющих естественной свободы». Вот почему необходимо лишать государственную власть контроля над этой сферой и защитить, таким образом, критическую способность индивидов. «Задача образования состоит не в том, чтобы заставить людей восхищаться уже готовым законодательством, а сделать их способными оценивать и исправлять его»²⁸.

Сегодня мы можем отдать должное прозорливости Кондорсе, потому что в этих строках он описал, каким образом тоталитарная власть смогла подавлять население на протяжении XX века (я к этому еще вернусь). С тех пор как эти режимы рухнули, мы обнаружили, что искажение идей Просвещения возможно и в ином направлении и что последствия такого искажения столь же тревожны. Население страны может быть лишено свободы не только Государством; некоторые весьма могущественные индивиды также способны ограничить народную суверенность. Опасность исходит не от диктаторов, а от отдельных людей, обладающих значительными финансовыми средствами.

Приведу два примера подобного урезывания народного суверенитета, связанные с международными отношениями. Первая угроза исходит от экономической глобализации. Сегодня государства могут, в случае необходимости, защищать свои границы вооруженной силой, но

они не в состоянии остановить движение капиталов. Вследствие этого некий индивид или группа индивидов, не обладая никакой политической легитимностью, могут нажатием клавиши на компьютере сохранить свои капиталы там, где они находятся, или перевести их в другое место, порождая таким образом безработицу в стране или же предотвращая грозящую катастрофу. Они могут вызвать социальные волнения или помочь их избежать. Сменяющиеся правительства в такой стране, как Франция, желали бы уменьшить безработицу, но не факт, что у них есть для этого возможности. Контроль над экономикой не относится к сфере народного суверенитета: мы можем радоваться этому или сожалеть, но все равно вынуждены констатировать, что политической автономии положены пределы.

Второй пример относится к области международного терроризма. Теракты, совершённые недавно в разных местах, осуществлялись не государствами, проводящими агрессивную политику, а индивидами или группами индивидов. Прежде только государство, притом из самых могущественных, могло организовать такие сложные акции, как взрывы в Нью-Йорке или Стамбуле, в Мадриде или Лондоне; теперь это осуществляют группы, состоящие из нескольких десятков человек. Технология изготовления смертоносного оружия стала доступна частным лицам. Одновременно стоимость этого оружия все уменьшается, а миниатюризация делает перевозку его все более легкой. Мобильного телефона достаточно, чтобы произвести взрыв, — так самый обычный предмет становится грозным оружием! Поэтому злоумышленники могут без труда избежать военного ответа: ведь индивид не имеет территории. Они являются выходцами из разных стран, но не принадлежат ни к одной, они апатриды. Современные государства оказались плохо подготовленными к такой форме глобализации, угрожающей их суверенитету.

Автономия жителей этих государств подвергается также эрозии изнутри: угроза исходит не от государственной власти, а от иных, распыленных сил, которые гораздо труднее идентифицировать. Оставим в стороне угнетение со стороны экономической системы, принимающей безличную форму неизбежности и лишаящей индивида возможности проявить свою волю (разве может он один обуздать безработицу?). Другие силы действуют не менее парализующе. Нам кажется, что мы сами принимаем решения; но если все больше средств информации с утра до вечера, день за днем вколачивают в нас одно и то же послание, у нас остается очень мало свободы для формирования собственного мнения. Средства массовой коммуникации присутствуют повсюду: пресса, радио и, главное, телевидение. А ведь наши решения зависят от информации, которой мы обладаем. Эта информация, даже если предположить, что она не является фальшивой, была отобрана, просеяна, сгруппирована таким образом, чтобы подвести нас к тем, а не иным заключениям. Однако массмедиа не выражают коллективной воли, и вряд ли об этом стоит жалеть: индивид должен иметь возможность составить собственное мнение, не подвергаясь давлению со стороны Государства; к сожалению, ничто не гарантирует беспристрастность этой информации.

В некоторых странах сегодня можно — если у вас много денег! — купить себе телевизионный канал, пять каналов, десять каналов, плюс радиовещательные станции, плюс газеты, и заставить все это вещать то, что вам угодно, чтобы и потребители, читатели слушатели, зрители, тоже стали думать так, как угодно вам. В этом случае речь идет не о демократии, а о плутократии, в которой власть принадлежит уже не народу, а деньгам.

В других случаях дело может быть не в деньгах, а в диктате моды, духа времени или местных обстоятельств. Журналисты не подвергаются давлению ни со стороны

Государства, ни со стороны капитала, но тем не менее образуют единый строй, подражая самому авторитетному среди них, опасаясь нарушить единство, чувствуя себя исполнителями одной миссии. Сам этот феномен не нов, но в нашем мире, который захлестнул непрерывный информационный поток, его сила многократно возрастает,

Зритель, слушатель или читатель, полагающий, будто он свободен в выборе мнения, неизбежно находится под влиянием той информации, которую получает. Надежды, возникшие в связи с Интернетом как источником информации, исходящей от неконтролируемых индивидов и доступной всем, также рискуют не оправдаться: от контроля ускользает не только информация, но и факты манипулирования ею, так что у рядового пользователя нет возможности во всем разобраться.

Если общественное мнение очень сильно, оно ограничивает индивидуальную свободу, которая в конце концов подчиняется ему. Руссо был озабочен этим качеством современных обществ и потому рекомендовал воспитывать детей в относительной изоляции, вдали от диктата моды и предвзятых идей; по той же причине он предпочитал избегать больших городов. Уже в его время такой подход мог показаться утопическим. С тех пор мир и вовсе ушел в противоположном направлении: средства массовой коммуникации, в особенности телевидение, проникли в индивидуальное пространство и в городе, и в сельской местности; особенно дети проводят каждый день много часов перед экраном. Телевидение не находится под опекой Государства, но для работы ему нужны деньги, и оно находит их благодаря рекламе, иначе говоря, у продавцов потребительских товаров. Через рекламу, а также через образы жизни, которые оно демонстрирует в своих репортажах и игровых картинах, телевидение дает нам модель для подражания, никогда, впрочем, не формули-

руя ее явным образом, что могло бы позволить нам, по крайней мере, критически ее оценить.

Идеи Просвещения ведут к развитию критического духа. Этот принцип нуждается в постоянной защите, особенно от тех, кто в ответ на не понравившуюся им критику тут же обращается в суд. Свобода мнений, в том числе и тех, которые вызывают наше недовольство, должна быть защищена. Это не значит, что любая критическая позиция сама по себе достойна восхищения. Если, пользуясь свободой выражения, существующей в демократическом общественном пространстве, становиться в позу тотального отторжения, то критика превращается в бесплодную игру, которая ведет лишь к подрыву исходного смысла самой критики. Чрезмерная критика убивает критику. В традиции Просвещения критика представляет собой только первый этап двойного процесса, представляющего собой отрицание и переустройство. В своих «Мемуарах» Раймон Арон рассказывает об эпизоде, повлиявшем на его формирование в молодости. Встревоженный наступлением нацизма в Германии в 1930-е годы, он как-то выступил с резкой критикой политики французского правительства. Один из министров слушал его внимательно и был готов довести его слова до сведения премьер-министра, но предложил сначала ответить на вопрос: «А что сделали бы вы на его месте?»²⁹. Усвоив этот урок, Арон стал интеллектуалом особого склада. Без позитивной составляющей критические выступления становятся пустым занятием. Постоянный скептицизм и неизменное высмеивание только кажутся мудрыми; искажая дух Просвещения, они серьезно препятствуют его распространению.

4. Светскость

Автономии общества угрожает не только абсолютная власть по божественному праву. Общество представляет собой сложное целое, внутри которого сталкиваются разные силы. С начала европейской истории принято различать власть мирскую и власть духовную. Когда каждая из них обладает автономией в своей области и защищена от вторжений другой, говорят о *светском* обществе, которое называют также *секулярным*.

Казалось бы, что в тех частях света, где существует христианская традиция, отношения этих властей улажены с самого начала, поскольку Христос возвестил, что его царство не от мира сего и повиновение Богу никак не противоречит подчинению кесарю. Однако после того как император Константин в IV веке провозгласил христианство государственной религией, у ее иерархов возникло искушение присвоить себе всю власть. Логику такого стремления понять легко. Говорят, что мирской порядок властен над телами, а духовный — над душами. Но душа и тело — это не просто соположенные сущности, внутри каждого существа они неизбежно образуют иерархию. По христианской религии душа должна властвовать над телом, из этого следует, что религиозным институтам, то есть Церкви, надлежит не только владеть душами, но и опосредованно господствовать над телами, а потому и над светским порядком. В свою очередь, светская власть стремится защитить свои прерогативы и требует сохранения

контроля над всеми земными делами, включая такие институты, как Церковь. Таким образом, чтобы отстоять свою автономию, каждый из двух соперников испытывает соблазн захватить территорию другого.

Для обоснования своих амбиций сторонники неограниченной духовной власти сфабриковали (в 754 году) фальшивку, которой предназначалось сыграть решающую роль в этом конфликте, — «Дарение Константина», подложный документ, согласно которому первый император-христианин передавал папе римскому не только попечение о душах верующих, но также и власть во всех землях западной Европы. Во второй половине XII века при папе Александре III эти претензии будут кодифицированы в доктрине *plenitudo potestatis*, полноты власти. Согласно этой доктрине, папе принадлежат два символических меча, духовный и земной, тогда как императору дан только один меч, земной; поэтому папа стоит над императором.

Здесь уже можно говорить о *теократии*, первой форме полноты власти: светская власть прямо поставлена на службу религиозному проекту. В противоположность ему и в то же время развивается совсем другое устройство, в котором Церковь — это один из инструментов земной власти. Его воплощают наиболее могущественные императоры (одним из них был уже Константин); он иногда определяется как *цезаропапизм*. Его различные варианты противостоят теократии, но не отвергают полноту власти: будет ли Государство подчиняться Церкви или наоборот, в обоих случаях одна из сторон стремится присвоить себе всю власть. Только невозможность одержать окончательную победу ограничивает каждую из соперничающих сил. Светская власть и власть церковная сосуществуют на протяжении всего периода, который мы называем Средними веками. Граница между той и другой определяется просто — тем рубежом, на котором остановилась последняя

битва. В пределах собственной территории та и другая власть господствуют безраздельно; что до индивидов, то они не располагают никакой свободой выбора.

Условия меняются после Реформации, благодаря положению, которое она предоставила индивиду. Простой крестьянин, разговаривающий с Богом, может одержать верх над папой, который, в конце концов, не застрахован от впадения в ересь. Светский властитель, полагал Лютер на первом этапе своей деятельности, должен уважать неприкосновенность сферы, которую богословы называют «имманентными деяниями», то есть отношения с Богом, внутреннюю жизнь и совесть. У государя нет соперников в осуществлении власти, но у нее есть ограничения, налагаемые не Церковью, а совестью индивида, который отчитывается только перед Богом. Так обнаруживается третья сила, которая вторгается в соперничество между светской властью и властью духовной, — роль индивида. Он сам отвечает за свое общение с Богом и может впоследствии отторгнуть сферы влияния двух других властей. Таким образом, первоначально «индивид» всего лишь обозначал рамки, позволявшие оградить религию от вторжения политической власти. Однако индивидуальное пространство может расширяться, и тогда его придется защищать как от Государства, так и от церковных властей. В этом был смысл борьбы за светскость.

Новая европейская история, от Возрождения до Просвещения, от Эразма Роттердамского до Руссо, — это история усиления разделения между публичными институтами и религиозными традициями и возрастания индивидуальной свободы. В действительности, мирская власть Церкви поколеблена, но не устранена, как об этом свидетельствуют многочисленные выступления в защиту религиозной терпимости. Вот одно из многих свидетельств: «Я, как и вы, — пишет Руссо Вольтеру в 1756 году, — возмущен тем, что вера каждого не является областью его полной

свободы и что человек дерзает вмешиваться во внутренние дела совести, куда он не должен был бы проникать»³⁰.

Один за другим целые сегменты общества требуют уменьшения религиозной опеки и уважения права на автономию. С одним из самых характерных требований выступил Чезаре Беккариа, автор трактата «О преступлениях и наказаниях» (опубликованного в 1764 году, когда автору было двадцать шесть лет), в котором он четко формулирует различие между грехом и преступлением, что позволяет вывести работу судов из религиозной сферы. Законы имеют дело только с отношениями между людьми в обществе; их нарушения не имеют ничего общего с религиозным учением. С другой стороны, грехи не подпадают под действие закона: смешение между правом и богословием устраняется.

Беккариа отмечает также другую угрозу свободе индивида, исходящую уже не от Церкви (которая не должна обладать светской властью) и не от Государства (которое не должно вмешиваться в духовные дела), но от семьи. Глава семьи может осуществлять тираническую власть над другими ее членами и тем лишать их независимости, которой они достигли по отношению к социальным структурам. Подобно тому как каждый индивид, достигший сознательного возраста, имеет право обращаться непосредственно к Богу, точно так же он может апеллировать непосредственно к Республике, членом которой он является, чтобы воспользоваться правами, которые она ему гарантировала. Тогда «дух свободы будет веять не только на площадях и в национальных собраниях, но также и внутри жилищ, где во многом решается вопрос о счастье или несчастье индивидов»³¹.

Таким образом, в современной либеральной демократии поведением человека руководят не столько светский порядок и порядок духовный, сколько три сферы. На одном полюсе располагается частная и личная сфера, где

индивид распоряжается сам и где никто ему не указ: со времени Реформации свобода совести расширилась и превратилась в свободу всех форм частного поведения. На противоположном полюсе находится сфера законности, где индивид должен подчиняться четким нормам, гарантированным Государством, которые он не может преступать, не становясь преступником. Между этими двумя полюсами расположена обширная третья сфера, публичная и социальная, заполненная нормами и ценностями, не обладающими, однако, принудительным характером. В то время, когда законы формулируют требования и назначают наказания в этой сфере, все ограничивается советами или выражением неодобрения в рамках публичного обсуждения: здесь действуют моральные правила, императивы моды или духа времени, а также религиозные предписания (вот где нашлось место для прежней духовной власти).

Карта этих трех сфер варьируется в зависимости от страны и исторического момента, но необходимость их различения и установления границ между ними признается всеми. Для наших современников светскость состоит в том, чтобы каждый оставался хозяином у себя, не покушаясь на свободу других: Государство контролирует сферу законности, но не может навязывать свою волю гражданскому обществу; это последнее занимает публичную сферу, но его деятельность останавливается у границы, которая защищает свободу индивида. Более того, Государство обеспечивает свободу и защиту индивида от гражданского общества. Такое равновесие между сферами неустойчиво (как это показывает, например, дискуссия о праве на аборт), но необходимо для правильного функционирования социума; поддержание равновесия входит в обязанности Государства.

Необходимо вернуться к вопросу, уже затронутому выше: к открытию, сделанному Кондорсе во время

Французской революции. Речь идет о новой угрозе автономии индивида и, следовательно, светскости общества. Эта угроза состоит в том, что обладатели светской власти стремятся не к тому, чтобы подчинить себе существующую религию, как при цезаропапизме, но к тому, чтобы создать новый культ, имеющий своим предметом само Государство, его институты и его представителей. Если Кондорсе открыл эту тенденцию именно тогда, то произошло это потому, что ранее она не существовала: наличие официальной религии не позволяло светской власти претендовать на превращение во власть духовную. Именно вытеснение христианской Церкви сделало возможной эту новую религию. Те самые люди, которые ратовали за освобождение человека от религиозного гнета, превращаются в служителей культа, не менее подавляющего. С того момента, когда власть начинает указывать народу, во что ему верить, мы имеем дело с «чем-то вроде политической религии», которая ничуть не лучше той, что была раньше. Кондорсе добавляет: «Робеспьер — священник и останется только им»³². Мы встречаем здесь впервые выражение «политическая религия», весьма отличающееся от выражения «гражданская религия» Руссо, под которым он понимал признание принципов совместной жизни.

Специфическое содержание новой догмы не имеет в конечном счете особого значения. Речь может идти о гражданском морализме, как в мечтах некоторых революционеров о возрождении древней Спарты, или, напротив, о восхвалении меркантильного духа, о чистой погоне за прибылью, узаконивающей работоторговлю или порабощение других народов. Главное — это возникновение новой «полноты власти», поскольку светская власть присваивает себе право навязывать верования, которые ей подходят. Взяв под контроль школу, она превращает образование, призванное освобождать человека, в инструмент еще

более полного его подчинения; она представляет в качестве незыблемых догм или, хуже того, в качестве научных истин политические решения. Контролируя средства массовой информации, эта власть добивается того, что «граждане узнают только то, что может укрепить те мнения, которые стремятся им внушить»³³. Манипулируемые таким образом граждане, думая, будто действуют по собственной воле, выполняют программу, созданную для них власть имущими.

Кондорсе разворачивает перед своими читателями поистине катастрофический сценарий. Представьте себе, говорит он, что «группа дерзких лицемеров» захватила центральную власть и организовала местные пункты поддержки по всей стране. Они подчиняют себе главные источники информации и таким образом заставляют верить «народ, который из-за недостатка образования оказывается беззащитным перед призраками страха». Затем, чередуя соблазны и угрозы, власть «под маской свободы» устанавливает тиранию, которая по своей эффективности не уступает ни одной из тех, которые ей предшествовали³⁴.

Эта система будет обладать такой полнотой власти, какой не было у ее предшественников, ибо поле новой политической религии будет охватывать все земное существование людей. Традиционная религия стремилась контролировать сознание индивида либо сама, осуществляя светскую власть, либо передавая мирской власти задачу принуждения. А политическая религия сможет прямо и непосредственно контролировать и направлять всё. Следовательно, свобода, за которую выступает Кондорсе, это не только свобода совести, но — как скажет пятнадцать лет спустя Бенжамен Констан, внимательный читатель «Мемуаров» Кондорсе, — всякая свобода современных людей. Прежде человек не мыслил свободу в таких терминах, ему в голову не приходило, что индивид должен

быть защищен от своих собственных представителей. Территория новой религии намного превосходит территорию прежней; следовательно, возрастает также и территория индивида, которую он должен защищать.

Якобинский террор стал первым воплощением «политической религии». Но только сто тридцать лет спустя, в начале XX века, осуществились худшие предвидения Кондорсе. После окончания Первой мировой войны в Европе возникнет несколько политических режимов нового типа, полностью отвечающих пророческой картине: они будут называться коммунизмом, фашизмом, нацизмом. В эту эпоху формулировки Кондорсе, по всей вероятности, были уже забыты, но, начиная с 1920-х годов, внимательные наблюдатели отмечают характерные признаки того, что они, в свою очередь, тоже назовут политической религией. В кругу этих свидетелей, охватывающем как католических журналистов, итальянских и немецких, так и авторов глубоких исследований, таких как Эрих Фёгелин, или авторов блестящих статей, как Раймон Арон, особого упоминания заслуживает Вальдемар Гуриан, русский еврей, принявший католичество, который жил в Германии, а затем эмигрировал в Швейцарию и в Соединенные Штаты и который писал, начиная с 1920-х годов, сравнительные работы о европейских тоталитарных режимах.

Как и другие наблюдатели, Гуриан вскрывает парадокс, состоящий в том, что приходится называть «религией» такое учение, которое явно отличается от традиционных конфессий, а в случае коммунизма и яростно противостоит им. По этой причине он предлагает заимствовать у современного ему направления «евразийцев», русских эмигрантов, носителей антиевропейского духа, термин «идеократия», включающий в качестве подвидов и традиционные религии, и новые политические религии. Это различие, тем не менее, не мешает ему видеть в тотали-

тарных доктринах некоторые характерные черты религиозных культов, и, что особенно важно для нас, он отмечает, что эти доктрины требуют отказа от светскости, столь медленно завоеванной на протяжении предыдущих столетий. Новое наступление, как и предвидел Кондорсе, тем отличается как от теократии, так и от цезаропапизма, что обе предшествующие формы смещения духовного и светского все же сохраняли различие между двумя сферами и только требовали, чтобы одна из них подчинилась другой, тогда как новые политические религии устраняют различие и навязывают сакрализацию самой политической власти в форме Государства, Народа, Партии или же господствующего режима — фашизма, нацизма или коммунизма. Традиционная религия либо попросту устраняется и уничтожается (при коммунизме), либо подчиняется и маргинализируется (при фашизме и нацизме); в любом случае она уже не может быть главным посредником в передаче сакрального, теперь эта роль присвоена политической властью.

Если бы ей удалось избежать окончательного уничтожения, побежденная духовная власть еще могла бы осуществлять посредническую функцию, пусть и в скромных пределах. При тоталитаризме же не может быть ничего подобного, поскольку речь идет не о подчинении, а о замещении. Как отмечает Гуриан, «энергии и силы, которые раньше находили выход и выражение в религии и ограничивали власть прежнего деспотического владыки, становятся теперь движущими силами внутри новых деспотических режимов XX века. Тоталитарные идеологии вытесняют и замещают религию»³⁵. Мы можем добавить с уверенностью, которую нам дает прошедшее время, что тоталитарные режимы переходят от первой, «теократической» фазы, когда Партия контролирует Государство, к второй, «цезаропапистской», когда Партия находится на службе у Государства. Но в обоих случаях, как того и опа-

сался Кондорсе, этот новый тип слияния между светской властью и властью духовной радикальнее, чем когда-либо прежде, устраняет индивидуальную свободу, обеспечивавшуюся светскостью, устраняет ее именно в силу своего тоталитарного господства.

У секулярного общества всегда было много врагов. В эпоху Просвещения ими были представители институциональной Церкви, вдохновлявшиеся символической фразой Боссюэ: «Я имею право вас преследовать, потому что я прав, а вы ошибаетесь», которая устанавливает жесткую связь между духовным миром (где эвентуально существует правота и неправота) и миром светским (где могут быть применены гонения). Терпимость приличествует только по отношению к безразличным вещам, провозглашает Бональд сразу после Французской революции; во всем, что действительно имеет значение, необходимо подчиняться догматической истине. При тоталитарных режимах светскость также отвергается: общество целиком подчинено Государству.

В различных современных западных обществах существуют различные формы светскости, но сама светскость была поставлена под сомнение начиная с 1990-х годов в результате подъема исламизма. Распространение фундаменталистского течения мусульманской религии имело для многих стран два последствия, тесно связанных между собой: террористические акты, непосредственно не направленные против светскости, и подчиненное положение женщин, которое напрямую этот принцип затрагивает. Подчинение женщин свойственно не только исламу, оно распространено на обширной территории, включающей Средиземноморье и Средний Восток, где существует много религий. Тем не менее в Европе положение таково, что за неравноправие женщин выступают главным образом некоторые представители ислама. Опираясь на буквальное толкование священных текстов,

они оправдывают господство мужчин — отцов, братьев или мужей — над совершеннолетними женщинами и лишают их индивидуальных прав, которыми пользуются все другие женщины, гражданки той же страны. Опасность, о которой предупреждал Чезаре Беккариа, становится здесь реальностью.

Следствием такого толкования является возведение в культ девственности и супружеской верности, что равносильно лишению девушек права распоряжаться собственным телом; другое следствие — запрещение замужним женщинам работать и даже появляться вне дома и позволять смотреть на себя незнакомым мужчинам. И, что еще опаснее, женщин избивают за каждое нарушение этих правил, как того требуют, в соответствии с религиозными предписаниями, некоторые представители ортодоксального ислама. Можно вспомнить заявления Хани Рамадана, бывшего директора Исламского центра в Женеве, объяснявшего, что религиозный закон является на самом деле очень мягким: «Побивание камнями за супружескую измену может рассматриваться только в том случае, если есть четверо прямых свидетелей совершенного преступления»³⁶. А сколько других думают так же, хотя и не рискуют говорить об этом открыто?

Прозвучало немало голосов женщин-мусульманок, протестующих против такого положения вещей. Но именно семьи, а не имамы стремятся к подавлению женщин, и именно в священных текстах они находят обоснование для своих запретов. В результате оказывается ограниченной свобода женщин и в конечном счете всех членов данного общества. Являющаяся в настоящее время депутатом нидерландского парламента Айаан Хирси Али, атеистка, по происхождению сомалийка и по воспитанию мусульманка, также в течение многих лет борется в защиту женщин, подвергающихся побоям, насилию и увечьям во имя принципов, извлеченных из

ислама. Фильм «Подчинение», сценарий которого она написала, стал причиной убийства в 2004 году его режиссера Тео Ван Гога. Сама Хирси Али отказывается признать подчинение индивида предписаниям мусульман-фундаменталистов и требует подчинения всех граждан одним и тем же законам. Она утверждает, что «индивидуальная свобода и равенство между мужчиной и женщиной» — это не результат факультативного выбора, а «универсальные ценности», закрепленные законами страны³⁷. При либеральной демократии подчинять женщину мужчине и запрещать ей действовать по собственному разумению значит выходить за пределы допустимого.

Наряду с попытками отказа от светскости мы сталкиваемся также с ее искажениями в направлении упрощения и неправомерной систематизации. Так случается, когда секулярное общество становится синонимом общества, из которого изгоняется все сакральное. В традиционном обществе сакральное определяется религиозными догмами и может распространяться как на институты, так и на предметы. Французская революция попыталась объявить священной нацию; предполагалось, что любовь к отечеству должна была заменить любовь к Богу. Тоталитарные режимы стремились сакрализовать земные субституты божественного, такие как народ, партия или рабочий класс. Современные либеральные демократии не отменяют обязанностей граждан, но и не сакрализуют их. Они не мешают индивидам находить святое внутри их частной сферы: для одного это его работа, для другого — отпуск, для третьего — дети, для кого-то еще — религия... Но ни один институт, ни один предмет не является священным, всё подлежит критике. Во французском обществе даже события, которые оцениваются общественным мнением единодушно, такие как геноцид евреев или Соппротивление, не обладают в публичной сфере качеством сакральности: чтобы знание развивалось, оно не

должно встречать запретных зон, но при этом святое в индивидуальной жизни — это то, чего нельзя касаться.

Неверно, будто наши секулярные общества полностью лишены священного, только оно заключено не в догмах и не в реликвиях, а в правах человека. Священна определенная свобода индивида: он имеет право исповедовать (или не исповедовать) религию по своему выбору, критиковать институты, сам искать истину. Священна жизнь человека, поэтому Государства отказались от своего права посягать на нее посредством смертной казни. Священна физическая неприкосновенность человека, поэтому запрещены пытки, даже если их применение диктуется государственными интересами; запрещается обрезание у детей, не обладающих еще автономией волеизъявления.

Следовательно, в секулярном обществе священное присутствует и в личной, и в законодательной сферах. Что касается публичной сферы, то она не подчинена священному, но и не обречена пребывать в хаосе противоречивых мнений; она может регулироваться положениями, вытекающими из общего консенсуса. Кондорсе писал: «То, что в любую эпоху становится подлинным плодом познаний, возникает не из частного разума гениального человека, а общего разума просвещенных людей»³⁸. Не все мнения равноценны, не следует путать красноречивое высказывание с верной мыслью. К свету истины поднимаются не тогда, когда полагаются на озарение одного человека, а когда соединяют два условия: сначала отыскать «просвещенных людей», то есть хорошо информированных и способных мыслить индивидов, а затем направить их на достижение «общего разума», поставив в ситуацию аргументированного диалога. Возможно, однако, что в этом отношении идеал Просвещения все еще далеко впереди.

5. Истина

Чтобы яснее обозначить роль автономии, лучше исходить из различения между двумя подходами, а следовательно, и дискурсами: утверждением добра либо установлением истины. Мыслители Просвещения испытывали потребность в таком различии, чтобы избавить познание человека и мира от влияния религии. Именно поэтому Вольтер привлекает наше внимание к следующему факту: религий много (Вольтер говорит о «сектах»), а наука едина. В самом деле, никто ведь не слышал о сектах алгебраистов! Это легко наблюдаемое различие подводит нас к многим выводам, означая, в частности, что люди, обладающие властью, безразлично божественной или человеческой по происхождению, не должны оказывать никакого влияния на дискурс при установлении истины. Юм писал в 1742 году: «Хотя бы все человечество пришло к выводу, что Солнце движется, а Земля покоится, Солнце от этого не сдвинулось бы ни на дюйм и подобное умозаключение осталось бы навсегда ошибочным и ложным»³⁹. Истина не устанавливается путем голосования.

Именно Кондорсе в конце XVIII века исследовал все последствия такого посыла в своих размышлениях об образовании. Он приступил к этой теме за десять лет до того, как принялся за свои «Мемуары», отстаивая религиозную терпимость и в особенности право протестантов вести обучение на тех же правах, что и преподаватели-католики. На чем он основывал свое требование? На том,

что религиозность учителя не имеет значения, коль скоро предмет обучения относится не к области веры, а к области науки. «Насколько достойно уважения возведение в церковный сан только людей безупречно правоверных, настолько же нелепо требовать религиозной ортодоксии от преподавателя физики или анатомии»⁴⁰. Если речь идет об объяснении теорий Ньютона, какое имеет значение, является ли преподаватель католиком или протестантом! Но если мы соглашаемся по этому пункту, то из этого вытекает заключение о существовании четкой границы между двумя категориями предметов преподавания. С одной стороны, область религий, или, еще шире, область воззрений и ценностей, целиком зависящих от веры или воли индивида, а с другой — предметы познания и деятельность, конечной целью которых является уже не добро, а истина. Преподавание того или другого относится к весьма различным видам деятельности.

В 1791 году, когда он писал свои «Мемуары», Кондорсе нашел два определения для этих форм обучения или образования: он противопоставляет *публичное просвещение* и *национальное воспитание* и выступает в защиту первого, единственно, по его мнению, относящегося к компетенции республиканских властей. Что же касается воспитания, то оно «охватывает все воззрения, политические, моральные или религиозные»; *национальное* воспитание должно прививать всем ученикам единый дух патриотизма. Просвещение, напротив, не занимается тем, чтобы «освящать установившиеся мнения», «вызывать восхищение людей уже готовым законодательством», а учит их «подвергать свободному рассмотрению» собственные убеждения, обсуждать и, в случае необходимости, исправлять их. Воспитание распространяет ценности, продвигает то, что считается полезным; просвещение предлагает «истины, основанные на фактах и расчетах», оно открывает путь к объективной информации и дает инструмен-

ты, позволяющие людям правильно распоряжаться своим разумом, дабы «они сами могли принимать решения»⁴¹. Целью является автономия индивида, его способность критически оценивать существующие нормы, чтобы ориентироваться на правила поведения или законы, дающие ему средства и умение использовать свои интеллектуальные способности и знания о мире. Именно в этом состоит переход от детства к зрелому возрасту. Борьба за свободу индивида требует признания различия между фактом и интерпретацией, наукой и мнением, истиной и идеологией. Только обращение к первым терминам этих противоположений исключает всякий произвол, а следовательно, и всякое вмешательство власти и сообщает борьбе шанс на победу.

Рассуждение Кондорсе предполагает признание нами главной дихотомии — между областью воли, перспективной которой является благо, и областью познания, ориентированной на истину. Первая наилучшим образом реализуется в политической деятельности, вторая — в науке. Та и другая следуют разной логике, и Кондорсе даже пишет: «Вообще любая власть, какова бы ни была ее природа, в чьих бы руках она ни находилась, как бы ни передавалась, по природе своей враждебна просвещению»⁴². Причина этого конфликта кажется ему простой: чем образованнее индивиды, тем более они способны принимать самостоятельные решения и тем менее склонны слепо повиноваться власти. «Истина, таким образом, является одновременно врагом как власти, так и тех, кто властью обладает». Однако не все власти одинаковы. Хорошо то правительство, которое, заботясь о благополучии подданных больше, чем о собственном торжестве, способствует развитию знаний, а значит, и публичному просвещению, и тем самым помогает своим подданным обрести автономию, облегчая им путь к истине. Такое правительство занимает парадоксальную позицию, пре-

доставляя гражданам если не розги, которыми его же будут сечь, то по меньшей мере средства для эмансипации от власти. В этом смысле его можно сравнить с родителями, которые стараются предоставить самостоятельность своим детям, зная, что сами они в этом случае рискуют оказаться ненужными в качестве родителей и что дети отдалятся от них.

Мудрое правительство не противится развитию и распространению знаний. Но этим его роль и ограничивается; оно ни в коем случае не должно слишком усердствовать и стремиться способствовать продвижению истины, ибо она не подвластна воле. Публичная власть не должна навязывать свои решения, выдавая их за истины. «Ее долг — всей силой истины вооружать людей против заблуждения, которое всегда является общественным злом; но власть не имеет права решать, в чем состоит истина, а в чем заблуждение»⁴³. Она должна создавать материальные условия для развития знаний, но не навязывать их. Не дело народа высказываться о том, что истинно, а что ложно; не дело парламента обсуждать историческое значение фактов прошлого; не дело правительства решать, что нужно преподавать в школе. Коллективная воля, или суверенность народа, сталкивается с ограничением в виде истины, над которой она не имеет власти; эта независимость истины защищает в то же время автономию индивида, который перед лицом власти может апеллировать к истине. Истина выше законов. Соответственно, законы страны не вытекают из установленной истины: они выражают общественную волю и всегда подвержены изменениям. Поиски истины не зависят от общественного решения, и наоборот. Современные государства следовали этому принципу, отделяя законодательную область, зависящую только от воли народа, от нормоустанавливающей области, где действуют другие факторы.

Правильному ходу политической жизни, так же как и автономии граждан, угрожают две противоположные симметричные опасности: морализм и сциентизм. Морализм воцаряется тогда, когда представление о добре доминирует над сферой истинного и под воздействием воли становится возможным манипулировать фактами. Сциентизм одерживает верх, когда кажется, будто ценности определяются знанием, а политические решения выдаются за научные выводы. Кондорсе настойчиво предостерегает против соблазна морализма. Встревоженный энтузиазмом революционеров, видевших в современной им Франции новую Спарту, он отстаивает независимость науки и стремления к просвещению. Террор, при котором требование добродетели не оставляет места для независимой истины, есть крайняя форма морализма, и он сломит сопротивление Кондорсе, который падет под его ударами. С другой стороны, сам Кондорсе не всегда свободен от сциентистских иллюзий: он надеялся, что прогресс знания сам по себе приведет к лучшему политическому строю и счастью людей.

Сциентизм, философское и политическое учение, возникшее в новое время, исходит из предпосылки, что мир в целом познаваем и, следовательно, может быть изменен в соответствии с нашими целями, которые, в свою очередь, выводятся из познания мира; таким образом, благо вытекает из истинного. Просветители уже испытывали соблазн сциентизма. Он проявляется, например, в моральном учении Дидро, который хотел бы, чтобы законы «природы» были тем единственным, чему повиновалось бы наше поведение. «Гражданский закон должен быть не чем иным, как выражением закона природы. ...То, что делает человека тем, что он есть... должно служить основанием морали, которая ему подобает»⁴⁴. А что лучше, чем наука, способно помочь нам познать природу? Из того, что есть, мы можем автоматически вывести то,

что должно быть. Несколько лет спустя Сад воспользуется этим рассуждением, чтобы обосновать свое искажение духа Просвещения. «Поскольку разрушение является одним из главных законов природы, никакое разрушение не может быть преступлением». «Пусть у вас не будет иной помехи, кроме ваших склонностей, иного закона, кроме ваших желаний, иной морали, кроме морали природы»⁴⁵. Дидро и Сад рассуждают так, словно человек живет один и его действия никак не отражаются на других; это позволяет им считать излишним любой гражданский или моральный закон.

Такое же умозаключение применяется и к политическому порядку. По Гольбаху, человек несчастен потому, что не знает природы: отсюда можно заключить, что знания было бы достаточно для счастья, что достаточно знать, чтобы жить хорошо. Кондорсе, со своей стороны, утверждает: «Познать истину, чтобы привести социальный порядок в соответствие с ней, таков единственный источник общественного счастья»⁴⁶. Увлеченный мыслью о превосходстве истины над добром, Кондорсе видит в истинном «единственный источник» блага. Ему представляется, что, поскольку воздействие на общество не содержит никакого набора ценностей и целей, их призвано произвести знание.

Однако зарождавшийся в то время сциентизм встречал сопротивление со стороны других представителей духа Просвещения. Мы уже видели, что для Монтескье тщетно всякое стремление полностью подчинить себе мир по причине как его крайней сложности, так и особого характера одного из его обитателей — человека, поведение которого никогда невозможно полностью предвидеть, ибо оно ускользает от всякого детерминизма; человек, по формулировке Руссо, всегда способен «соглашаться или противиться». Рассеять иллюзию о прямой связи между накоплением знаний и моральным совершенствовани-

ем — таков был исходный пункт размышлений Руссо, противостоявшего многим из своих современников — энциклопедистов и «философов». Чтобы сделать человечество лучше, не уставал повторять Руссо, недостаточно «распространять просвещение». «Мы можем быть людьми, не будучи учеными»⁴⁷. Некоторые формы сциентизма, серьезно скомпрометированные тоталитарными авантюрами XX века, сегодня отвергаются всеми: никто уже не проповедует уничтожение низших рас или реакционных классов. Это не значит, будто современные демократии свободны от всех признаков сциентизма, который просто принимает иные формы. Таков, например, соблазн доверять выработку моральных норм или политических задач «экспертам», как будто определение блага относится к области знания. Или же «социобиологический» проект растворить знание о человеке в науках о природе и основывать мораль и политику на законах физики и биологии. Спрашивается, почему считается, что биологи более всего подходят для того, чтобы заседать в различных комитетах по этике, созданных в разных западных странах? В самом деле, эти комитеты обычно включают ученых и священников, как будто кроме этих двух категорий не существует никаких политических и моральных авторитетов.

Подобные установки предполагают единую концепцию социального пространства, согласно которой достаточно иметь хорошую информацию, чтобы принимать правильные решения. Однако информация сама по себе далеко не однородна, и чисто количественный подход не является удовлетворительным: бесконечно увеличивая объем информации, мы не только не становимся добродетельнее (об этом уже писал Руссо), мы даже не становимся более учеными. Головокружительное возрастание средств накопления и передачи информации обнаружило новую опасность: слишком большое количество информации убивает информацию. Достаточно поста-

вить какой-либо вопрос в Интернете, чтобы тотчас же получить сто тысяч ответов; как узнать, какой из них более глубокий и заслуживает наибольшего доверия? Надо ли предпочесть энциклопедию, свободно составленную ее пользователями («Википедия»), энциклопедии, составленной учеными? — Только если мы сотрем границу между «хотеть» и «знать».

Более того, знание не обязательно идет по пути науки: чтобы проникнуть в тайны человеческого поведения, чтение выдающегося романа может оказаться более поучительным, чем социологическое исследование. Некоторые мыслители Просвещения уже понимали это. Так, Вико утверждал, что познание некоторых предметов посредством мифа и поэзии происходит успешнее, нежели с помощью абстрактного разума. Многообразие путей познания, качества информации, социальных процессов подрывает позиции сциентизма.

Морализм, подчиняющий поиск истины во имя добра, гораздо старше Просвещения и прямо противоречит его духу, и все же он пережил Просвещение. Таковую стойкость морализма можно проиллюстрировать спором, постоянно возникающим во французском обществе на протяжении последних пятнадцати лет: как писать историю XX века? Последний эпизод этого спора относится к 2005 году. Группа депутатов Национального собрания внесла тогда проект закона об интерпретации французской колониальной политики и в особенности оккупации Алжира. Одна из статей нового закона гласит: «Школьные программы признают, в частности, позитивную роль французского присутствия на заморских территориях, особенно в Северной Африке». Закон был проголосован 23 февраля 2005 года и вновь подтвержден большинством депутатов 29 ноября того же года. Интерпретация прошлого была, таким образом, поставлена на голосование и приобрела силу закона; тот, кто станет выступать против,

может быть осужден. Подобно тому как Церковь в XVII веке запрещала Галилею свободно искать истину, французские депутаты в XXI веке предписывают историкам и тем, кто пользуется их исследованиями — учителям и ученикам, содержание их исследований. Предостережения Юма забыты; истина поставлена в зависимость от голосования.

Можно было бы заметить в отношении текста закона, что возмутительно указывать только на «позитивную роль» колонизации, стыдливо названной «французским присутствием на заморских территориях». Захват чужой страны под лживыми предложениями, удержание ее населения силой закона в подчиненном положении в нарушение республиканских принципов, верность которым в это же самое время провозглашает метрополия, подавление стремления к независимости с помощью массовых убийств и пыток — таковы факты, давным-давно установленные, в которых, если только не становиться на этноцентрическую и националистическую позицию, трудно увидеть что-либо позитивное. Еще более достойно сожаления, что полвека спустя после окончания эры колониализма сложность истории сводится к чисто моральным определениям «позитивный» или «негативный», навязывающим «оптимистическое» или «пессимистическое» видение. Такое манихейское упрощение противоречит жизненному опыту миллионов людей на протяжении более чем столетия. Изучение истории никогда не сможет абстрагироваться от ценностей, пронизывающих человеческое существование, но оно не сводится к подобным лапидарным ярлыкам. Чтобы продвигаться в понимании истории, накапливать все больше фактов и давать им все более проницательное истолкование, ученый не должен заранее решать, к каким «моральным выводам» он придет. В истории содержится мало страниц, которые были бы написаны только черными и белыми красками.

Всякого, кому дорог дух Просвещения, особенно тревожит тот факт, что парламент затевает голосование относительно интерпретации истории, будто политического большинства достаточно, чтобы объявить какое-либо утверждение истинным; словно голосование, вместо того чтобы защитить какое-либо утверждение, не делает его более уязвимым (ведь другое большинство сможет его отвергнуть). Перед наукой школы исчезают, говорит Вольтер; перед истиной партии замолкают, так как вовсе не представители народа лучше всего вооружены для того, чтобы искать истину: истина не есть предмет волеизъявления. Разве избрание человека депутатом делает его более компетентным в вопросах истории? Разве дело парламента давать интерпретацию событиям прошлого, тем более фактам, это событие составляющим? То, что такие вопросы возникают, показывает, сколь скандальным и анахроничным является голосование этого закона.

Однако надо признать, что для французских депутатов это не первый опыт такого рода. За несколько лет до этого они решили, что Турция действительно виновна в геноциде армян и что рабство было преступлением против человечности. А еще на несколько лет раньше они проголосовали закон, кажется, первый подобного толка, предусматривающий уголовное наказание за отрицание геноцида евреев во время Второй мировой войны. События, о которых здесь идет речь, вызывают меньше разногласий, чем колонизация стран Магриба, но в принципе вопрос остается тем же самым и суть дела не исчезает. Политическая власть не имеет права решать, где находится истина, говорит Кондорсе; во французском парламенте, кажется, забыли об этом основополагающем принципе. Вырвать какое-либо положение из области поиска истины, включить его в некий катехизис и снабдить уголовной статьей означает не укрепить его, а ослабить.

Истина не может диктовать, что есть благо, но не может и быть подчинена ему. Сциентизм и морализм оба чужды истинному духу Просвещения. Однако существует и третья опасность: она состоит в том, что само понятие истины рассматривается как неуместное. В работе, посвященной роману «1984», Лешек Колаковский хвалит Оруэлла за то, что писатель показал, какое значение при тоталитарных режимах приобретает сомнение в истине. Дело не в том, что политики там при случае прибегают к лжи — они поступают так повсюду, а в том, что само различие между истиной и ложью, правдой и вымыслом становится лишним с точки зрения чисто прагматических требований выгоды и принятых норм. Поэтому при таких режимах наука беззащитна перед наступлением идеологии, а понятие объективности информации теряет смысл. История переписывается в соответствии с требованиями момента, но и открытия биологии или физики могут подвергнуться отрицанию, если их сочтут неуместными. «Вот в чем состоит великий когнитивный триумф тоталитаризма: его нельзя обвинить во лжи, так как ему удалось упразднить саму идею истины», — заключает Колаковский⁴⁸. На этот раз властители окончательно разделяются с докучной истиной.

Можно было бы подумать, что такая опасность угрожает только тоталитарным странам, а не демократиям. Однако о хрупкости истины свидетельствуют и многие недавние эпизоды общественной жизни Соединенных Штатов.

Первый факт такого рода — решение преподавать в некоторых школах теорию эволюции, основанную на работах Дарвина, и библейский миф о сотворении мира (или, как говорят теперь, «разумный замысел») в качестве двух «гипотез», равно достойных уважения. В стране, где, как показывают опросы, 73% жителей верят в жизнь после смерти, а 39% — в то, что Библия была продиктова-

на непосредственно Богом и должна пониматься буквально⁴⁹, нет ничего удивительного в том, что многие предпочитают библейскую версию версии биологической. Однако каждый делает выбор сам, и его мнение имеет силу только внутри его личной сферы, что соответствует духу и букве американской конституции. Решение же относительно школьных программ, напротив, затрагивает местное сообщество, а оно отказывается видеть качественную разницу между научным дискурсом и дискурсом вымысла, между *logos* и *mythos*. Правда, авторы этого решения проявляют осторожность и не делают всех выводов, которые напрашиваются: так, они не покушаются на медицинскую помощь больным, хотя она основывается на той самой биологии, которая ставит под вопрос креационистскую «теорию».

Второй пример изменения в статусе истины, казалось бы, не имеющий никакого отношения к первому, взят из недавних политических событий: оправдание войны в Ираке наличием оружия массового поражения, которым якобы обладала эта страна. Как известно, такого оружия там не оказалось, но проблема не в этом: оно могло бы там быть. Однако многие элементы этого эпизода внушают сомнения. Стало известно, что государственные деятели сделали все, чтобы убедить американское население в наличии такого оружия, в том числе предъявляя такие доказательства, о ненадежности которых им было известно, и стремясь скомпрометировать тех людей, которые выдвигали противоположные доказательства. Иначе говоря, эти государственные деятели знали, что их утверждения были неправдой, и тем не менее выдавали их за истину, потому что бесспорно верили, что такая информация будет полезна их стране. Это пренебрежение истиной все же было подтверждено одним из тех, кто за это ответствен, Полом Вулфовицем, по признанию которого аргумент о наличии оружия массового поражения был выбран

потому, что именно он легче всего мог обеспечить поддержку со стороны наибольшего числа людей. Вопрос о правдоподобности этого аргумента у Вулфовица просто не возникал как несущественный — так же поступали раньше идеологи тоталитаризма.

Обычная официальная ложь какого-нибудь политика, утверждающего, что он не обманывает жену, это симуляция уважения к истине, поскольку делается все, чтобы сохранить ее видимость. Совсем иначе обстоит дело в предыдущем случае, где речь идет о безразличии к достоверности информации. Этот пример внушает тем большую тревогу, что он не единичен. Другие заявления точно так же свидетельствуют об изменении статуса истины. Достаточно вспомнить утверждение, будто лагерь для заключенных в Гуантанамо не противоречит международным соглашениям о военнопленных, или другое утверждение — будто Ирак каждый день делает большой шаг к миру и демократии. Или вот еще факт, взятый из совершенно другой области: недавно стало известно, что американская федеральная администрация намеренно изменила данные некоторых научных докладов относительно глобального потепления планеты, так как их выводы не соответствовали желанию администрации отвергнуть «Киотский протокол». Но ведь если затрагивается статус истины, это значит, что мы уже не живем при либеральной демократии. Как же объяснить подобные покушения на ее основы? Подобные высказывания, не имеющие ничего общего с правдой, стали приемлемыми потому, что были сделаны в ситуации кризиса, когда требовался национальный консенсус, и поэтому можно было не обращать внимания на критику со стороны тех, чьей профессией является достоверная информация, то есть журналистов. Кризис наступил после 11 сентября 2001 года. Подъема патриотического духа и пробуждения «призраков страха», выражаясь словами Кондорсе, оказалось

достаточно, чтобы оттеснить заботу об истине, которая, однако же, необходима для создания демократического пространства.

Не только в Соединенных Штатах правительства предпочитают победу истине, тем не менее есть основания избрать именно этот пример. Дело в том, что Соединенные Штаты представляют собой сейчас, в начале XXI века, державу, превосходящую своей военной и политической мощью все остальные государства. Большая власть порождает большие опасности, ибо она дает тому, кто ею обладает, чувство, что он всегда прав и может не считаться с мнениями других. Чтобы не сорваться в пропасть, в которую может увлечь головокружение от могущества, и не увлечь туда за собой весь мир, даже самая могущественная страна должна понять, что нельзя играть с истиной.

6. Человечность

Одной только автономии недостаточно для описания того, как Просвещение представляло себе идеал человеческого поведения. Конечно, лучше руководствоваться собственной волей, чем подчиняться правилам, навязанным извне, но — для чего? чтобы идти куда? Не все воли и не все поступки равноценны. Однако уже невозможно взывать к небу, чтобы решить, какие из них хорошие, а какие плохие, надо придерживаться земных реалий. Вместо далекой цели, Бога, мы должны обращаться к целям более близким. А они заключаются, согласно духу Просвещения, в самом человечестве. Благом является то, что служит возрастанию благоденствия людей.

Подобное утверждение является скорее видоизменением христианского учения, чем его отменой. Действительно, христианское учение провозгласило равноценность двух видов любви — любви к Богу и любви к ближнему. Апостол Павел многократно возглашал, что «тот, кто любит ближнего, исполнил Закон». Однако мыслители Просвещения попросту удовлетворились одним членом этого уравнения. «Достаточно, чтобы люди придерживались христианской любви; что происходит с христианской религией, не так важно», — пишет Лессинг в 1777 году. Отменяются доктринальные и институциональные рамки, но не заключенное в них содержание. Такого же деистского духа придерживается Франклин, утверждая десять лет спустя: «Самый угодный Богу культ — это при-

носить благо людям». Любовь к человеческим существам больше не нуждается в божественном оправдании; говоря об акте гостеприимства, Франклин поясняет: «*Не из любви ко Христу я предлагаю вам мой дом, а из любви к вам*»⁵⁰.

Тем самым человек становится горизонтом наших деяний, фокальным центром, к которому все сходится. Когда Дидро задается вопросом, какой объединяющий принцип должен быть положен в основу его «Энциклопедии», он видит его только в одном: в человеке. Тот же принцип положен в основу постижения и объяснения в «Энциклопедии» окружающего мира. «Почему не представить человека в нашем труде соответственно тому месту, какое он занимает во вселенной? Почему не сделать его центром всего?»⁵¹. Это и право и долг сочинителей труда: человек становится его средоточием потому, что он является центром мира, или скорее — тем, что придает миру смысл. Тем самым его существование перестает быть просто средством для достижения более высокой цели — спасения его души или пришествия града Божьего; цель человека должна быть найдена в нем самом. Устами своей героини Юлии Руссо выдвигает принцип: «Человек — слишком благородное существо, чтобы служить просто средством для других»⁵². Это новое понимание места человека, противопоставляющее его в качестве абсолюта *вещам*, которые относительно, приведет Канта к его знаменитой формулировке принципа гуманистической морали: «Поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого так же, как к цели, и никогда не относился бы к нему только как к средству»⁵³.

Слово, обозначающее благоденствие человека на Земле, — *счастье*. Стремление к нему становится законным и заменяет стремление к спасению. «О счастье! Цель и назначение нашего существования!» — восклицает Александр Поп в своем «Опыте о человеке»

(1734)⁵⁴. В работах европейских писателей этой эпохи, при всем многообразии жанров, стран и убеждений авторов, поражает то, что они показывают естественный мир, в котором человеческие существа сталкиваются с враждебными, но исключительно человеческими силами и стремятся достичь расцвета в пределах земного существования. Лучший гражданин — это тот, кто «способствует мировому счастью», заявляет Вольтер⁵⁵. В философских трактатах, романах, поэмах, театральных пьесах рассказывается о трудностях именно человеческого мира. На полотнах художников изображаются прелести жизни на природе, утечи частной жизни, блаженство сельского существования, удовольствия и радости людей.

Где искать ключи от счастья? Большинство философов и писателей не довольствуются призывами к социальным реформам, но подчеркивают значение индивидуального опыта. И здесь на первом месте оказываются привязанности, соединяющие человека с теми, кто его окружает. «Заставьте исчезнуть любовь и дружбу, — пишет Юм, — что же тогда останется в мире, ради чего стоило бы его принимать?»⁵⁶. Славная жизнь — это жизнь, наполненная любовью. Значение имеет не количество: Юм представляет себе царя Соломона в окружении его семисот жен и трехсот наложниц как глубоко несчастное существо; одна жена или одна возлюбленная, несколько избранных друзей гораздо лучше позволили бы ему осуществить в жизни свою человечность во всей ее полноте. Его точку зрения разделяет Руссо: «Я не думаю, что человек, который ничего не любит, мог бы быть счастливым». Счастье, таким образом, доступно каждому, достаточно любить и быть любимым; но по этой же причине оно хрупко. Привязанность других нам необходима, чтобы жить, но ничто не гарантирует нам ее постоянства. Чем больше человек окружен любовью, тем он уязвимее. «Чем больше у него привязанностей, тем больше страданий»⁵⁷. Такова

природа человеческого счастья, и нет средств, чтобы его гарантировать.

В конце XVIII века возникла потребность объявить счастье целью не только индивидуального существования, но также целью правительства и Государства. В Соединенных Штатах «стремление к счастью» будет внесено в Декларацию независимости; во Франции Лавуазье, выдающийся химик и политический деятель, утверждает в одной памятной записке от 1787 года: «Истинная цель какого-либо правительства должна состоять в увеличении совокупности наслаждений, счастья и благоденствия всех индивидов». Два года спустя он обратился с этими словами к Генеральным штатам: «Цель любого социального института состоит в том, чтобы сделать возможно более счастливыми тех, кто живет по его законам. Счастье не должно быть уделом малого числа людей, оно принадлежит всем»⁵⁸. Революция, жертвой которой станет Лавуазье, покажет, что вряд ли стоит вверять заботам правительства целиком существование человека. Однако сохраняется принцип, согласно которому социальные институты страны должны служить людям, живущим в этой стране.

С тех пор ситуация снова изменилась. Тоталитарные режимы XX века убедительно продемонстрировали, как опасно доверять Государству попечение об индивидуальном счастье. Утверждение демократий привело, однако, к удивительному результату: именно в той мере, в какой этот политический режим не претендует на воплощение высшего блага, люди перестают связывать свои надежды на земное счастье и самореализацию с политической структурой, какой бы она ни была. Именно потому, что она победила, демократия перестала возбуждать пристрастие к себе. Индивидуальная автономия вышла из этих испытаний окрепшей, и отныне от Государства требуется только, чтобы оно устраняло препятствия на пути к личному счастью, но не занималось его обеспечением.

Государство уже не является носителем надежды, оно всего лишь поставщик услуг. Не обладая едиными религиозными рамками, перестав верить в то, что революция установит всеобщее счастье, люди вовсе не отказались от стремления к лучшей и более наполненной смыслом жизни, но теперь они полагаются на индивидуальный выбор пути к ней.

Это ниспровержение взгляда на конечную цель наших действий, этот переход от божественного к человеческому по своей радикальности может сравниться только с переворотом Коперника, поставившего Солнце на место Земли, — с той, однако, разницей, что здесь человек приближается к центру, а не удаляется от него. Как и следовало ожидать, такой переворот вызвал решительное отторжение со стороны защитников ранее существовавшей иерархии, — от традиционалиста Бональда до папы Иоанна-Павла II. Они опасаются, что без опоры на Бога, стоящего в центре всего, общество рискует рухнуть: если Бог умер, то все позволено. Чтобы царил порядок, права Бога должны заменить права человека. Тоталитарная идеология, в свою очередь, также отторгает гуманизм Просвещения: для нее цель общества состоит не в «счастье каждого индивида», а в абстракции: возрожденный народ, коммунистическое Государство, лучезарное будущее.

Искажения гуманистического духа Просвещения принимают еще более разнообразные формы. Они возникают уже начиная с XVIII века; и снова именно от де Сада исходят самые крайние формулировки. На основании принципа, что человек является законной целью своей деятельности, де Сад осуществляет двойную редукцию: сначала счастье сводится главным образом к сексуальному удовольствию, затем человечество к изолированному индивиду, к желающему субъекту. «Нет предела твоим удовольствиям, кроме предела твоих сил и твоих жела-

ний»⁵⁹. Ничто, таким образом, не ограничивает автономию индивида, который стремится только к интенсивности опыта в момент, когда этот опыт производится: мир суживается до «здесь» и «сейчас». В менее гиперболической форме эти рассуждения разделяют многие либертарианцы той эпохи. Руссо решительно им противостоит, прежде всего потому, что он не может себе представить, чтобы общество могло обходиться без регулирования действующих сил и устремлений своих членов: «Укажи мне, от совершения какого преступления удержится тот, для которого нет иных законов, кроме велений сердца, и кто не умеет сопротивляться ничему из того, чего он желает?». А главное, Руссо знает, что самоудовлетворение индивида — это обман. «Каждый должен сознавать, что его счастье вовсе не в нем, а во всем, что его окружает»⁶⁰. Недостаток сенсуалистических и эгоцентрических учений состоит не в том, что они аморальны, а в том, что они ошибочны. Действительно, часто создается впечатление, что западные общества похожи на карикатурные изображения, создаваемые их религиозными противниками на Западе и на Востоке: на их взгляд, люди озабочены исключительно стремлением к материальному успеху, к деньгам и удовольствиям, которые можно на них купить. Но чтобы осуждать такой образ действий, совсем не обязательно взывать к Богу: достаточно вспомнить, насколько в действительности многообразны человеческие потребности.

Дух Просвещения состоит в данном случае в том, чтобы сократить дистанцию между действием и целью: она спускается с неба на Землю и воплощается в человечестве, а не в Боге, а само действие является людским и земным. Извращение этой идеи ведет к отрицанию не только божественной цели, но и целеполагания вообще, каким бы оно ни было, и дело сводится к движению ради движения, к силе ради силы, к воле ради воли. Наше

время стало во многих отношениях временем забвения целей и сакрализации средств. Самый яркий пример произошедшего сдвига мы находим в развитии науки. Научная работа получает поддержку и финансирование не потому, что она служит, прямо или косвенно, собственно человеческим целям — стремлению к счастью, эмансипации или миру, а потому, что она доказывает виртуозность ученого. Как будто если что-то оказывается возможным осуществить, то это обязательно должно стать реальностью. В противном случае, зачем лететь на Марс? Экономика функционирует по тому же принципу: развитие ради развития, рост ради роста. Должна ли политическая власть довольствоваться поддержанием такой стратегии? На протяжении нескольких последних десятилетий она дает весьма сомнительные результаты в странах третьего мира; и вот уже несколько лет ее отрицательные последствия ощущаются также и в индустриальных странах Запада. Нужно ли соглашаться с торжеством финансового капитализма, с такими его последствиями, как глобализация и делокализация национальных ресурсов, потому, что это в наших интересах, или потому, что таков нынешний вектор процесса, опьяневшего от самого себя?

Подобное исчезновение всякого целеполагания, по видимому, иногда подрывает политическую жизнь либеральных демократий, так что возникает вопрос: избирают мужчины и женщины политическую карьеру, чтобы поставить власть на службу определенным идеалам, или же ради самой власти и ее сохранения на возможно более длительный срок? Конечно, это старая дилемма, но в наших странах она приобретает особую остроту. Примером может служить недавний эпизод французской политической жизни, связанный с референдумом 29 мая 2005 года о Европейской конституции. Позиции, занятые руководителями обоих лагерей — тех, кто «за», и тех, кто

«против», в действительности не были самоочевидными. Вызывает удивление само решение о проведении референдума, принятое главой французского государства. Жак Ширак прекрасно знал, что его партия проиграла два предыдущих референдума и что, следовательно, существовал большой риск нового поражения. Он знал также, что при голосовании в парламенте — а это был вполне приемлемый путь для утверждения текста Европейской конституции — ему обеспечен успех, поскольку все партии, представленные там, были «за», что давало в совокупности 90% голосов. Тем не менее французский президент предпочел пойти на риск поражения. Почему? Все говорит о том, что его решение было продиктовано чисто тактическими соображениями: ставя вопрос на референдум, он получал возможность расколоть и, следовательно, ослабить левый электорат на следующих президентских выборах 2007 года. Европейская конституция, искренним сторонником которой был, по всей вероятности, президент Ширак, была принесена им в жертву собственным амбициям, ради того чтобы власть еще семь лет находилась в его руках или в руках его сторонников.

Подобным же образом с противоположной стороны действовал Лоран Фабиус, член Социалистической партии, не согласный с ее руководством, единственный крупный политический деятель, ведший кампанию *против* Европейской конституции. Ранее известный своей проевропейской позицией, он вызвал удивление, пустившись в кампанию *против*. При этом создалось впечатление, что и он тоже не отводил взгляда от президентских выборов 2007 года, и его главной целью было утвердиться в качестве неоспоримого единого кандидата всех левых сил. Для этого ему нужно было добиться широкой поддержки тех, кто стоял левее его собственной партии. Хотя сам он, вероятно, был сторонником европейского строительства, он решил поддержать голосование *против* Европейской

конституции. И Ширак, и Фабиус действовали, скорее всего, с целью завоевания власти, а не для того, чтобы поставить эту власть на службу более высокой идее.

Постепенное смещение центра тяжести с цели на средства ее достижения, иначе говоря, превращение средства в цель, обозначилось уже в XVIII веке, но в то время оно странным образом ограничилось областью искусства, главным образом живописи. Действительно, выражая мысль посредством своих способов отображения мира, живопись всегда на целое столетие и более опережала мысль, выражавшуюся в словесных дискурсах. Интерес к анализу индивида именно по причине его неповторимости, независимо от присущих ему качеств, утверждается в XVI веке у Монтеня и его современников, в то время как в живописи он проявил себя уже в XV веке в портретах и автопортретах фламандской, а затем итальянской школ. Официальный дискурс в протестантских странах XVII века восхваляет домашние добродетели как способ исполнения божественных заповедей; а картины голландских художников того же времени отражают возвышенность человеческого начала вне всякой связи с высшей реальностью: они возвышают жест матери, склонившейся над ребенком, беспокойство в ее глазах, когда он болен.

В XVIII веке восприятие живописи меняется: в ней видят уже не хвалу Богу и даже не хвалу человеку, а искусство. Фрески Микеланджело в Сикстинской капелле, хотя их создание вдохновлялось религиозным чувством, воспринимаются английским художником Рейнольдсом как торжество «идеи высокого достоинства искусства»; отныне цель искусства — воплощать красоту, а не добродетель. Созерцая те же фрески, Гете оставляет без внимания их идейное послание и отмечает только совершенство мастера: «Надо видеть Сикстинскую капеллу, чтобы составить себе конкретное представление о мощи человека»⁶¹. Сами художники пишут картины, предназначение

которых, по-видимому, состоит прежде всего в том, чтобы передать скрытую идентичность изображаемого, иначе говоря, в том, чтобы сотворить красоту. Об этом свидетельствуют мечтатели Ватто, натюрморты Шардена, пейзажи Гейнсборо или воображаемые портреты Фрагонара.

Художники, как и их зрители, сосредоточиваются на свойстве живописи, которое было присуще ей всегда, но которое оставалось втуне на протяжении предшествующих веков, а именно на самом искусстве письма. Это открытие иногда приводит к тому, что называют «искусством ради искусства». Но как бы ни обстояло дело с художественным развитием, политика и экономика не обязаны следовать тем же требованиям: можно восхищаться стилем того или иного политика или предпринимателя, но судить того и другого, тем не менее, следует по результатам его деятельности. Искусство, осознавшее свои законы, не противоречит духу Просвещения. Но когда наука или политика позволяют зачахнуть человеческому измерению своих действий, они ставят под угрозу этот дух и ту пользу, которых мы от них ожидаем.

7. Универсальность

Свобода всяких действий ограничивается их непременно человеческой направленностью, но также осознанием того факта, что все люди принадлежат к одному роду и, следовательно, обладают правом на равное достоинство. Это право приобретает разный смысл в зависимости от того, имеются в виду граждане какой-либо одной страны или обитатели всего земного шара.

Когда Руссо обращает взгляд на окружающее его общество, он не находит в нем ни равенства перед законом, ни фактического равенства. Именно это побудило его написать первое свое обобщающее размышление об условиях человеческого существования — «Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми», которое кончается такой суровой констатацией: «Явно противоречит естественному закону... чтобы горстка людей утопала в излишествах, тогда как голодная масса лишена необходимого». Чтобы представить себе начало перераспределения богатств, надо было оказаться в справедливом Государстве, которого не было в тех странах, где жил Руссо. Тогда он начинает размышлять о том, каким образом должно было бы быть устроено такое Государство, и приходит в «Общественном договоре» к требованию строгого равенства перед законом. «Общественное соглашение устанавливает между гражданами такого рода равенство, при котором все они принимают на себя обязательства на одних и тех же условиях и

все должны пользоваться одинаковыми правами»⁶². Воля, управляющая страной, будет действительно всеобщей только при условии, что из нее не будет исключен ни один голос.

Франция середины XVIII века была далека от соответствия этому требованию. Ее население было разделено на сословия, которые не пользовались одинаковыми привилегиями, женщины не имели равных прав с мужчинами, крепостные не имели прав вообще. Руссо провозгласил принцип; на его осуществление было необходимо время. Идея равенства всех граждан будет принята частично в 1789 году, в более полном виде — в 1848-м. В том же году отменено рабство. Женщины получают право голоса только в 1944 году. Впрочем, такого равенства перед законом недостаточно, чтобы устранить все виды дискриминации, и требование равенства сохраняет актуальность и в наши дни. Наша борьба все еще вдохновляется программой Просвещения и продолжает борьбу, которая была начата двумя или тремя столетиями раньше. Еще Даниэль Дефо утверждал, что приниженность женщин имеет единственной причиной невозможность для них получить образование. Гельвеций был убежден, что женщины от природы равны мужчинам. Кондорсе требовал, чтобы мальчики и девочки получали одинаковое образование в одних и тех же школах под руководством одних и тех же учителей, безразлично мужчин или женщин; чтобы закон не закрывал перед женщинами ни одну карьеру.

Мыслители Просвещения осуждали рабство, даже если не вели против него действенной борьбы. «Рабство столь же противно гражданскому праву, как и естественному праву», — заявлял Монтескьё. Руссо категорически отмечает все расхожие оправдания подобной практики: «Слова *рабство* и *право* противоречат друг другу; они взаимно исключают друг друга». Кондорсе начинает свои «Размышления о рабстве негров» (которые он подписал

псевдонимом Шварц) такими словами: «Обращать человека в рабство, покупать его, продавать, держать в неволе — это настоящие преступления, худшие, чем воровство»⁶³. Во время Революции Олимпия де Гуж поставила себе задачей бороться одновременно за отмену рабства и за равенство прав женщин, написав театральную пьесу «Рабство негров» и обнародовав Декларацию прав женщины и гражданки; но завоевала право на эшафот...

За пределами отдельной страны универсальность обретает другой смысл. Если жители какой-либо страны должны быть ее гражданами, то все обитатели земного шара являются человеческими существами. То, что люди имеют между собой общего, важнее того, что их различает. «Я являюсь человеком по необходимости, а француз я только случайно», — говорит Монтескьё. Для тех, кто проникся духом Просвещения, принадлежность к роду человеческому важнее, чем принадлежность к своей стране. Дени Дидро пишет Юму 22 февраля 1768 года: «Дорогой Давид, вы принадлежите ко всем нациям и вы никогда не станете требовать у бедняги свидетельства о крещении. Я лщу себя надеждой, что, как и вы, являюсь гражданином великого вселенского града»⁶⁴.

Универсальность не только создает образ, который человек составляет о самом себе. В нашем мире, где представление о добре и зле уже не может основываться на слове Божьем или на следовании традициям, благодаря универсальности становится возможной легитимация. Принадлежность к человечеству утверждает выбор добра. «Что вы называете справедливым или несправедливым?» — спрашивает Вольтер в одном из своих «Философских диалогов» и отвечает: «То, что представляется таковым в глазах всего мира». Руссо, со своей стороны, связывает понятия справедливого и несправедливого с проявлением альтруизма и эгоизма: «Чем менее предмет наших забот зависит от нас, тем меньше опасность заподозрить нас в

личном интересе; чем шире мы распространяем этот интерес, тем справедливее становимся, и живущая в нас любовь к всему человеческому роду — это не что иное, как любовь к справедливости»⁶⁵. Всеобщий характер порождает критерий справедливости; известно, что Кант именно в этом духе формулировал свой категорический императив: поступок является хорошим, если он соответствует общезначимой максиме.

Таким образом, в основе гражданских прав и человеческой морали лежит равенство. Обладают ли люди иными правами помимо тех, которые вытекают из их человеческой природы? На этот вопрос отвечают положительно авторы, связанные с современной школой естественного права, которые видят его истоки не в космическом миропорядке и не в слове Божьем, а в самом факте принадлежности к одному человеческому роду и обладания равным достоинством. Существует Универсальное право, пишет в середине XVIII века Христиан Вольф, один из самых влиятельных представителей этой школы; «это право принадлежит каждому человеку как таковому»⁶⁶. Совершенно очевидно, что естественные права не обладают тем же статусом, что и те, которыми пользуется человек как гражданин, поскольку при отсутствии Государства с его аппаратом правосудия ничто не гарантирует человеку возможности ими воспользоваться. С этой точки зрения универсальные права приближаются к моральным принципам, которые, не имея принудительной силы, воспринимаются как желательные. Однако ничто не мешает Государству взять исполнение прав человека под свою ответственность и сделать их частью конституции. С этого момента, будучи всеобщепризнанными, они приобретают силу закона внутри страны. Именно так произошло с принятием Декларации прав Американских штатов в 1776 году и Декларации прав человека и гражданина во Франции в 1789-м.

В настоящее время права человека пользуются огромным престижем, и почти все правительства хотели бы выглядеть их защитниками. Это не мешает тем же правительствам, даже наиболее широковещательно заявляющим о своих благих намерениях, на практике нарушать их, когда, как им кажется, этого требуют обстоятельства.

Так происходит, например, со смертной казнью. Лучшее всего мысли Просвещения по этому поводу выразил Беккариа в уже упоминавшемся трактате «О преступлениях и наказаниях». Всякий человек, по своей принадлежности к человеческому роду, а не потому, что он является гражданином той или иной страны, обладает правом на жизнь, и это право неотчуждаемо: я отказываюсь от моей естественной свободы ради того, чтобы пользоваться гражданской свободой (и защитой), но никогда ни явно, ни по умолчанию я не предоставляю обществу права распоряжаться моей жизнью и смертью. Что может оправдать такую тотальную отмену индивидуальной воли в пользу воли коллективной? Необходимость помешать преступнику совершать злодеяния, лишив его жизни? Но он уже арестован и заключен в тюрьму. Искупление за уже совершенное преступление? Но такое наказание имеет смысл только в том случае, если мы верим в какую-либо форму жизни после смерти: только в своем посмертном существовании данный индивид мог бы оценить тяжесть совершенного им преступления по тяжести понесенного наказания. Если индивида больше не существует, то для него не существует и осознания вины.

Остается еще одно обоснование, часто пускаемое в ход; оно связано с устрашающим воздействием, которое смертная казнь оказывает на живых: наказание в качестве примера. Однако нет никаких данных, которые подтверждали бы эффективность такого воздействия. Соединенные Штаты, единственная западная страна, где

все еще существует смертная казнь, обладает самым высоким уровнем преступности. Что касается Беккариа, то он сомневается, чтобы смертная казнь могла удержать людей от преступления, поскольку она не противостоит убийству, а подражает ему. «Законодателем руководит тот же свирепый дух, который направляет руку убийцы или отцеубийцы». Автор даже думает, что такое наказание может вызвать подражание. «Смертная казнь вредна, ибо подает пример жестокости». Правда, во время войны каждое правительство разрешает своим гражданам и даже призывает их убивать как можно больше врагов. Но война объявляется именно потому, что не удалось прийти ни к какому решению путем переговоров. Во все остальное время граждане любой страны живут по закону, а имитировать в мирное время военные действия означает компрометировать саму идею закона. «Мне кажется абсурдом, чтобы законы, которые являются выражением всеобщей воли, которые осуждают убийство и карают за него, сами его легализовали и, для того чтобы удержать от него граждан, сами предписывали совершать его от имени общества»⁶⁷.

Другое нарушение прав человека, время от времени практикуемое правительствами, — это пытки. Всякий человек обладает правом физической неприкосновенности, только он сам может от этого права отказаться, нанося себе телесные повреждения или совершая самоубийство. Следовательно, точно так же, как и человекоубийство, пытки не могут быть легализованы. Правительства применяют пытки не из садизма, а потому, что считают их необходимыми; они бы хотели, пишет Беккариа, «чтобы страдание стало горнилом истины»⁶⁸. За такой результат приходится платить дорогой ценой, поскольку для того, чтобы вырвать признания, достоверность которых весьма сомнительна (мы готовы признаться в чем угодно, лишь бы прекратилась боль), не только жертве причиняют

невыносимые страдания, последствия которых она будет испытывать на протяжении всей жизни, но и мучитель подвергается внутреннему разрушению, он теряет чувство всеобщей человечности, а всему населению адресуется послание о том, что разрешается переходить границы, установленные законом.

Французская армия систематически практиковала пытки во время войны в Алжире, особенно с 1957 года, когда на нее были возложены обязанности полиции. Применение пыток оправдывалось тем, что в гражданской войне враг скрывается повсюду, и необходима информация, чтобы его обнаружить. К этому добавлялся аргумент о «бомбе, готовой взорваться через час», но это — исключительный случай, тогда как пытки затрагивали тысячи людей и продолжались после предполагаемого покушения. Французский антрополог, писательница Жермена Тийон, стремившаяся пресечь подобную практику, писала архиепископу Парижскому (7 декабря 1957 года): «На протяжении последних шести месяцев множество молодых девушек, мусульманок и христианок, были подвергнуты пыткам по самым незначительным поводам и без них: их раздевали донага, пытали погружением в воду и электричеством, причем электроды иногда помещались на гениталии; их подвешивали за связанные за спиной кисти рук, что равнозначно распятию на кресте, так как вызывает удушье»⁶⁹.

Таким же образом погиб в багдадской тюрьме Абу Грейб в ноябре 2003 года Манадель аль Ямади, подвергнутый пыткам агентами ЦРУ. После того как у него было сломано шесть ребер, с надетым на голову пластиковым пакетом он был подвешен за руки, скованные за спиной; меньше чем через час после своего поступления в тюрьму он умер от удушья. Некоторым удавалось выжить после подвешивания за руки — как Жану Амери, узнику гестапо в Бельгии во время Второй мировой войны; он оставил

описание того, что с ним произошло, в книге «По ту сторону преступления и наказания». Бывшие заключенные лагеря Гуантанамо рассказывают, что они там подвергались избиениям, их держали голыми в клетках, заставляли принимать медикаменты и смотреть порнографические фильмы; им угрожали собаками, которых удерживали на поводке вплотную к заключенным: отдаленная реминисценция о крысах, готовых вцепиться в лицо человека, из романа Оруэлла «1984».

Вероятно, не только американские секретные службы подвергают заключенных пыткам; зато правительство Соединенных Штатов заняло исключительную позицию, пытаясь легализовать пытки. На следующий день после теракта 11 сентября 2001 года вице-президент Чейни обещал использовать против террористов все имеющиеся в его распоряжении средства. В меморандуме от 1 августа 2002 года департамент юстиции перечисляет некоторые из этих средств: подвергать людей удушению, но не до смерти, топить их в воде, лишать раненых лекарств, лишать сна, оглушать их и ослеплять ярким светом. Часто речь идет о пытках не столько физических, сколько психических, но они доводят заключенных до грани безумия и оставляют неизгладимые травмы на всю жизнь. Американское правительство систематически отказывается обращаться с террористами в соответствии с Женевской конвенцией о военнопленных. Американский сенатор Джон Маккейн, бывший военнопленный во Вьетнаме, подвергавшийся там пыткам, внес проект закона, по которому в тюрьмах ЦРУ должны действовать те же правила, что и в других американских тюрьмах, — иначе говоря, пытки в них должны быть запрещены. Этот проект, в конце концов принятый сенатом, встретил яростное сопротивление со стороны Белого дома. Случаи пыток продолжают иметь место и много лет спустя после террористических актов и военных операций. Особенно возму-

тительно то, что на пытки не только закрывают глаза, их применение прямо предписывается во имя борьбы за внутреннюю безопасность и за права человека, — те самые права, которые как раз попираются.

Таким образом, смертная казнь и пытки являются отвержением принципа универсальности, за которую выступало Просвещение. Извращения же этого принципа связаны с нарушением равновесия между всеобщим и частным, между унификацией и толерантностью. Просвещение требует соблюдения и того, и другого, что наводит на мысль, что граница между ними не может быть установлена раз и навсегда. Если все средства хороши, чтобы установить единство, свобода каждого оказывается под угрозой. Если права человека остаются единственным бесспорным ориентиром в публичном пространстве и превращаются в шаблон для оценки правоверности всех речей и действий, мы оказываемся в области «политкорректности» и линчевания с помощью средств массовой коммуникации — демократического аналога охоты на ведьм, чем-то вроде спекуляции на добродетели, что ведет к подавлению любого слова, от нее отклоняющегося. Этот моральный шантаж, присутствующий на заднем плане всех дебатов, губителен для демократической жизни. Он устанавливает чрезмерную власть общественной пользы над истиной и придает тем самым оттенок ложного всему, что громогласно выдается за благо, и видимость истинного всему, что противостоит господствующему курсу. В результате во Франции процветают тезисы крайне правых сил, которые хвалятся тем, что только они осмеливаются «говорить правду», в то время как она просто ограничивается тем, что утверждает противоположное политкорректному. Таким образом, обретает право на существование то, что можно было бы назвать «политически отвратительным».

Право не следует смешивать с моралью, а авторов высказываний, которые нам не нравятся, не следует тащить в суд. Как говорит Беккариа, «задача судей — заставить уважать не чувства людей, а договоры, которые связывают их между собой»⁷⁰. По той же причине международное правосудие не должно приписывать себе роль блюстителя всеобщей морали, а опираться на реально существующие договоры и соглашения, подобные тем, которые существуют между странами — членами Европейского союза. Право, не обеспеченное силой, на применение которой были бы согласны *все* заинтересованные стороны, компрометирует саму идею права.

Это означает, что ни одна страна не может прибегать к насилию, чтобы восстановить законность или защитить права человека в соседней стране, что иногда называют правом вмешательства. Использование слова «право» в этом выражении звучит весьма странно: откуда берется это право, которое я сам себе присваиваю, вмешиваться в дела другого без его согласия? Коль скоро существует солидарность, связывающая нас со всеми жителями Земли, на нас лежит долг оказания помощи в случае необходимости, но никак не «право» военного захвата страны, где страдают люди. Проблема здесь в том, что такой способ аннулирует преследуемую цель подобно тому, как это происходит с применением пыток со стороны ЦРУ. Возможность такой подмены заставляет нас проводить четкую границу между «предлагать» и «навязывать», «влиять» и «принуждать», «устанавливать мир» и «начинать войну»: первые члены этих противопоставлений не отрицают наше сочувствие к страданиям других, вторые — делают это.

Пьер Бейль, один из непосредственных предтечей Просвещения, протестант, подвергавшийся гонениям со стороны католиков, нашел нужные слова, чтобы предостеречь тех, кто испытывал соблазн навязывать благо с

помощью силы. В данном случае благо, как его понимали католики, состояло в том, чтобы спасти души протестантов и тем самым сделать их более счастливыми. Для достижения этой цели католики без колебаний прибегали к силе: ведь торжество добра — столь великая цель, что для ее достижения можно примириться с кое-какими жертвами (приносимыми другими). Вот комментарий Бейля к предписанию Евангелия от Луки «заставь их придти» (Лк, XIV, 23)*: «Избивайте, бичуйте, бросайте в тюрьму, убивайте всех упорствующих; отнимайте у них жен и детей: все это хорошо, если совершается ради моего дела; в иных случаях это было бы величайшим преступлением»⁷¹. Нельзя достигнуть благой цели низкими средствами, ибо цель будет утрачена по дороге. Именно так поступали колонизаторы, которые поработали целые народы под предлогом установления равенства. Так поступают и в наше время те, кто под предлогом освобождения народов подвергает их «гуманитарным» бомбардировкам.

Универсальность не оправдывает незаконного применения силы. И наоборот: уважение к каждому индивиду не означает, будто не должно быть общих норм. Некоторые обычаи, хотя и глубоко укорененные в традициях иных стран, тем не менее подлежат осуждению. Один из таких примеров — обрезание у девочек: будучи нарушением прав человека, оно не оправдывает вооруженного вмешательства; есть и другие средства воздействия, помимо применения силы. Мы забываем, насколько наши собственные обычаи в не столь отдаленном прошлом отличались от того, что имеет место сейчас. И если эти обычаи изменились, то не по причине иностранной оккупации, а в силу внутренней необходимости. Но если, напротив, обрезание практикуется в стране, где оно запрещено законом, нет

* В русском синодальном переводе: «убеди их придти». — *Прим. пер.*

никаких оснований терпеть его в качестве культурной особенности. Точно так же обстоит дело с насилием над женщинами, другой распространенной «традицией», или с жестоким обращением в тюрьмах, или с покушениями на свободу слова. Считать, будто все обычаи равноценны, означает под прикрытием терпимости отказываться от единства человеческого рода и в конечном счете доходить до утверждения, будто другие люди не достойны такого обращения, которым пользуемся мы. Равенство прав не может быть предметом сделки.

Век Просвещения характеризуется открытием других людей, живущих в иных странах или живших в иные времена, в их непохожести на нас. Отныне мы перестаем видеть в них воплощение нашего идеала или далекое предвестие нашего нынешнего совершенства, как это делали в предыдущие эпохи. Но признание множественности внутри рода человеческого может быть плодотворным только при условии, что оно не сопровождается радикальным релятивизмом и не заставляет нас отказываться от нашей общей человечности.

8. Просвещение и Европа

Дух Просвещения, такой, каким он представляется сегодня, выдвигает любопытную проблему: его составные части обнаруживаются в различных эпохах и во всех великих мировых цивилизациях, но при этом он смог возникнуть только с определенного момента, с XVIII века, и в определенном месте, в Западной Европе. Рассмотрим вкратце обе эти посылки.

Первое, что мы должны констатировать: мысль Просвещения является универсальной, даже если ее не удастся обнаружить, везде и всегда. Речь при этом идет не только о практиках, в которых она проявляется, но и о ее теоретическом осознании. Признаки этой мысли появляются начиная с III века до Р.Х. в Индии в наставлениях, адресованных императорам, и в издаваемых ими указах. Мы находим их также у свободных исламских мыслителей в VIII–X веках, в эпоху возрождения конфуцианства при династии Сун в Китае в X–XII веках и у борцов против рабства в черной Африке в XVII и начале XVIII века. Перечислим, немного наугад, некоторые из этих признаков или элементов учения, взятые из самых разных регионов⁷².

Например, наставления соблюдать религиозную терпимость, связанные с присутствием нескольких религий на одной территории: брахманизм и буддизм в Индии, конфуцианство и буддизм в Китае, мусульманство и язы-

чество в черной Африке, сосуществование мусульман, евреев, христиан, зороастрийцев, манихейцев на Ближнем Востоке. Всюду мы можем констатировать, что для всех, как говорили в Европе XVIII века, лучше терпимость, чем война и гонения. Второе требование, связанное, вероятно, с предыдущим, подразумевает светскость, необходимость разделить политику и богословие, власть Государства и власть религии. Желательно, чтобы общество людей управлялось на основании исключительно человеческих принципов и чтобы, следовательно, власть на Земле находилась в руках государя, а не посредников в общении с потусторонним.

Другой элемент Просвещения — автономия политической власти, а также автономия знания. Такова зародившаяся в Индии идея, согласно которой властитель не должен подчиняться традиции, предзнаменованиям или предсказаниям звезд, а должен следовать только указаниям рассудка. Или еще пример — защита в IX веке знаменитым арабским врачом Рази чисто человеческого знания, добытого посредством опыта и упорядоченного с помощью одного только разума. Многочисленные открытия, которыми изобилует история Китая, также свидетельствуют о свободе поиска в области знания. Об этом же говорят успехи в исламском мире таких наук, как математика, астрономия, оптика, медицина.

Столь же широко была распространена мысль и об универсальности, о равном достоинстве всех людей, о всеобщих основах морали и, следовательно, о единстве человеческого рода. «Нет более возвышенной деятельности, чем творить добро для всех», — говорил индийский император Асока в III веке до Р.Х. Эта же мысль об универсальности становится отправной точкой для борьбы против рабства в Африке: в 1615 году арабский писатель-хронист Ахмед Баба пишет трактат в защиту равенства рас и против любых форм рабства.

Все эти проявления, которые я несколько произвольно соединяю вокруг того, что мы называем духом европейского Просвещения, сыграли более или менее значительную роль, оказали более или менее длительное воздействие. В Индии право отдавать рациональному познанию предпочтение перед верованиями и суевериями признается за монархами и не распространяется на все население. Если здесь и проявляется близость с Просвещением, то главным образом в отношении того, что принято называть «просвещенным деспотизмом». Мусульманские «свободомыслящие» подвергаются суровым преследованиям начиная с X века. Наибольшее сходство Просвещения мы наблюдаем с конфуцианским учением в Китае в том, что в принципе касается природного и человеческого мира: оно выдвигает в качестве цели совершенствование личности, а в качестве средства — образование и труд. Неслучайно европейские философы XVIII века испытывали особую симпатию к китайской «модели» (хотя, надо признать, имели о ней весьма приблизительное представление).

Эти многочисленные примеры свидетельствуют, таким образом, о широком распространении идей Просвещения, которые отнюдь не являются достоянием одной только Европы. Однако именно в Европе XVIII века это движение усиливается и ускоряется, именно здесь происходит мощный интеллектуальный синтез, который затем распространится на все континенты: сначала на Северную Америку, затем на саму Европу, Латинскую Америку, Азию, Африку. Возникает вопрос: почему этот синтез произошел в Европе, а не где-нибудь еще, например в Китае? Не пытаюсь давать окончательный ответ (исторические сдвиги — процесс бесконечно сложный, включающий большое количество разнообразных и даже противоречивых факторов), можно отметить одну особенность, присущую Европе и отсутствующую в других местах:

политическую автономию — и народа, и индивида. Этот автономный индивид находит себе место внутри общества, а не вне его (как индийские «отказники», мусульманские мистики, китайские монахи). Отличительной особенностью европейского Просвещения является то, что оно подготовило приход двух взаимосвязанных понятий: индивида и демократии. Но как объяснить тот факт, что эти идеи достигли расцвета именно в Европе?

И здесь ответ может быть только многозначным, однако есть факт, бросающийся в глаза: Европа едина и одновременно многообразна. Деятели Просвещения это заметили: европейские державы образуют систему, в которой они связаны между собой как торговлей, так и политикой, они опираются на одни и те же общие принципы. Эта система основывается, с одной стороны, на единстве науки и возможности прийти к согласию относительно того, что является прогрессом в области знания, а с другой стороны, на общности идеалов, воздвигнутых на христианском учении, равно как и на традициях естественного права. Руссо признает, хотя и неохотно: «Что бы ни говорили, сегодня нет больше ни французов, ни немцев, ни испанцев, нет даже англичан, есть только европейцы»⁷³. Но в то же время европейцы дорожат существующими между ними различиями, и не без основания: из этих различий они извлекают пользу. Путешествия и жизнь за границей стали более чем привычными, они стали необходимостью. Прежде чем приняться за свой главный труд «О духе законов», Монтескье считает необходимым объехать Европу и изучить нравы различных живущих в ней народов. Также и шотландский писатель Джеймс Босуэлл, чтобы завершить свое образование, пускается в большое путешествие по Европе. Австрийский фельдмаршал, посол в России и франкоязычный писатель принц Шарль де Линь, подсчитал, что тридцать четыре раза совершал путешествие между Брюсселем и Веной и провел более

трех лет своей жизни в экипажах. Он писал: «Я люблю мое состояние быть иностранцем повсюду: французом в Австрии, австрийцем во Франции, тем и другим в России; таким образом тебе хорошо повсюду и ты нигде не чувствуешь себя зависимым»⁷⁴.

Чужая страна может быть местом, где человек учится, или скрывается от преследований, или получает возможность продвинуться в своих научных изысканиях. Во Франции Лавуазье никогда не смог бы разгадать тайну воздуха и воды, если бы его не подтолкнули параллельные открытия Пристли в Англии. Ни одна страна не одерживает победу над другими: Прево, Вольтер, Руссо жили в Англии, Юм, Болингброк, Стерн — во Франции, Винкельман и Гете едут в Италию, Беккариа приезжает во Францию. Вольтер, Мопертюи, Ламетри покидают Францию и ищут покровительства у Фридриха II в Берлине. Разнообразие стран само по себе — благодатный источник. Сравнив англичан, французов и итальянцев, Вольтер заключает: «Не знаю, какой из этих трех наций следует отдать предпочтение, но счастлив тот, кто способен увидеть их разнообразные достоинства»⁷⁵. Однако он не открывает нам причину этого счастья.

Надо сказать, что по сравнению с другими частями света Европа отличается большим количеством расположенных в ней государств. Поразителен контраст с Китаем, примерно равным ей по территории: всего одно государство, с одной стороны, и более сорока независимых государств — с другой. В этом многообразии, которое могло показаться слабостью, деятели Просвещения увидели преимущество Европы; как раз сопоставление с Китаем было для них особенно поучительным. Юм пишет: «В Китае как будто накоплен довольно изрядный запас знаний, а также значительно развита цивилизация, и, естественно, можно было бы ожидать, что в течение столь многих столетий это вызреет в нечто более совер-

шенное и законченное, чем то, что возникло там до сего времени. Но Китай представляет собой одну огромную империю, говорящую на одном языке, управляемую одним законом и разделяющую одни и те же суждения насчет образа жизни»⁷⁶. Потенциал изобретательности и творчества был подавлен существованием огромной унифицированной империи, где безраздельное господство власти, традиций, признанных авторитетов привело к застою умов. В противоположность тому, что утверждает старая пословица, в Европе разделение является источником силы! Юм, может быть, первый мыслитель, который увидел идентичность Европы не столько в том, что свойственно всем (наследие Римской империи, христианская религия), сколько именно в многообразии, и многообразии не индивидов, а образующих ее стран. Остается понять, посредством какой алхимии удастся превратить не грязь в золото, а саму по себе отрицательную характеристику (несхожесть) — в положительное качество и каким образом разнообразие может породить единство.

Мыслители XVIII века стремились узнать, в чем могли состоять преимущества разнообразия, и предложили много ответов на этот вопрос, может быть, потому, что сталкивались с ним в разных областях. Во-первых, самое проблематичное разнообразие — множественность религий. Приехав в Гаагу, Вольтер восхищается царящей здесь терпимостью: каждая религия хороша по-своему и ни одна не стремится вытеснить другие. Через десять лет, во время своего пребывания в Англии, он отмечает те же преимущества плюрализма и заключает: «Если бы в Англии была только одна религия, следовало бы опасаться деспотизма, если бы их было только две, они бы перерезали друг другу глотки, но их здесь тридцать, и они живут в мире и согласии»⁷⁷. Легко догадаться, почему так происходит: если бы какая-нибудь религия занимала господствующее положение, ее фанатичные сторонники

обязательно поддались бы соблазну подавлять другие религии, вплоть до их полного уничтожения. С другой стороны, наличие только двух религий слишком разогло бы их соперничество: у всех еще была жива память о религиозных распрях, заливших кровью Францию. Множественность начинается с цифры три и предполагает, что некая внешняя, следовательно, не религиозная инстанция обеспечит мир между ними: поэтому лучше, чтобы власть духовная и власть мирская были разделены. Монтескьё, со своей стороны, не осуждает религию, но высказывает пожелание, чтобы их было много: каждая из них стремится внушить своим последователям хорошие правила поведения, «однако, что может больше вдохновить их усердие, кроме их множественности?»⁷⁸. Множественность благоприятствует соревнованию, и ни одна добрая воля не остается втуне.

В опубликованном в 1742 году эссе «О возникновении и развитии искусств и наук» Юм задается вопросом о том, что способствует культурному расцвету, и приходит к выводу, что множественность государств на европейском пространстве, вероятно, является таким благоприятным фактором. Преимущество здесь двойное: во-первых, эти страны не совсем чужды друг другу, «их связывают торговля и политика». В то же время их плюрализм создает пространство свободы, способствуя развитию критического духа, тогда как единообразие, напротив, подавляет его. И не только потому, что большая унифицированная территория требует сильной власти и настолько удаляет правителей от обычного гражданина, что этот последний склонен обожествлять их и считать стоящими выше любых упреков, но также и потому, что в унифицированном пространстве раздутая репутация никогда не подвергается критике и рискует удержаться надолго. Эта печальная судьба подтверждается, как мы видели, примером Китая, но также и примером христианства: всеобщее

(«католическое») господство этой религии «нанесло вред всем наукам». Напротив, после Реформации и признания разных форм христианства положение изменилось, искусства и науки получили возможность расцвести вновь.

Европейское пространство во времена Юма обладало преимуществом многообразия, которое побуждало критически относиться к любому утверждению и любой репутации. «Там, где несколько соседних государств имеют обширные связи в области искусств и торговли, взаимная зависть удерживает их от того, чтобы слишком легко перенимать друг от друга принципы хорошего вкуса и мышления, и заставляет их изучать каждое произведение искусства с величайшей осторожностью и тщательностью». Преходящее увлечение тем или иным произведением в Париже может не оказать воздействия на Лондон, Берлин или Милан. Если бы французские вкусы были навязаны силой всему европейскому пространству, никто не осмелился бы критиковать научные труды и философию Декарта. Но поскольку дело обстояло иначе, Декарт подвергся сокрушительной критике за пределами французских границ, вследствие чего его научные концепции были вытеснены физикой Ньютона. Последняя, в свою очередь, стала предметом беспощадного анализа вне Англии, что позволило существенно ее улучшить. Таким образом, каждый может воспользоваться проницательностью соседа для исцеления собственной слепоты. Напротив, если какой-либо труд получает признание за пределами страны, это может служить признаком его высокого достоинства, доказательством того, что его репутация заслуженна.

Европа не первой воспользовалась плодами своего внутреннего разнообразия. Раньше благодаря разнообразию достигла расцвета древнегреческая культура. Географическое положение греческих полисов, разделен-

ных горными хребтами, обеспечивало их независимость, в то время как язык и общие интересы способствовали контактам между ними. В результате возникло устойчивое равновесие между многообразием и единством: образовалось «созвездие маленьких государств», в котором «их соперничество и споры сделали более острым ум людей». Континент, где жил Юм, был построен по такому же образцу: «Европа в настоящее время представляет собой увеличенную копию того, образцом чего раньше была в миниатюре Греция». И из того, в чем другие видят недостаток, возникает ее преимущество. «Если мы посмотрим на глобус, то увидим, что Европа наиболее изрезана морями, реками и горами из всех четырех частей света, а Греция — из всех стран Европы... И вследствие этого науки возникли в Греции, а Европа до сих пор является самым постоянным местом их пребывания»⁷⁹. Наиболее достойные европейцы, по мнению Юма, не довольствуются тем, что лишь мирятся с отличиями других, они в этом несходстве черпают неусыпный критический дух, не знающий никаких табу, беспристрастно изучают все традиции, основываясь на том, что присуще всем людям, то есть на разуме. В этом он солидарен с Монтескьё, главная политическая идея которого состояла в том, что для расцвета свободы, одной из форм которой является критика, необходимо, чтобы полномочия были разделены, а не сосредоточены в одних руках.

Наконец, мы снова встречаемся с проблемой множественности и ее вероятных последствий в политическом пространстве, поскольку мнения и выбор граждан в этом пространстве, как правило, весьма разнообразны, а республика, их всех объединяющая, должна, в конце концов, говорить единым голосом. Здесь мы можем наблюдать, каким образом учитывается множество мнений индивидов, и может ли оно использоваться в качестве модели сосуществования народов.

Суверенитет народа воплощается в общей воле, но как она соотносится с волей каждого? Чтобы ответить на этот вопрос, Руссо ввел различие, которое не всегда понималось правильно, — между волей всех и общей волей. Воля всех — это механическая сумма волеизъявлений отдельных лиц. Ее идеальное воплощение — единогласие, ее реальное воплощение — лишь большинство голосов. Когда мнения расходятся, эта воля уже не является волей всех, и тогда нужно добиться, чтобы все мнения совпали. Идея воли всех содержит в зародыше тоталитарный проект: все граждане должны иметь один и тот же идеал, мнения несогласных — если они есть — будут в таком случае подавляться и устраняться.

Напротив, общая воля в понимании Руссо состоит в том, чтобы учитывать различия. Ее «всеобщность» понимается как равенство перед законом: ни один гражданин не отстранен, не поставлен ниже других. «Любое формальное исключение нарушает всеобщность». В каком смысле эта воля является общей для всех? Она представляет собой, продолжает Руссо, «сумму различий» частных волей, «сумму малых различий»⁸⁰. Руссо пользуется здесь языком исчисления бесконечно малых величин, разработанным Лейбницем. Общая воля не является суммой идентичностей, она даже противостоит каждой индивидуальной идентичности и одновременно это поиск такой общности, которая интегрирует различия. Лейбниц иллюстрирует такой переход от частного к общему, приводя в качестве примера разницу между каким-либо городом и теми представлениями о нем, которые имеются у его жителей: «Один и тот же город, если смотреть на него с разных сторон, кажется совершенно иным и как бы *перспективно* множенным»⁸¹.

Говоря конкретно, у любого гражданина есть собственный интерес, но он может расходиться с другим. Если мы откажемся от принуждения людей к подчинению, то

единственный выход состоит в том, чтобы каждый осознал, что его точка зрения — одна из многих, как в примере с жителями города, и чтобы он (действуя, по выражению Дидро, «при молчании страстей»⁸²) отстранился от нее и стал на точку зрения общего интереса. Так при демократии избранные депутаты должны действовать в интересах всех, хотя каждый из них был избран голосами лишь некоторых. Для этого каждый должен на время стать на место соседа, придерживающегося иного мнения, стараясь рассуждать так, как он, чтобы затем принять точку зрения, учитывающую различия между ними. Кант, продолжая рассуждение Руссо, не считал, что такое усилие превосходит человеческие возможности: «Нет ничего, что само по себе было бы более естественным, чем мыслить, становясь на место совершенно другого человека»⁸³. Таким образом, возможно осуществление интеграции различий в единство высшего типа.

Урок Просвещения состоит в том, что множественность может породить новое единство как минимум тремя способами: побуждая к толерантности в соперничестве; развивая и сохраняя свободный критический дух; способствуя отстранению от себя, что ведет к высшему единству между собой и другим. Нельзя не видеть, что современное европейское строительство может использовать этот урок. Чтобы такое строительство шло успешно, надо, чтобы оно не ограничивалось соглашениями относительно таможенных тарифов или улучшением бюрократических структур, но взялось за созидание некоего европейского духа, которым жители континента могли бы гордиться. Однако здесь возникает проблема: то, что является общим для всех европейских народов — научная рациональность, защита правового государства и прав человека, обладает универсальным, а не собственно европейским значением. В то же время эта общая основа не достаточна для создания жизнеспособного политического единства и должна

быть дополнена особыми условиями, вытекающими из истории и культуры каждого народа. Ярким примером в этой связи может служить языковая практика: каждая человеческая группа говорит на своем языке, а не каком-то общем; существование языка международного общения, каковым сегодня является английский, отнюдь не упраздняет национальные языки.

Кроме того, на протяжении долгой истории европейские народы были свидетелями столкновения самых разных идеологических систем, и каждый раз господствующей доктрине противостояли иные учения. К европейской традиции принадлежит вера, но также и атеизм; защита иерархии и равенства; преемственности и перемен; расширение империй и антиимпериалистическая борьба; революция, а также реформаторство или консерватизм. Европейские народы слишком различны, чтобы их можно было свести к нескольким общим чертам; кроме того, они заимствовали от мигрирующих народов их опыт религии, обычаев, памяти. «Воля всех», если воспользоваться выражением Руссо, не могла бы возникнуть, если бы европейцы не испытывали мощного давления со стороны других; иначе эта воля была бы лишь лицемерием, благочестивой маской.

Напротив, идентичность Европы, и, стало быть, ее «общая воля», сможет утвердиться, только если будет опираться на изыскания, сделанные в эпоху Просвещения; если вместо навязывания другим того или иного качества мы возьмем за основу единства признание наших различий и способы обращать их на пользу, поощряя толерантность и состязательность, свободное проявление критического духа, самоотстраненность, позволяющую проецироваться на другого и достигать тем самым такого уровня всеобщности, который включает в себя точки зрения обоих. Если бы мы захотели написать одинаковую историю для всех европейцев, мы были бы вынуждены изъять

из нее все истоки разногласий и в результате получить благочестивую историю, скрывающую в соответствии с требованиями нынешней «политкорректности» все, что может вызвать раздражение.

Если бы, напротив, мы попытались написать «общую» историю, французы не ограничились бы рассмотрением своей истории исключительно с собственной точки зрения, а учли бы взгляд на эти же события со стороны немцев, или англичан, или испанцев, или алжирцев, или вьетнамцев. Тогда они обнаружили бы, что их народу не всегда выпадали выигрышные роли героя или жертвы, и избегли бы манихейского соблазна видеть добро по одну, а зло по другую сторону границы. Именно такой общий подход могли бы иметь европейцы завтрашнего дня и относиться к нему как к своему самому драгоценному наследию.

Способность интегрировать различия, не отбрасывая их, отличает Европу от других больших мировых политических систем: от Индии или Китая, от России или Соединенных Штатов, где люди чрезвычайно разнообразны, но включены в единую нацию. В Европе же признаются не только права индивидов, но и исторических, культурных и политических сообществ, составляющих государства, входящие в Союз. Такая мудрость не дар с небес, за нее пришлось дорого заплатить. Прежде чем стать континентом толерантности и взаимного признания, Европа была континентом мучительных распрей, смертоносных конфликтов, непрерывных войн. Память об этом долгом опыте, сохранившаяся как в повествованиях, так и в зданиях и даже в пейзажах, является той данью, которую надо было заплатить, чтобы спустя века наслаждаться миром.

Просвещение — это самое великолепное творение Европы, и оно не могло бы явиться на свет без существования европейского пространства, одновременно единого

и многообразного. Однако справедливо и обратное: именно Просвещение составляет основание Европы, такой, как мы ее мыслим сегодня. Так что можно сказать без преувеличения: без Европы нет Просвещения, но и без Просвещения нет Европы.

Просвещение принадлежит прошлому, поскольку существовал век Просвещения; но оно не может «пройти», ибо оно уже стало обозначать не исторически ограниченное учение, но отношение к миру. Поэтому мы продолжаем вопрошать Просвещение, чтобы, в зависимости от обстоятельств и желаний вопрошающих, либо обвинять его в качестве источника наших прошлых и нынешних бед, колониализма, геноцида, торжества эгоизма; либо просить у него помощи в борьбе против нынешних и будущих пороков и изъянов. И тогда мы говорим о том, чтобы вновь «возжечь свет» Просвещения, чтобы донести этот свет до тех стран и культур, которые его еще не знали. Для такой актуальности имеются две причины: мы все дети духа Просвещения, даже если нападаем на него; в то же время, болезни, против которых этот дух боролся, оказались более стойкими, чем могли предположить люди XVIII века; с тех пор эти болезни даже умножились. Традиционные противники Просвещения — обскурантизм, произвол власти, фанатизм — вырастают вновь, подобно отрубленным головам дракона, ибо они черпают свою силу в свойствах человека и человеческих обществ, свойствах столь же неистребимых, как и стремление к автономии и диалогу. Люди нуждаются в безопасности и утешении так же, как в свободе и истине; они предпочитают скорее защищать членов своей группы, чем стремиться к общим ценностям; и жажда власти, ведущая к применению насилия, присуща роду человеческому ничуть не меньше, чем рациональное мышление. К этому добавились современные искажения достижений Просвещения: их имена — сциентизм, инди-

видуализм, глубокая десакрализация, потеря смысла, всеобщий релятивизм...

Можно опасаться, что атаки с их стороны не прекратятся никогда; тем более необходимо поддерживать и оживлять дух Просвещения. Возраст зрелости, которого ждали и к которому призывали мыслители прошлого, по-видимому, никогда не будет достигнут человечеством, судьба которого состоит скорее в том, чтобы искать истину, чем в том, чтобы обладать ею. Когда у Канта спросили, наступил ли уже век Просвещения, живут ли уже люди во времена, которые можно назвать просвещенными, философ ответил: «Нет, но мы живем в век *просвещения*»⁸⁴. Таково призвание рода человеческого: каждый день начинать заново этот труд, зная, что конца ему не будет.

Благодарность

Мысль написать эти страницы пришла мне после того, как директор Французской Национальной библиотеки Жан-Ноэль Жанненэ обратился ко мне с просьбой участвовать в создании экспозиции, посвященной Просвещению и его значению для нас. Я не знал, в какую авантюру ввязался! Два с половиной года спустя, в марте 2006 года, выставка «Просвещение. Наследие для завтрашнего дня» открыла свои двери. За это время я много узнал — от коллектива Библиотеки, с которым работал бок о бок, от внешних сотрудников, но также из двухсот пятидесяти произведений XVIII века, вошедших в состав экспозиции: писатели, ученые, художники, музыканты помогли мне почувствовать и лучше узнать дух Просвещения. Всем им я приношу здесь мою благодарность.

«Дух Просвещения» и современная Россия

Русские никогда не станут истинно цивилизованными, так как они подверглись цивилизации чересчур рано. Петр обладал талантами подражательными, у него не было подлинного гения, того, что творит и создает все из ничего. Кое-что из сделанного им было хорошо, большая часть была не к месту.

Ж.-Ж. Руссо. Об общественном договоре

Считается, что в России Просвещение было, но оказалось просто не отрефлексированным. Между тем П.Я. Чаадаев в своем первом философическом письме (1829 г.) поставил категоричный диагноз: в России Просвещение не состоялось. Последствия этого для политической культуры страны известны. В условиях сохранявшегося крепостного права вместо политических партий у нас появились славянофилы и западники, которые отказались от политики в ее европейском гражданском понимании, хотя и были критиками самодержавия. Славянофилы решили, что политикой они заниматься не будут, предпочитая выражать общественное мнение, причем сугубо консервативного характера. А западники, заразившись идеями радикализма, предпочли политике подготовку революции. Другими словами, одни стали последовательными государственниками, готовыми своим уходом от политики оправдывать существующий порядок, а другие — столь же последовательными противниками государства. И только в начале XX века в России появились политические партии, началась реформа политической системы, а чем все это кончилось, тоже хорошо известно. Отнюдь не реализацией идеи эпохи Просвещения о разделении властей для сбалансированного развития государства и нарождавшегося гражданского общества.

Ж.-Ж. Руссо, продолжая мысль, приведенную в эпитафии, отмечает: Петр I «понимал, что его народ был диким... и хотел сразу просветить и благоустроить свой народ... Он хотел сначала создать немцев и англичан, когда надо было начать с того, чтобы создавать русских. Он помешал своим подданным стать когда-нибудь тем, чем они могли бы стать»*. То есть гражданами, способными противостоять бюрократической власти, отстаивая свои права и свободы для участия в общественных делах.

Во время первой русской революции 1905–1907 годов выдающийся русский социолог, юрист и общественный деятель Максим Ковалевский писал, что Россия благодаря реформам Петра I, Екатерины II и Александра II становилась все более европейским государством. Но эта перестройка по иностранным образцам не помешала сохранению прежних обычаев и институтов в России. Подражание одной только форме не привело в стране к уничтожению монархической власти, которая лишь слегка изменила свою сущность, когда «к единой голове монарха прибавилось сто рук бюрократии, подобно той, которая была язвой европейского континента в XVII и XVIII веке, — такова современная форма русского правительства». «Я не сомневаюсь, — подчеркивал Ковалевский, — что трудности, которые предстоит России преодолеть и которые проистекают из ее внутреннего состояния в настоящее время, имеют своей единственной причиной перерыв в уже начатой эволюции... Потеряет от этого, разумеется, одна лишь бюрократия. Этим и объясняется ее враждебное отношение к *так называемым* (курсив мой. — Ю.С.) европейским идеям и ее тенденция к сохранению старых русских начал»**.

В приведенной цитате я выделил слова, чтобы подчеркнуть, что европейские идеи для Ковалевского, так же как и

* Жан-Жак Руссо. Трактаты. — М.: «Наука». 1969. — С. 183.

** Максим Ковалевский. Очерки по истории политических учреждений России. — М.: «Территория будущего», 2007. — С. 12–13.

для Цветана Тодорова, были не только европейскими, что мысль Просвещения, подобно естественному, физическому, свету, является универсальной. Или, другими словами, тем, что не допускает исключений, идет ли речь об индивидуальной свободе, правах человека, справедливости, равенстве, когда эти понятия, по выражению Тодорова, «выходят из книг и переходят в реальную жизнь». А евангельская метафора света — «ходите, пока есть свет» (Ин.12:35) — находит опору в научном познании не только природы, но и общества. Об этом свидетельствует появление в это время в европейских языках (включая русский), в том числе и таких новых слов, как, например, «ориентир» и «ориентироваться» (от лат. *Oriente* — Восток), уже не имеющих отношения к известному выражению «Свет с Востока» (*ex Oriente lux*). Однако в России их смысл, как и смысл слова «Просвещение», остается не до конца понятым, поскольку (и в этом Руссо прав) русские всегда ориентировались на чужую культуру. Сперва это была ориентация на Византию, то есть на Восток. Это произошло после реформ Святого Владимира — крещения Руси и приобщения ее к Византийской цивилизации. А затем началась ориентация на Запад — *ex Occidente lux*: после реформ Петра I, которые декларировали приобщение России к западноевропейской цивилизации. Но в обоих случаях ценности и культурные модели задавались извне, и, когда они попадали на русскую почву, получалось нечто непохожее ни на заимствуемую культуру страны-ориентира, ни на культуру реципиента.

«Чем плохо отставание и в чем беда отстающего, — пишет наш современник, известный лингвист Владимир Топоров, — хорошо известно... Эта ситуация принадлежит к числу типовых и постоянных в развитии русской культуры. То, что русские отставали от Византии и народов Западной Европы в своем движении к христианству, — плохо, но то, что принятие христианства с известной необходимостью предполагало введение и усвоение пись-

менности на родном языке, что практически было сделано одновременно, — несомненно, хорошо. И именно с этим хорошим было связано становление атмосферы того духовного максимализма, надежд, эйфории, которые характеризовали духовное состояние русского общества в эпоху этих двух событий, и в то же время возникновение соблазнов, начинающихся “хорошо”, но влекущих к изнанке его...»*.

Так откуда же эти «соблазны»? И на какой «свет» ориентировалась все-таки Россия в последние два столетия? Безусловно, не на профессиональное социальное знание (я имею в виду немарксистское), а прежде всего на естественно-научное. Достаточно вспомнить в этой связи о достижениях отечественных ученых в советское время в таких областях, как физика и математика, где традиция дореволюционной российской и зарубежной науки не прерывалась; при этом государство также всячески поощряло перевод на русский язык практически всех книг так называемых просветителей-материалистов. Что же касается социального знания, то социальные науки были, как известно, объявлены в СССР «буржуазными лженауками», а сами ученые — врагами народа. И работы Беккариа, Кондорсе, Руссо, на которые часто ссылается автор «Духа Просвещения», естественно, тоже не переводились.

Так что отнюдь не случайно сегодня у нас продолжают цитировать труды славянофилов и западников, «с их принципиальной неориентированностью на процедуры верификации»**.

Встает вопрос, насколько актуально в таком случае Просвещение для современной России? На мой взгляд,

* В.Н. Топоров. Вместо воспоминания. — В кн.: «Ю.М. Лотман и тартуско-московская семиотическая школа». — М., 1994. — С. 339.

** О.Ю. Малинова. «Политическая культура» в российском и научном и публицистическом дискурсе. // *Полис*. М., 2006, № 5. — С. 113.

безусловно, актуально, если мы действительно хотим преодолеть государственно-бюрократические соблазны и перестанем считать, что просвещение — это всего лишь распространение некой суммы естественно-научных знаний, что имеет отношение скорее к *образованию* — тоже важному этапу, как и воспитание, в жизни современного человека, если оно не навязывается с помощью идеологии. Однако *просвещение* означает совсем другое. Оно несет в себе как раз тот смысл, о котором говорит в конце этой книги Цветан Тодоров, ссылаясь на слова Канта о *продолжающемся* «веке Просвещения», когда этот термин предполагает необходимость думать и поступать самостоятельно. «Достичь состояния, когда ты можешь быть не управляем внешним авторитетом, и есть просвещение. Или — взрослость, понимаемая с точки зрения ума, то есть когда ты просветился», — повторял часто на своих лекциях Мераб Мамардашвили*. Остановлюсь на этом более подробно.

Как известно, воспитание невозможно без дисциплины, оно проходит несколько фаз, самой благородной из которых является фаза приобщения ребенка к морали и когда появляется возможность его цивилизовать. Затем наступает этап образования, когда родители отправляют ребенка в школу, после которой он, возможно, поступит в институт или университет и, если ему повезет с преподавателями, выберет профессию, соответствующую его призванию. Но и на этом этапе многое зависит от авторитета преподавателя, которому студент доверяет, если он учит его, выражаясь словами Канта, «пользоваться собственным умом».

Однако процесс «очеловечивания» человека на этом не кончается: окружающая действительность неизбежно порождает у вступающих в жизнь молодых людей массу вопросов, на которые они должны отвечать сами, то есть не

* Мераб Мамардашвили. Эстетика мышления. — М.: Московская школа политических исследований, 2000. — С. 109.

нуждаясь уже в опеке и полагаясь на собственный ум. А что такое «собственный ум»? Ведь, например, тот, кто жлет, тоже пользуется умом и может сказать, что он мыслит, когда приводит какие-то соображения и доводы в свое оправдание. Как и вор, ограбивший человека, может обосновать, почему он его ограбил. В обоих этих случаях будут фигурировать какие-то части нашего сознания, похожие на акты мысли. Почему же тогда в контексте просвещения появляется словосочетание о необходимости пользоваться собственным умом?

Монтескьё, отвечая фактически на этот вопрос, писал: «Я счел бы себя счастливейшим из смертных, если бы мог излечить людей от свойственных им предрассудков. Предрассудками я называю не то, что мешает нам познавать те или иные вещи, а то, что *мешает нам познать самих себя*»*. То есть, выражаясь другими словами, мешает отсутствие сомнения в отношении собственного ума, когда, чтобы узнать, что такое собственный ум и сомнение, нужно самому мыслить и сомневаться.

И тогда, зная, что все в нашей жизни взаимосвязано и пронизано предрассудками, благодаря свету — уже не физическому, а внутреннему, духовному, мы увидим, что для совершения добра у нас нет никаких причин. Тогда как зло и зло всегда находят причину или повод. А добро творится потому, что всегда есть люди, для которых оно, как и свобода, самоценно и в этом смысле беспричинно. И, забыв о педагогическом совете наставника «думай сам», поймем, что, оказывается, как это ни парадоксально, мы *мыслим*, пользуясь не собственным умом, а тем, что человек создал не сам. Так как речь при этом идет о некой «невидимой собственности» (уме), которой, тем не менее, мы обладаем и пользуемся. И значит, эта «собственность», как говорил Мамардашвили, будучи наследником духа Просвещения,

* Ш. Монтескьё. Избранные произведения. — М., 1955. — С. 160. (Курсив мой. — Ю.С.)

дана нам в дар, и он есть у всех. Но не все это понимают, «зарывая талант в землю». А если человек не зарывает, о нем можно сказать, что он обладает безусловным достоинством *личности*, которая поэтому и выделяется в качестве специфического феномена в этике и культуре, поскольку она ищет некую бесконечную ценность в измерении незнаемого.

Например, справедливость, которая возможна, как писал когда-то еще Платон, только тогда, когда человек может заниматься чем-то, что он лучше всего умеет, не вмешиваясь в чужие дела, и что нужно обществу. Было ли когда-нибудь в истории такое общество или идеальное государство, где бы люди не вмешивались в дела друг друга от зависти, недоверия, подозрительности, чувства мести, по экономическим или политическим причинам? Разумеется, не было, но европейцы, тем не менее, научились жить более справедливо, реализуя свои таланты и способности в условиях политической и экономической свободы, опираясь на мораль, которая в условиях свободы не исчезает, а начинает находить, как это происходило в эпоху Просвещения, другое измерение, когда нравственные чувства людей стали оформляться в правовых нормах не только личного поведения, но и соответствующих институтов гражданского общества.

Сошлюсь снова на Канта, который в своей статье о Просвещении, в частности, писал, что если у вас есть священник, врач и адвокат, то зачем тогда утруждать себя и думать о грехах, своем здоровье, правонарушениях? Действительно есть, и они могут отпустить грехи, вылечить, выступить в суде и добиться оправдания, если вы не виноваты. А если не оправдают, не вылечат и не отпустят грехи? Что из этого следует? Что человек должен быть одновременно и священником, и врачом, и адвокатом? Разумеется, нет.

Провозглашая, что «просвещение — это выход человека из состояния несовершеннолетия, в котором он находится

по собственной вине», Кант имел в виду, конечно, другое. А именно — люди становятся взрослыми, когда начинают жить в соответствии со здравым смыслом в нормальной стране, так как думают о взаимном уважении, справедливости и нахождении точек для сотрудничества, партнерства и участия в общественных делах во имя общего блага, как пишет об этом в своей убедительной книге Цветан Тодоров.

Ю.П. Сенокосов

Примечания

- ¹ *Anne Robert Turgot*. Tableau philosophique des progrès successifs de l'esprit humain. — Calmann-Lévy, 1970. — P. 12.
- ² *Жан-Жак Руссо*. Трактаты. — М.: Изд-во «Наука», 1969. — С. 71, 78, 94, 55; Lettre sur la vertu, l'individu et la société (1757), *Annales de la société Jean-Jacques Rousseau*, XVI (1997), p. 235.
- ³ *Charles-Louis Montesquieu*. Traité des devoirs (1725), Oeuvre complètes. — Le Seuil, 1964. — P. 182; *Ш. Монтескье*. Избранные произведения. — М.: Гос. изд-во политической литературы, 1955. — С. 165.
- ⁴ *Louis de Bonald*. Legislation primitive, 1829, t. I, p. 250.
- ⁵ *Ж.-Ж. Руссо*. Письмо к маркизу де Станвиль от 27 мая 1750 года, Oeuvres complètes, t. III, Nagel, 1955; Письмо Бомону (1762), Oeuvres complètes, t. IV, 1969, p. 996.
- ⁶ *M. J. Condorcet*. Esquisses. — Paris: Éditions sociales, 1971. — P. 255–256.
- ⁷ *Paul Leroy-Beaulieu*. De la colonisation chez les peuples modernes, 2 vol. 1902, t. I, p. XXI, VII.
- ⁸ *Jules Ferry*. Discours et opinions, 7 vol., 1893–1898, t. V, p. 211.
- ⁹ *Bugeaud*. Par l'épé et par la charrue. — Paris: PUF, 1948. — P. 68.
- ¹⁰ *Alexis de Tocqueville*. Oeuvres complètes, t. III, vol. I, Gallimard, 1962, p. 299.
- ¹¹ *Jules Ferry*. Op. cit., p. 209.
- ¹² *T.S. Eliot*. The Idea of Christian Society and Other Writings. — London: Faber & Faber, 1982. — P. 82.
- ¹³ *Солженицын, Александр*. Публицистика, т. I. — Ярославль: Верхне-волжское книжное издательство, 1995. — С. 324, 327.
- ¹⁴ *Jean-Paul II*. Mémoire et Identité. — Paris: Flammarion, 2005. — P. 23, 65.
- ¹⁵ *Солженицын, Александр*. Цит. соч., с. 327.
- ¹⁶ *Jean-Paul II*. Op. cit, p. 64, 163.
- ¹⁷ *Ш. Монтескье*. Цит. соч., с. 164.
- ¹⁸ *Жан-Жак Руссо*. Трактаты, с. 127; *D. Diderot*. Éclectisme. // Oeuvres complètes, Éd. Assezat-Tourneux, t. XIV.
- ¹⁹ *Иммануил Кант*. Ответ на вопрос: что такое Просвещение? // Соч. в шести томах. Т. 6. — М.: «Мысль», 1960. — С. 27; Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée? (1786). // Oeuvres philosophiques, t. II. — Paris: Gallimard, 1985. — P. 545.
- ²⁰ *Иммануил Кант*. Критика чистого разума. // Соч. в шести томах. Т. 3. — М.: «Мысль», 1964. — С. 75.
- ²¹ *Ш. Монтескье*. Цит. соч., с. 292.
- ²² *Жан-Жак Руссо*. Трактаты, с. 178.
- ²³ *Давид Юм*. Соч. в двух томах. Т. I. — М.: «Мысль», 1996. — С. 457, 458.

- 24 *Jean-Jacques Rousseau*. Dialogues (1772–1776). // Oeuvres complètes, t. 1, 1959, p. 813.
- 25 *Жан-Жак Руссо*. Трактаты, с. 97.
- 26 *D.A.F. de Sade*. La Philosophie dans le boudoir (1795). // Oeuvres complètes, t. XXV, J.-J. Pauvert, 1968, p. 173.
- 27 Маркиз де Сад и XX век. Пер. с франц. — М.: РИК «Культура», 1992. — С. 50, 103, 121.
- 28 Cinq Mémoires sur l'instruction publique (1791). — Paris: Garnier-Flammariion, 1994. — P. 85, 86, 93.
- 29 *Раймон Арон*. Мемуары. 50 лет размышлений о политике. — М.: «Ладомир», 2002. — С. 70.
- 30 Oeuvres complètes, t. IV, p. 1072.
- 31 *Cesare Beccaria*. Des delits et des peines. — Geneve: Droz, 1965. — P. 44.
- 32 Cinq Memoires, op. cit., p. 93; cf. Rapport sur l'instruction publique — Edilig, 1989. — P. 254.
- 33 Ibid., p. 95.
- 34 Ibid., p. 104–105.
- 35 *W. Gurian*. Totalitarianism as Political Religion. In: *C.J. Friedrich* (ed.). Totalitarianism. — Cambridge, Harvard UP, 1953; tr. fr. In: *E. Traverso* (ed.). Le Totalitarisme. — Le Seuil, 2001. — P. 452.
- 36 *Le Monde* du 10 septembre 2002.
- 37 Insoumise. — Robert Laffont, 2005. — P. 46.
- 38 Cinq Mémoires, op. cit., p. 91.
- 39 *Давид Юм*. Соч. в двух томах. Т. 2. — М.: «Мысль», 1996. — С. 583.
- 40 Cf. Rapport., p. 51.
- 41 Cinq Memoires, op. cit., p. 85–87, 93–94.
- 42 Ibid., p. 261.
- 43 Ibid., p. 88.
- 44 *D. Diderot*. Supplement au voyage de Bougainville. In: Oeuvres philosophiques. — Garnier, 1964. — P. 505.
- 45 *D.-A. de Sade*. La Philosophie dans le boudoir, p. 97, 243.
- 46 *M.J. Condorcet*. Vie de Turgot (1761). In: Oeuvres, t. V, 1849, p. 203.
- 47 Émile (1761), Oeuvres complètes, t. IV, p. 601.
- 48 *Leszek Kolakowski*. Totalitarianism and the Lie. In: *I. Howe* (ed.). 1984 Revisited. — N.Y., Harper & Row, 1983; tr. fr. In: *E. Traverso* (ed.). Le Totalitarisme. — Paris: Le Seuil, 2001. — P. 665.
- 49 Cite par *S.P. Huntington*. Who Are We? — Londres: The Free Press, 2004. — P. 86–87.
- 50 Rom., XIII, 8; Testament Johanis, Schriften, 1886–1907, t. XIII, p. 15; *B. Franklin*. Mémoires. — Hachette, 1886. — P. 181, 205.

- 51 Encyclopédie. *Oeuvres complètes*, t. XIV.
- 52 *Jean-Jacques Rousseau*. Julie ou la Nouvelle Héloïse (1761), *Oeuvres complètes*, t. II, 1964, p. 536.
- 53 *Иммануил Кант*. Основы метафизики нравственности. Соч. в шести томах. Т. 4, ч. 1. — М.: «Мысль», 1965. — С. 270.
- 54 *Александр Поп*. Поэмы. — М.: «Художественная литература», 1988. (Рус. пер. М. Микушевича: «О счастье! Наша цель и наш предел».)
- 55 *Lettres philosophiques* (1734), Garnier-Flammarion, 1964, p. 64.
- 56 *David Hume*. Essais, p. 236.
- 57 *Émile*, p. 503, 516.
- 58 *A.-L. Lavoisier*. Pages choisies. — Paris: Éditions sociales, 1974. — P. 96, 103.
- 59 *La Philosophie dans le boudoir*, op. cit., p. 66.
- 60 *Émile*, op. cit., t. IV, p. 817; *Lettre sur la vertu, l'individu et la société*, p. 325.
- 61 *Johann Wolfgang Goethe*. Letters of Joshua Reynolds, 1929, p. 18; *Italienische Reise* (1789). // *Werke*, t. XI. — Hambourg: Chr. Wegner, 1974. — P. 386.
- 62 *Жан-Жак Руссо*. Трактаты, с. 98, 173.
- 63 *Ш. Монтескье*. Избранные произведения, с. 363; *Жан-Жак Руссо*. Трактаты, с. 159; *Condorcet* (1781), *Oeuvres*, t. VII, 1847, p. 69.
- 64 *Pensées*, 10, *Oeuvres complètes*, p. 855; *Correspondance*, Minuit, t. VIII, 1962, p. 16.
- 65 *L'A.B.C.* (1768), *Dialogues et anecdotes philosophiques*, Garnier, 1939, IV, p. 280; *Émile*, p. 547.
- 66 *Principes du droit de la nature et des gens* (1750), Caen, Bibliothèque de philosophie politique et juridique, 1988, & 68.
- 67 *Des délits et des peines*, p. 46, 52.
- 68 *Ibid.*, p. 30.
- 69 *Les Ennemis complémentaires*, Tirésias, 2005, p. 286.
- 70 *Des délits et des peines*, p. 55.
- 71 *P. Bayle*. De la tolérance. Commentaires philosophiques sur ces paroles de Jésus-Christe «Contrains-les d'entrer», Presses Pocket, 1992.
- 72 См.: *Lumières! Un héritage pour demain*, Bibliothèque nationale de France, 2006.
- 73 *Considérations sur le gouvernement de Pologne*. // *Oeuvres complètes*, t. III, p. 960.
- 74 *Lettres écrites de Russie*, 1782, p. 68.
- 75 *Lettres philosophiques*, p. 145.
- 76 *Давид Юм*. Соч. в двух томах. Т. 2, с. 547.
- 77 *Lettres philosophiques*, p. 47.
- 78 *Charles-Louis Montesquieu*. *Lettres persanes*. // *Oeuvres complètes*, Le Seuil, lettre 85.

- 79 *Давид Юм*. Сочинения, т. 2, с. 545, 546, 547–548.
80 *Du contrat social*, II, 2 et 3.
81 *Готфрид Вильгельм Лейбниц*. Соч. в четырех томах. Т. 1. — М.: Мысль», 1982. — С. 422–423.
82 *Droit naturel* (1755), *Oeuvres complètes*, t. XIV.
83 *Critique de la faculté de juger* (1790), *Oeuvres philosophiques*, t. II, p. 1073.
84 *Иммануил Кант*. Соч. в шести томах. Т. 6, с. 33.

Библиография

Среди большого числа исследований, посвященных проекту Просвещения, я хотел бы отметить в частности:

- Paul Hazard*. *La Pensée européenne au XVIII siècle*. — Paris: Boivin, 1946; Fayard, 1963.
Peter Gay. *The Enlightenment: An Interpretation*. — New York: A.A. Knopf, 2 vol., 1967, 1969.
Histoire de la philosophie politique. Sous la direction d'Alain Renaut, t. II et III. — Paris: Calmann-Lévy, 1999.

Столь же полезными могут быть и мои предшествующие работы:

- Nous et les autres*. *La réflexion française sur la diversité humaine*. — Paris: Le Seuil, 1989; éd. de poche Points-Seuil, 1991.
Les Morales de histoire. — Paris: Grasset, 1991; éd. de poche Hachette-Pluriel, 1997.
Le Jardin imparfait. *La pensée humaniste en France*. — Paris: Grasset, 1998; éd. de poche Biblio-Essais, 2000.

Цветан Тодоров
ДУХ ПРОСВЕЩЕНИЯ

Корректор С.Яковлев
Компьютерная верстка *О. Козак*

Подписано в печать 7.09.2010. Формат издания 60x84/16.
Печ. л. 7,5. Тираж 1000 экз. Заказ №

Московская школа политических исследований
127006, Москва,
Старопименовский переулок, д. 11/6, строение 1
Тел./факс: +7 (495) 699 01 73
E-mail: msps@msps.su <http://www.msps.ru>