

Либерализм и Просвещение¹

Моим родителям

Цель данной работы – прояснить связь между либерализмом и Просвещением как явлениями интеллектуальной и политической жизни. Поэтому в ее заглавии они соединены союзом «и», своей неопределенностью исключающим то предвосхищение ответа на вопрос о характере связи между ними, которое задавалось бы иными формулировками – вроде «Либерализм в эпоху Просвещения» или «Либерализм как наследие Просвещения». Ведь такие формулировки уже предполагают, что нам известен характер связи между ними: мы готовы исходить из того, что «эпоха Просвещения» порождала либерализм, что он был ее атрибутом или даже ядром ее духовно-политического содержания. При таком подходе остается лишь собрать воедино типичные признаки либерализма «эпохи Просвещения» или же со всей возможной точностью проследить, как именно из «корня» философии Просвещения вырастает древо либерализма 19–20-го веков. Ясно, что такие операции предполагают наличие у нас и готового знания о том, *что* суть либерализм и Просвещение.

Данная работа проблематизирует такое готовое знание о том и другом. Отношение между либерализмом и Просвещением представляется не только исторически изменчивым – его динамика в большой мере обуславливает трансформацию самих понятий «либерализм» и «Просвещение». Только эту трансформацию нельзя понимать в том пошлом смысле, какой предполагается, когда говорят о переписывании истории задним числом в угоду злобе сегодняшнего дня. Под «трансформацией» я имею в виду не изменение субъективных точек зрения исследователей на окончательно устоявшиеся факты истории, а *продолжающуюся в нашей сегодняшней практике жизнь неких событий*, начавшихся в прошлом. Именно продолжение их жизни *нами*, в наших конфликтах, победах и поражениях, трансформирует их реальное значение, и объяснение такой трансформации приходится искать в логике исторической практики, а не на уровне случайностей «точек зрения», произвольно переписывающих историю.

Таким событиями, несомненно, являются и Просвещение, введшее Европу, а затем и остальное человечество в Современность, и либерализм, ставший одной из главных осей духовно-политической практики Современности. Первое доказательство тому – интенсивность и даже *ярость* споров о том,

¹ Работа выполнена при финансовой поддержке фонда РГНФ, грант № 04–03–00137а.

«что такое Просвещение?» и как оно соотносится с либерализмом. Об исторических фактах, т. е. о том, что перестало жить, в отличие от событий *так* не спорят. Просвещение, как сказал Мишель Фуко, действительно, является *проблемой современной философии*, а не той музейной науки, которая именуется «историей (политических или каких-то иных) идей». И оно является такой проблемой, будучи именно событием, доступным, как и любое другое живое событие, переделке и перестройке, включая перешагивание через его некогда установленные границы².

В данной работе мы пойдем следующим путем. В *первой части* рассматриваются контуры проблемы связи либерализма и Просвещения, как она видится сквозь призму дебатов по этому сюжету наших современников — преимущественно теоретиков второй половины двадцатого — начала двадцать первого веков. Не претендуя ни на полноту обзора существующих по этому вопросу точек зрения, ни на их углубленный анализ, я пытаюсь решить здесь одну задачу — показать многообразие способов освоения современной культурой взаимосвязи либерализма и Просвещения и зависимость этих способов от ориентаций, Ницше сказал бы — «перспектив», различных общественно-политических сил.

Во *второй части* связь между либерализмом и Просвещением предстает в том виде, в каком ее рисуют «история политической мысли», с одной стороны, и политическая философия — с другой. В первом случае данная связь предстанет сходством или тождеством некой суммы «базисных» идей или «ценностей», соответственно, либерализма и Просвещения. Во втором случае «проект Просвещения» будет представлен как духовно-практическая деятельность, как «движение» и «кампания по изменению умов и институтов»³, находящаяся в динамичных и изменчивых отношениях с либерализмом. Итогом исследования будет сравнение достоинств и недостатков этих двух подходов в плане понимания связи либерализма и Просвещения.

I. Варианты связи либерализма и Просвещения: современные подходы

Очень часто, особенно в современной отечественной литературе, Просвещение и либерализм (возможно, с уточнениями — «ранний» или «классический либерализм») отождествляются как бы само собой разумеющимся образом, так что выражения типа «либерализм мысли» Просвещения и «либеральная идейная традиция Просвещения» появляются без каких-либо пояснений и подкрепляющих их аргументов⁴. Разве не столпами Просвещения, такими как Вольтер и Адам Смит, Кант и Бентам, Дидро и Томас Джефферсон, Юм и Монтескье и т. д., были выдвинуты идеи рациональной критики, религиозной толерантности, правления закона, прав человека, разделения вла-

² См. Foucault, M., 'What Is Critique?' in *What Is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*, ed. J. Schmidt. Berkeley (CA): University of California Press, 1996, pp. 391, 397–398.

³ См. Darnton, R., 'George Washington's False Teeth', in *The New York Review of Books*, vol. 44. no. 1, 1997, <http://www.nybooks.com/articles/1236>

⁴ См. *Общественно-политическая мысль европейского Просвещения*. Под ред. Н. М. Мещеряковой. М.: Книжный дом «Университет», 2002, с. 47, 126 и др.

стей, свободы торговли, просвещенного эгоизма и многое другое, что вошло в «золотой фонд» либерализма?

Очевидность ответа на этот школьный вопрос не должна скрывать сложности связи между либерализмом и Просвещением. Она обнаруживается, как только мы задумаемся о том, между *каким* либерализмом и *каким* Просвещением можно установить то непосредственное тождество, которое предполагается формулировками о «либеральной мысли» Просвещения и его «либеральной идейной традиции»? К примеру, если «естественные права человека» являются тем неотъемлемым признаком, по которому отождествляются либерализм и Просвещение, то какое отношение *к ним обоим* имеет Бентам, настаивавший, что «естественные права — это просто чепуха..., риторическая чепуха, чепуха на ходулях»⁵? Однако ни принадлежность Бентама к лидерам европейского Просвещения, ни роль утилитаризма в качестве одного из двух (методологически) важнейших течений либерализма никем всерьез не оспаривается. Если «*Sapere aude!*» и беспощадная рациональная критика всяческих предрассудков и заблуждений — другая характерная черта либерализма и Просвещения, то как мог великий просветитель Александр Поп в «Эссе о критике» (sic!) написать: «Грубая правда больше бед порождает, чем милые заблуждения»⁶? Как мог Дени Дидро, непримиримый борец за истину и свободу, возражать против разрушения *иллюзий* свободы, на которых покоятся законы *несвободного* государства, более того — считать такого разрушителя (не им ли должен быть критически мыслящий просветитель?) *преступником*⁷? И что думать о приверженности просветителей модели либерального государства, если они, как барон Гольбах, готовы были бы считать деспотизм лучшей формой правления, если бы она *фактически* не оказывалась столь часто в руках тех, кто не мог ей мудро распорядиться⁸?

Итак, *какой* либерализм может отождествить себя с поношением прав человека Бентамом, с предпочтением милых заблуждений грубым истинам (как у Попа), с почтением к законам несвободного государства, покоящимся на иллюзиях свободы (Дидро), с гольбаховской оценкой деспотического государства и т. д. Но ведь тот же вопрос можно задать в обратном порядке: *какое* Просвещение могло бы согласиться с либерализмом Исаяи Берлина, исходящим из несовместимости высших ценностей, а потому отвергающим универсальную истину? Или с либерализмом Ричарда Рорти, настаивающим на невоз-

⁵ См. Bentham's Political Thought, ed. B. Parekh. L.: Croom Helm, 1973, p. 269.

⁶ Pope, A. *Essay on Man and Other Poems*. N. Y.: Dover Publications, 1994, p. 19.

⁷ «Народ должен либо быть свободен, либо верить, что он свободен. Тот, кто разрушает эту национальную иллюзию, — преступник. Эта иллюзия — обширная паучья сеть, на которой нарисован образ свободы... Паучья сеть — то, чему доверены фундаментальные законы государства». Diderot, D., 'Observations sur le nakaz', in Diderot, D., *Political Writings*, ed. J. H. Mason and R. Wokler. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. 91.

⁸ Соответствующие выдержки из Гольбаха см. в *The Age of Enlightenment*, ed. L. G. Crocker. NY: Walker and Co, 1969, pp. 249–250. Вообще достаточно распространено мнение о том, что наибольшее практическое влияние Просвещение оказало на некоторые абсолютистские режимы 18-го века, объединяемые понятием «просвещенного деспотизма». Именно они, а не Французская революция и связанные с ней события стали наиболее «адекватным» воплощением реформаторской программы Просвещения. См. Gagliardo, J. G., *Enlightened Despotism*. Arlington Heights (IL): Harlan Davidson, 1967, p. VI ff.

возможности и ненужности философского обоснования либеральных институтов? Или с либерализмом Бенедетто Кроче, полагающим примат свободы над частной собственностью в условиях конфликта, тогда как Просвещение (определенное его течение) мыслило собственность и свободу в неразрывном единстве как неотъемлемые права человека? Но при этом и в рамках Просвещения далеко не все разделяли приведенные суждения Бентама, Попа, Дидро, Гольбаха, и в рамках современного либерализма концепции Берлина, Рорти, Кроче отнюдь не выступают универсально принятыми истинами.

Теоретическим обобщением этих и многих других аналогичных им наблюдений за историей как либерализма, так и Просвещения может быть только решительный отказ от каких-либо попыток выявить их «сущность» и дать им единые (и единственно «правильные») определения. Результатом исследования истории либерализма, пишет Джон Грей, становится «историческая деконструкция либерализма как интеллектуальной традиции и восстановление... [картины] разрывов, случайностей, многообразия и исторической конкретности мыслителей, безразличным образом смешанных в кучу под вывеской 'либерализм'»⁹. Но аналогичным образом Фаня Оз-Зальцбергер, авторитетный знаток Просвещения, заключает: «Просвещение взорвалось. Под огромным давлением новых исследований, особенно проведенных с середины 70-х годов, оно фрагментировалось во множество просвещений»¹⁰.

Конечно, все такие «деконструкции» и «фрагментации» вызывают вопрос — почему, пусть сугубо во множественном числе, продолжается использование *общих* понятий либерализма и Просвещения? Почему оказывается невозможным отказ от этих понятий вообще, а вместо него происходит всего лишь смена единственного числа на множественное? Видимо, и либерализм, и Просвещение несут некие *общие смыслы*, которые не удастся зафиксировать на уровне «истории идей» (как идей), поскольку она занимается поиском общих знаменателей теорий, относимых к либерализму и Просвещению, тех общих знаменателей, в которых хотят увидеть «общие определения». Однако без общих смыслов, задающих рамки даже «безразличным образом смешанной куче» либерализмов (и аналогичной «куче» просвещений), становится невозможной, точнее, самым радикальным образом *обесмысливается* сама операция деконструирования — хотя бы потому, что исчезает ее объект. Но откуда берутся эти «общие смыслы», недоступные историко-философским операциям с идеями, взятыми как существующие сами по себе? В общих чертах — из *нашей принадлежности* (способной выражаться в оппонировании) к тем продолжающимся историческим практикам, которыми и являются либерализм и Про-

⁹ Gray, J., *Liberalisms: Essays in Political Philosophy*. L.: Routledge, 1989, p. 262. Более подробный анализ логики «деконструкции» либерализма см. Капустин Б. Г. Алгоритмы и варианты западного либерализма // Русский либерализм: исторические судьбы и перспективы. М.: РОССПЭН, 1999, с. 47–49.

¹⁰ Oz-Salzberger, F., 'New Approaches towards a History of the Enlightenment: Can Disparate Perspectives Make a General Picture?' in *Tel Aviver Jahrbuch fuer deutsche Geschichte*. Bd. XXIX. Gerlingen: Bleicher Verlag, 2000, p. 171. «Нет особого смысла, — пишет другой видный эксперт Норман Хэмпсон, — в попытках доискаться до общего определения этого движения [Просвещения. — Б. К.].» Hampson, N. *The Enlightenment: An Evaluation of Its Assumptions and Values*. Harmondsworth: Penguin, 1990, p. 10.

свещению, т. е. из исторического *опыта участия*, тем или иным образом теоретически артикулируемого, а не из мира идей как такового. Опыт участия может быть столь разочаровывающим, что артикулироваться он будет в представлениях об отсутствии самих «единых» (даже в смысле «единства в многообразии») «проектов» либерализма и Просвещения и об их фрагментации в «безразлично смешанные кучи». Но все же это будет опыт разочарования не чем-нибудь, а данными «проектами», что и задает общие смысловые рамки возникающим вследствие фрагментации «кучам».

Однако отложим развитие этих сюжетов до последней части данной работы и вернемся к интеллектуальной ситуации «фрагментированных» либерализма и Просвещения.

В этой ситуации исследователи связи либерализма и Просвещения неизбежно сталкиваются с необходимостью выбора *тех или иных* версий Просвещения, с которыми и устанавливается связь *тех или иных* версий либерализма. Обоснование такого выбора и анализ его теоретико-методологических следствий редко становятся предметом особой методологической рефлексии. Обычно избранные версии либерализма и Просвещения изображаются как «либерализм» и «Просвещение» *вообще* или как «правильно понятые» «либерализм» и «Просвещение» (последнее, впрочем, предполагает *некоторую* методологическую рефлексию выбора). Рассмотрим несколько основных вариантов такого *избирательного* отождествления либерализма и Просвещения.

1. Для американского исследователя Стивена Эрика Броннера несомненно то, что «либерализм был философским выражением века демократической революции и ключевой политической теорией Просвещения», как и то, что и либерализм, и (демократический) социализм являются законными наследниками Просвещения¹¹. Более того, ценности Просвещения живут и сегодня, обеспечивая историческую и нормативную ориентацию для «прогрессивных активистов» и основание «прогрессивного дискурса Современности», поскольку духом Просвещения была борьба с репрессивными институтами, необоснованными привилегиями, отжившими свой век культурными практиками. Однако далеко не все в Просвещении, каким оно было в 18-ом веке, можно и нужно принимать сегодня. Утратила свое значение почти вся «философская метафизика» Просвещения (его теория рациональности, эпистемология, концепция прогресса и т. д.), так что сейчас *целостность* «проекту Просвещения» придают почти исключительно его политические идеалы и социальные цели. Отпечатки заблуждений и предрассудков времени несут на себе многие социально-политические суждения «просветителей». От них нужно освободить Просвещение как действующий сегодня проект критики и преобразования нашего мира (Броннеру важно подчеркнуть, что ценности Просвещения отнюдь еще не воплотились, точнее, не стали доминантными в институтах современного западного истеблишмента)¹².

¹¹ См. Bronner, S. E., *Reclaiming the Enlightenment*. NY: Columbia University Press, 2004, pp. XII, 41.

¹² См. указ. соч., с. X, XII, 7–8, 12.

Достаточно очевидно, что броннеровский вариант отождествления либерализма и Просвещения, наделяющий то и другое позитивными нормативными значениями в качестве *сил эмансипации*, осуществляет (отчасти эксплицированное) препарирование обоих. Так, совершенно ясно, что в представленный Броннером образ Просвещения никак не вписывается, скажем, консервативное «шотландское просвещение», теоретически и политически отдававшее порядку первенство перед свободой¹³. Точно так же его образ либерализма не совместим, к примеру, с либерализмом в духе Хайека и Мизеса.

Более того, не является ли единство критики и преобразования существующих институтов, лежащее в основе броннеровского отождествления Просвещения и либерализма, чертой скорее Марксова подхода к эмансипации, чем того, который был характерен даже для самых «радикальных» французских просветителей? Неужели возможно полностью игнорировать, к примеру, представленное Руссо в третьем диалоге «Руссо, судья Жан-Жака» опровержение *ложных и злокозненных* мнений о нем самом, приписывавших ему стремление подорвать существующие институты, а также некие революционные поползновения, тогда как сам он всегда испытывал к революции «величайшее отвращение»¹⁴? Такого о революции вообще (в отличие от неприятия конкретной несостоятельной, по его мнению, революции) не мог написать даже Эдмунд Берк. Так что же превратило «несчастливого Жан-Жака» в кумира революции на ее самой яростной якобинской стадии? Отсутствие рассуждений на эту тему и является примером того, что я назвал неотрефлексированностью выбора версий Просвещения и либерализма при попытке их отождествления.

2. Логически идентичный, но *содержательно* противоположный броннеровскому ход, при отождествлении Просвещения и либерализма, делает Фридрих фон Хайек. Он также препарировывает Просвещение и либерализм. Его эссе о Юме, важнейшее с точки зрения интересующей нас темы, начинается с отрицания возможности использовать общий термин «Просвещение» для обозначения столь противоположных течений мысли, как те, которые были представлены Вольтером, Руссо, Кондорсэ и др., с одной стороны, и Мандевилем, Юмом, Смитом — с другой. Только и исключительно второе течение можно считать либеральным, тогда как первое является «демократическим»¹⁵. Определяющей чертой (этого) либерализма и, так сказать,

¹³ «... Свобода — украшение гражданского общества, — писал Юм, — однако власть должна быть признана существеннейшей для самого его существования: в том соперничестве, которое так часто случается между ними, последняя — на этом основании — может бросить вызов предпочтению [первой]». Hume, D., 'Of the Origin of Government', in *Essays: Moral, Political, and Literary*, ed. E. F. Miller. Indianapolis: Liberty Fund, 1987, p. 41.

¹⁴ См. Rousseau, J.J., 'Rousseau, Judge of Jean-Jacques', in *The Collected Writings of Rousseau*, vol. 1, ed. R.D. Masters and C. Kelly. Hanover — L.: University Press of New England, 1990, p. 213.

¹⁵ «... Вероятно, — пишет Хайек, — Юм дает нам единственное целостное изложение той правовой и политической философии, которая позднее стала известна как либерализм». Демократическая традиция является по своему происхождению преимущественно французской, и в 19-ом веке вступает с индивидуалистическим либерализмом в антагонистические отношения». См. Hayek, F. A., 'The Legal and Political Philosophy of David Hume', in *Studies in Philosophy, Politics, and Economics*. Chicago: The University of Chicago Press, 1967, p. 109.

юмовского Просвещения является идея спонтанной эволюции общественных институтов и разума, исключаяющей как «сознательные» революции, так и связанное с ними «конструктивистское» вмешательство в обустройство человеческого общежития, движимое ложными представлениями о дистрибутивной справедливости и позитивной свободе. Неудивительно, что «демократическая традиция», кульминацией которой в восемнадцатом веке видится все тот же «несчастный Жан-Жак», ведет, согласно Хайеку, к революциям, диктатурам и, в конечном счете, к тоталитаризму¹⁶.

У Хайека сохраняются позитивные нормативные значения либерализма и отождествляемого с «юмовской» традицией Просвещения. Но эта позитивность — прямое отрицание того, в чем видел «позитив» либерализма и Просвещения Броннер, который, по терминологии Хайека, вообще говорил нам не о либеральной, а о «демократической традиции». Можно сказать, что Хайек артикулирует либерально-консервативный способ освоения Просвещения современной культурой, тогда как Броннер — либерально-социалистический.

3. Однако возможно и такое отождествление либерализма и Просвещения, при котором оба получают *негативное* значение. Можно сказать, что в современной философской литературе именно оно становится все более распространенным. Кратко остановимся на двух версиях такого негативного отождествления либерализма и Просвещения, которые мы рассмотрим, соответственно, в пунктах 3 и 4.

С точки зрения Аласдара Макинтайра сутью «проекта Просвещения» была попытка «независимого рационального обоснования морали», т. е. определения ее освободившимся от традиций (с присущими им иерархиями авторитетов и телеологиями добра) *автономным* разумом человека в ходе *критического* сопоставления разных возможных максим поступков и предписаний относительно должного на основе *универсальных* стандартов и критериев рационального суждения¹⁷. Сформированная таким образом рациональная мораль должна была стать руководством для действий человека во всех сферах его жизни и «нормативным основанием» рациональных институтов человеческого общежития.

«Проект Просвещения» был несостоятельным изначально, хотя его провал обнаружился много позднее, что и привело к кризису современной культуры в его основных проявлениях. Говоря предельно кратко, его изначальная несостоятельность заключалась в следующем. *Первое* — «автономный разум» только мнит себя независимым от традиций. В действительности он всегда перерабатывает некое конкретное историко-культурное содержание и всегда зависим от него. Как минимум, это означает *ложность* претензий «автономного разума» производить универсально значимые суждения. Но более важно то, что своей критикой он перерабатывает историко-культурное содержание таким образом, что оно лишается свойств достоверности, убедительности, цельности и непосредственной соотнесенности с жизненными ситуациями «конкрет-

¹⁶ См. указ. соч., с. 120–121.

¹⁷ См. MacIntyre, A., *After Virtue*. L.: Duckworth, 1981, p. 38.

ных людей». Можно сказать, что «рациональное обоснование морали» способно произвести академическую моральную философию, но никак не практическую этику, которой может руководствоваться человек в его «реальной жизни»¹⁸. Второе — «автономный разум» только мнит, будто он апеллирует к универсальным стандартам и критериям рациональных суждений, которые не может отрицать ни один разумный человек. Рациональность любого такого стандарта и критерия может быть продемонстрирована только в рамках *некоторой* теоретико-концептуальной схемы рациональности, вследствие чего эти стандарты и критерии оказываются зависимыми от данной схемы и не способными «нейтрально» рассудить спор разных (конфликтных) схем рациональности. «Нет такого теоретически нейтрального, дотеоретического основания, — пишет Макинтайр, — отталкиваясь от которого можно было бы рассудить конкурирующие претензии на рациональность»¹⁹.

За последние два века «просвещенческий» либерализм утвердил свое господство как в интеллектуальной, так и в политической жизни. Но это — господство не разума, как его описывало Просвещение, а всего лишь особенной традиции (т. е. частного, а не всеобщего), в которую превратился «просвещенческий» либерализм, *силовое* господство определенной версии европейской культуры и политики над миром. Ирония истории в том, что это господство институционализировало *неудачу* предпринятой «проектом Просвещения» попытки дать новое рациональное основание морали, а именно этой цели добивались все версии либерализма²⁰. Наблюдаемое сейчас отступление светских, рационалистических, универсалистских движений, как марксистских, так и либеральных, перед «архаическими» силами фундаментализма, этнического и религиозного возрождения есть лишь эмпирико-политическое обнаружение ложности и пагубности «философской антропологии» Просвещения. Базирующийся на ней либерализм, от Локка до Канта, от Джона Стюарта Милля до Джона Ролза, должен признать свое поражение, равным образом это относится к воплощающим его политическим практикам²¹.

Далее можно двигаться в разных направлениях. Можно — вслед за Макинтайром — отрицать Современность (Просвещение плюс его многообразное идейно-политическое потомство) как таковую и ратовать за возрождение классической античной «нравственности добродетели». Можно, следуя тому же Грею, обдумывать параметры *нового* либерализма, кардинально отличающегося от «просвещенческого» отказом от «монологичной» рациональности, какой-либо идеи прогресса и каких-либо претензий на универсальность, либе-

¹⁸ По существу это признают и современные *защитники* «рационального обоснования» морали. Так, Хабермас пишет: «Моральная теория больше не претендует на знание цели хорошей жизни и должна оставить вопрос “зачем быть моральным?” без ответа... Нет причин, по которым теории должны были бы иметь силу мотивировать людей действовать в соответствии с их [нравственными] взглядами, если то, что морально необходимо, вступает в противоречие с их интересами». Habermas, J., ‘Lawrence Kohlberg and Neo-Aristotelianism’, in *Justification and Application*, tr. C. P. Cronin. Cambridge (MA): MIT Press, 1993, pp. 127–128.

¹⁹ MacIntyre, A., *Three Rival Versions of Moral Inquiry: Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition*. L.: Duckworth, 1990, pp. 172–173.

²⁰ Gray, J., ‘Enlightenment’s Wake’, in *Enlightenment’s Wake: Politics and Culture at the Close of the Modern Age*. L. — NY: Routledge, 1995, p. 150.

²¹ См. Gray, J. ‘Agonistic Liberalism’, там же, с. 65.

рализма — готового ужиться в глобальном радикально плюралистическом мире с любыми иными духовно-политическими «проектами» в рамках своего рода гоббсовского пакта о безопасности, но без гарантий его нерушимости со стороны возвышающегося над всеми такими «проектами» Левиафана. А можно, снимая всю нравственно-политическую остроту рассуждений Макинтайра и Грея, *невинно* толковать о «постпросвещенческом» либерализме, схожем со своим предшественником общими ценностями (свободы, толерантности и т. д.), но без их прежнего философского обоснования (это — путь в сторону ролзовского «политического» — в противоположность философскому — либерализма)²².

Но данный способ отождествления Просвещения и либерализма характеризуется таким же препарированием их обоих, как и два предыдущих. Если почивший в бозе «просвещенческий» либерализм определялся «независимым рациональным обоснованием морали», которое дает или должен дать «автономный разум», то какое отношение ко всему этому имеет то же «шотландское просвещение»? Ведь *суть* юмовской теории морали в том и заключается, что мораль «не может быть выведена из разума, что... разум сам по себе, как мы уже показали, никогда не может иметь такой силы. В этом отношении разум сам по себе совершенно бессилен. Поэтому правила морали никак не могут быть заключениями нашего разума»²³.

Но еще важнее то, что Просвещение, во всяком случае — важные его течения, никогда не стремилось универсализировать *практику* производства «автономным разумом» универсальных суждений. Такая практика мыслилась как удел способного и пригодного к ней меньшинства. Не только Джеймс Медисон, американский апостол «политики разума», писал: «Даже самое рациональное правительство не сочтет излишней выгодой наличие общественных предрассудков на своей стороне»²⁴. Именно у Канта, постоянно маячившего в рассуждениях Макинтайра и Грея о «независимом рациональном обосновании морали» «автономным разумом», читаем: «Происхождение верховной власти в практическом отношении *непостижимо* для народа, подчиненного этой власти, т. е. подданный *не должен* действовать, *умничая* по поводу этого происхождения как подлежащего еще сомнению права в отношении обязательства повиновения». Более того, «попытка подобного исследования... наказуема»²⁵.

Вот и вся универсальность! Максимы поступков в важнейших для человека сферах его публичной жизни задаются *слепым повиновением*, и к ним никакой «автономный разум» не смеет — под страхом наказания — даже прикасаться. Универсальность *таким образом* понятой «рациональной морали» нужно пони-

²² См., например, Gaus, G. F., *Contemporary Theories of Liberalism: Public Reason as a Post-Enlightenment Project*. L.: Sage Publications, 2003, pp. X, 18–27.

²³ Юм Д. *Трактат о человеческой природе*. М.: «Канон», 1995, с. 215.

²⁴ *The Federalist*, ed. J. C. Cooke. Middletown, CT: Wesleyan University Press, 1961, no. 49, p. 340. Казалось бы, безупречный в плане его демократизма и приверженности рационализму Просвещения Томас Джефферсон писал по сути о том же: «... Выбор самого народа обычно не отличается своей мудростью». Jefferson, T., 'A Letter to Edmund Pendleton, August 26, 1776', in *Political Writings*, ed. J. Appleby and T. Ball. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 336.

²⁵ Кант И. *Метафизика нравов в двух частях* // Кант И. Соч.: В 6 т. М.: Мысль, 1965. Т. 4, ч. 2, с. 240–241.

мать конкретно. «Универсальность» здесь означает лишь то, что предписания морали предназначены *для всех*, что есть лишь калька с ордонансов абсолютистского государства, но вовсе не то, что они распространяются *на все* и менее всего — на сферы публичной жизни. Универсальность не означает и то, что эти предписания, во всяком случае — в их применении к определенным предметам, являются продуктами «автономного мышления», свободных и критических рассуждений каждого и любого человека. Не преувеличили ли в свете сказанного Макинтайр и Грей *политическое* значение «независимого рационального обоснования морали» для трансформации мира по «либерально-просвещенческому проекту»? Возможно, это «обоснование» было столь политически невинным и иррелевантным делом, что практическое воплощение данного «проекта» прекрасно обходилось без опоры на «рациональное обоснование морали» и может успешно осуществляться и далее, даже если эта мораль (поверим нашим авторам) находится в глубоком кризисе.

4. Именно акцент на *элитистском* характере либерально-просвещенческой универсальности («для всех», но «не для всего предназначенной» и «не всеми понимаемой») определяет четвертую версию отождествления либерализма и Просвещения. Она разделяет с третьей версией *негативную* оценку как того, так и другого. Но ее обвинения в адрес либерализма и Просвещения более суровы по крайней мере в двух отношениях. Во-первых, они предстают продуктами не в общем благонамеренных заблуждений моральных идеалистов, а скорее идейно-политическим проектом (в собственном смысле слова) рвущихся к господству новых элит, во-вторых, *логичными* следствиями реализации данного проекта, даже если его логику в «эмпирической» истории не всегда удастся последовательно провести, оказываются не хаос «пост-биполярного мира» и подъем «антипросвещенческих» фундаменталистских движений, как у Грея, а именно тоталитарные диктатуры. Так понимает связь либерализма и Просвещения выдающийся германо-американский философ Эрик Фегелин²⁶.

С его точки зрения Просвещение сделало «центральным персонажем» философии «автономного интеллектуала» — вместо «христианской личности», как это было до того. Уже этим был задан его элитизм, поскольку «автономный интеллектуал» как носитель «критического Разума» — член заведомо узкой и привилегированной группы, которая — в качестве *republique des lettres* — мнит себя правомочной законодательствовать для человечества, не имея на то никаких, исторических или формально-процедурных, оснований. Поэтому ее про-

²⁶ С точки зрения общей политической направленности к такому пониманию либерализма и Просвещения близка знаменитая концепция «критики и кризиса» Рейнхарта Козеллека. В ней также раскрывается стратегия «philosophes по захвату Государства», идеологически обеспечивавшаяся дискредитацией *автономной* логики политики и «колонизацией» последней моралью (см. Koselleck, R., *Critique and Crisis: Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society*, Cambridge, MA: MIT Press, 1988, pp. 162–163). Однако все же у Козеллека Террор (непосредственно — Французской революции) — не логическая кульминация этой стратегии как таковой, а следствие ее *противоречия*, обусловленного невозможностью изменения общественных институтов средствами самой морали, что вынудило морализированную политику резко развернуться к «автономной логике» политики, причем в ее самых жестких формах (см. указ. соч., с. 2, 184–185).

ект ориентирован на слом традиций, более того — на подмену нравственного разума «техническим интеллектом», который сулит «массам», в которые он превращает «народ», бездумное материальное счастье, пригодное для скотов и «машин», а не рефлектирующих личностей. (Примечательно, что историко-философски иллюстрируя этот сюжет, Фегелин обращается к тому же «Паноптику» Бентама, который позднее оказывается прообразом «дисциплинарного общества» у Фуко в «Надзирать и наказывать»). Этим обусловлено *нисходящее* движение либерально-просвещенческой философии от нравственного разума к техническому интеллекту и далее — к представленным в понятиях экономики, психологии и биологии картинам природы человека и его общественной жизни. Эта деградация философии, которую отражает (или в которой отражается) деградация нравственной субстанции общественной жизни, выдается либерально-просвещенческим мышлением за «прогресс». Пожалуй, наиболее зримо оба упомянутых проявления этой деградации выражаются в том, что либерально-просвещенческий «прогресс» даже не в состоянии поставить вопрос о собственной человеческой и нравственной цене — он безразличен к страданиям конкретного человека, который теряется в «массе» как *объекте* благодеяний, источаемых «прогрессом» (под этим углом зрения Фегелин анализирует теорию прогресса Тюрго)²⁷.

После этого остается только проследить ход реализации элитистского либерально-просвещенческого «проекта» — как на уровне истории социально-философской мысли, так и на уровне политической практики. Первое у Фегелина по сути совпадает с исследованием утверждения господства широчайшим образом понятого позитивизма (включающего в целом и марксизм). Второе предполагает прослеживание «континуума элитарных формаций», простирающегося от салонов и политических клубов пред- и революционной Франции через подпольные инсургентские и националистические организации в Италии и Германии 19-го века до диктатур элит, воплощенных в фашистских, нацистских и коммунистических режимах 20-го столетия. Сколько бы ни сталкивались они в борьбе за господство между собою, а также с режимами «либерального прогрессизма», реальный водораздел — с точки зрения возможностей спасения человека от «разрушительной операции Просвещения» — проходит не где-то между ними, а между их «единым фронтом», с одной стороны, и защитниками духовности («спиритуалистами») — с другой²⁸.

Свободен ли образ либерализма — Просвещения, рисуемый Фегелином, от той селективности, которую мы отмечали во всех предыдущих подходах к этой теме? К утвердительному ответу на этот вопрос подталкивают не только сюжеты критики прогресса «наук и искусств» в двух знаменитых «Рассуждениях» Руссо или жутковатое описание Адамом Смитом в «Богатстве народов» изготовителей булавочных головок, духовно и физически искалеченных тем самым разделением труда, углубление которого и было *реально* главным двигателем либерально-просвещенческого прогресса. Более важно задать вопрос — не видело ли само Просвещение угрозу деспотизма, *имманентную*

²⁷ См. Voegelin, E., *From Enlightenment to Revolution*, ed. J. H. Hallowell. Durham, NC: Duke University Press, 1975, pp. 11, 13–14, 29–30, 51, 67–68, 93.

²⁸ См. указ. соч., с. 79, 111, 118.

прославляемому им «прогрессу», а не проистекавшую от сил, противодействовавших ему, и не пыталось ли оно говорить от имени «простого человека» — вместо того, чтобы говорить о нем или (в лучшем случае) для него?

Вероятно, можно согласиться с Фегелином в том, что в «стандартном» образе Просвещения, скроенном в первую очередь по французским или франко-германским меркам, мы не обнаружим *такого* Просвещения, к выявлению которого призывают только что поставленные нами вопросы (хотя и по этим меркам «Рассуждения» Руссо останутся вызовом концепции Фегелина). Но в том и вопрос, причем адресованный нам самим, почему *наши* «стандартный» образ Просвещения именно таков?

Почему в него не вписан, к примеру, Адам Фергюсон с его анализом не просто культурных противоречий прогресса «коммерческого общества», но именно того, *как* коммерческое процветание несет в себе угрозу деспотизма, причем совершенно нового типа, имеющего мало общего и с «восточным деспотизмом», и с античными тираниями. Этот новый деспотизм, подчеркивает Фергюсон, тем и отличается от своих известных предшественников, что он «дает блага или, во всяком случае во времена умеренности и мягкости нравов, развивается, вызывая столь мало обид, что не порождает у общества тревогу»²⁹. Деспотизм, *соблазняющий* благополучием и безопасностью, а не подавляющий гордую волю к свободе, поощряющий уют частной жизни, а не навязывающий политический коллективизм, — разве такая концепция не является ранним и глубоким предвосхищением 6-ой и 7-ой глав четвертой книги «Демократии в Америке» Токвиля, предисловия «Истории сексуальности» Фуко и описания «одномерного общества» Маркузе, которые были критиками, но не противниками Просвещения.

А с другой стороны — «Альманах бедного Ричарда», самый ранний и наиболее успешный издательский проект Бенжамина Франклина. Что это, если не артикуляция сознания «простого обывателя», хотя и выполненная посредством сложной литературно-философской игры с ним, посредством провокаций, обескураживающих откровений автора, всегда сохраняющего тональность «я один из вас», иронии и самоиронии³⁰? Конечно, с позиций современной постмодернистской и мультикультуральной чуткости к «исключенному Другому» можно сказать, что Франклин артикулирует сознание американского «обывателя», который все же не относится к самым низам общества (наемной прислуге, рабам, пауперам и т. п.), и *в этом смысле* его версия Просвещения тоже имеет оттенок привилегированности. Но можем ли мы всерьез говорить о какой-либо версии демократизма, которая способна выразить чаяния и голода всех, не оставляя никого «за кадром», и можем ли *неисторически* упрекать Франклина в том, что он не заметил тех, кто в его время еще не обрел слыши-

²⁹ Ferguson, A., *An Essay on the History of Civil Society*, ed. F. Oz-Salzberger. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 255. Конечно, внимания заслуживает вся 6-я часть этого «Очерка», в которой развивается теория нового деспотизма, не подавляющего свободу, а паразитирующего на утрате людьми стремления быть свободными в условиях материального благополучия и физической безопасности.

³⁰ Отличный анализ «Альманаха бедного Ричарда» под этим углом зрения см. Lerner, R., *Revolutions Revisited: Two Faces of the Politics of Enlightenment*. Chapel Hill, NC: The University of North Carolina Press, 1994, глава 1.

мые историй голоса? Но даже с учетом такого упрека *обывательская* привилегированность франклиновской версии Просвещения вряд ли может найти себе место в том дьявольском «континууме элитарных формаций», с которым отождествил практику Просвещения Фегелин.

Или Фергюсон, Франклин и другие подобные им — это не то, «ненастоящее» Просвещение, которым можно пренебречь, описывая «истинный», т. е. элитистский и разрушительный, смысл «проекта Просвещения»³¹?

5. До сих пор мы рассматривали только те версии соотношения либерализма и Просвещения, в которых между ними устанавливалось тождество — при позитивных (пункты 1 и 2) или негативных (пункты 3 и 4) оценках того и другого. Однако существуют и такие концепции, которые отрицают отождествление либерализма и Просвещения, причем наделяя их разными знаками. Два вида таких концепций мы рассмотрим в пунктах 5 и 6.

Центральной идеей ставшей своего рода классикой книги Карла Беккера «Небесный град философов восемнадцатого века» можно считать следующее утверждение: «Конечно, сами *Philosophes* представили отрицание ими предрассудков и мошенничества средневековой христианской мысли как огромное дело, и мы обычно склонны доверять их словам. Несомненно, восемнадцатый век — преимущественно век Разума, несомненно, *Philosophes* были скептически настроенной группой, атеистами на деле, если не по убеждению, приверженными науке и научному методу... Все это верно. Однако я думаю, что *philosophes* были ближе к средневековью и менее свободными от предрассудков средневековой христианской мысли, чем полагали они сами и чем обычно считаем мы. Причина, по которой мы переоцениваем степень их современности, заключается в том, что они говорят знакомым нам языком... Но, я думаю, мы оцениваем поверхность их мысли, а не ее фундаментальные основания.... Но если мы исследуем основания их веры, то увидим, что при каждом своем повороте *Philosophes* обнаруживают зависимость от средневековой мысли, не замечая этого»³². Вывод из рассуждений Беккера можно сделать только один: «... Восемнадцатый век в своих базисных ценностях и миропонимании был ближе к тринадцатому веку, чем к двадцатому»³³.

При всей кажущейся парадоксальности такого вывода он вовсе не предстанет столь уж необоснованным, если, как и советует Беккер, тщательно приглядеться к фундаментальным понятиям философии Просвещения. Возьмем, к примеру, популярнейшую в 18-ом веке идею «невидимой руки», имевшую множество инкарнаций — от предустановленной гармонии мироздания у Лейбница до доктрины *laissez-faire* у физиократов и Адама Смита и телеологии

³¹ На такое сепарирование «истинного», преимущественно франко-германского, и «неистинного», в основном англо-американского, Просвещения можно ответить центральным тезисом очень любопытной книги историка Генри Стила Коммаджера — «Старый Свет воображал, изобретал и формулировал Просвещение; Новый Свет — несомненно, англо-американская его часть, — реализовал и воплотил его». Commager, H. S., *The Empire of Reason*. L.: Phoenix Press, 2000, p. XI.

³² Becker, C. L., *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*. New Haven, CT — L.: Yale University Press, 2003 (1-е издание — 1932), pp. 29–30.

³³ Anchor, R., *The Enlightenment Tradition*. Berkeley: University of California Press, 1967, p. 1.

формулы «природа хочет» у Канта, обозначающей чудо постепенной трансформации «необщительной общительности» людей в их морально-правовое развитие. Разве не очевидно, что «невидимая рука» во всех этих вариантах — стыдливо секуляризованное иносказание христианского Провидения? Что уж говорить о вечном моральном «законе природы» и «естественном праве», с небольшими изменениями заимствованных из средневековой схоластики и наиболее непосредственным образом — у Фомы Аквинского (а опосредованным — у античных стоиков)³⁴? Вряд ли нуждается в особых комментариях и гностическая подоплека просвещенческих концепций прогресса. И не противник, а великий энтузиаст Просвещения Эрнст Кассирер, обозревая его философские результаты, заключил, что они состоят отнюдь не в производстве новых доктрин. «Гораздо больше, чем это осознавали люди той эпохи, их учения зависели от предыдущих веков. Философия Просвещения просто оказалась наследницей достояния этих веков — она упорядочивала, просеивала, уточняла, проясняла это достояние гораздо в большей мере, чем вносила вклад в новые и оригинальные идеи и пускала их в оборот»³⁵. Для Кассирера, впрочем, это не умаляет ни значение, ни степень новизны философии Просвещения. Но она обладает ими в силу совершенно иных обстоятельств, чем радикальный концептуальный разрыв с прошлым (к этому мы еще вернемся в четвертом параграфе статьи).

Какие выводы из этого вытекают для понимания связи либерализма и Просвещения? Если либерализм — *современное* идейно-политическое течение, т.е. такое, которое соответствует современному обществу, как оно сложилось в своих основных чертах *после* Французской и промышленной революций и *благодаря* им, то Просвещение следует признать — в качестве *досовременного* явления — нелиберальным или, в лучшем случае, протолиберальным. Коли так, то задачей исследователей должно стать не установление тождества либерализма и Просвещения, а выяснение того, каким образом идеи и идеалы Просвещения, после их отвержения в период, непосредственно последовавший за Французской революцией, были позднее «ревизованы, видоизменены, перестроены *в качестве* либерализма» и благодаря этому включены в «характерное мировоззрение западного человека»³⁶.

С чисто историко-философской точки зрения этот вывод о нетождественности либерализма и Просвещения выглядит вполне обоснованным и дающим правильный ориентир для изучения истории *идей*. Но что он дает для осмысления Просвещения как специфического исторического явления и события, не говоря уже о понимании его как процесса, входящего в наше настоящее и в некоторой степени влияющего на то, каково оно есть и каким может стать? Пусть с точки зрения своих фундаментальных идей Просвещение находилось в зависимости от предыдущих столетий. Но разве это хоть что-то проясняет в том, почему и как эти идеи были использованы *для подрыва* тех самых

³⁴ Это заимствование в случае Джона Локка с особой тщательностью и глубиной анализирует в блестящей книге Джон Данн. См. Dunn, J., *Political Thought of John Locke: An Historical Account of the Argument of the 'Two Treatises of Government'*. L.: Cambridge University Press, 1969.

³⁵ Cassirer, E., *The Philosophy of the Enlightenment*, tr. F. C. A. Koelln and J. P. Pettegrove. Boston: Beacon Press, 1955, p. VI.

³⁶ White, H. V., 'Editor's Introduction', in Anchor, R., *Op. cit.*, p. IX (курсив мой. — Б. К.).

институтов (церковных, государственных, экономических), в лоне которых они некогда расцвели и для обслуживания которых они первоначально предполагались³⁷? Вероятно, традиционная история идей как жанр философии не в состоянии ухватить то, что реально образует *differentia specifica* Просвещения и что наиболее существенно для его связи с либерализмом, а именно — функцию Просвещения в политической и культурной истории, то, что оно *делало* — намеренно или непреднамеренно — в отличие от того, как и с помощью каких и у кого заимствованных категорий оно мыслило.

6. Однако отказ от отождествления либерализма и Просвещения может быть обоснован соображениями, совершенно отличными от тех, которые выдвигает традиционная история идей, и относящимися как раз к «делам», а не способам мышления того и другого. Лейтмотивом таких подходов является «предательство» идей и идеалов Просвещения со стороны либерализма, во всяком случае — современного либерализма, вследствие его превращения в апологию статус-кво — в противоположность критико-преобразовательной интенции Просвещения — и (нередко скрывааемой самими либералами) зависимости от капитализма³⁸. Такой подход к проблеме связи либерализма и Просвещения характерен скорее для левых и даже лево-радикальных критиков современного западного общества, но отнюдь не является их монополией. Достаточно напомнить, что столь консервативный автор, как Йозеф Шумпетер, тоже подчеркивал (даже более последовательно, чем левые радикалы), что «все основания буржуазного общества, его конструкции и маяки сделаны из экономического материала»³⁹. Именно это делает совершенно непригодной для него то, что Шумпетер именует «классической доктриной демократии» и что представляет собой (в его передаче) некоторое идеально-типическое отображение морально-политических учений Просвещения с их упором на «автономию разума», суверенную волю народа, значение свободных рациональных дебатов для выработки политических решений и т. д. Все это несовместимо с капиталистической инструментальной рациональностью, пронизавшей все сферы жизни современного общества, естественно, включая политику⁴⁰. Другое дело, что в отличие от левых радикалов Шумпетер озабочен тем, как сохранить, а не демонтировать это общество, обладающее, с его точки зрения, огромным потенциалом саморазрушения.

Методика критики современного западного общества левыми радикалами во многом в том и заключается, чтобы показать, каким образом его реальный

³⁷ См. Anchor, R., *Op. cit.*, pp. 2–3.

³⁸ Апологетичность и зависимость этики современного либерализма от капитализма, как пишет Хартмут Роза, «приведут к полному предательству того, в чем некогда видели стержневой идеал либерализма и Просвещения», а именно — автономии человека, свободы его самоопределения, ныне втискиваемых в жесткие рамки логики воспроизводства капитализма и подчиненных этой логике. Rosa, H., 'On Defining the Good Life: Liberal Freedom and the Capitalist Necessity', in *Constellations*, 1998, vol. 5, no. 2, p. 202.

³⁹ Schumpeter, J. A., *Capitalism, Socialism, and Democracy*. NY: HarperPerennial, 1975, Part II, chapter 6, p. 73.

⁴⁰ См. главы 21 и 22 указанного выше произведения Шумпетера.

modus operandi превращает в свою противоположность важнейшие «принципы» Просвещения и как это превращение легитимируется господствующей либеральной (или неолиберальной) идеологией. Классическим образцом такого рода критики можно считать знаменитое эссе Герберта Маркузе «Репрессивная толерантность», в центре которого — демонстрация того, какие метаморфозы претерпевает это ключевое понятие Просвещения в контексте современного западного «одномерного» общества. «Политическое местоположение толерантности изменилось, — пишет Маркузе. — В то время, как ее более-менее тихо и конституционно отбирают у оппозиции, делают нормой принудительного отношения к официальной политике. Толерантность из активного состояния превращают в пассивное: она становится *laissez-faire* для существующих властей. [Теперь] именно народ терпит правительство, которое в свою очередь готово терпеть оппозицию в строгих рамках, определенных самими властями»⁴¹. С точки зрения логики анализа Майкл Хардт и Антонио Негри, создатели новейших леворадикальных бестселлеров, делают тот же ход, когда описывают, каким образом современная «Империя» «мистифицирует» три классических принципа конституционализма, выдвинутых Просвещением: принцип политического представительства Джеймса Медисона, принцип разделения властей Шарля Монтескье и принцип свободного выражения мнений (ныне узурпированных корпоративными СМИ) Томаса Джефферсона⁴².

Достоинством такой леворадикальной критики является переключение анализа связи либерализма и Просвещения с уровня жизни идей как идей на уровень жизни идей как действующих в реальном мире сил, т.е. переход от рассмотрения либерализма и Просвещения в качестве *idees* к пониманию их в качестве *idees-forces*. Однако такое переключение производится только на одной стороне — современного либерализма, который берется как идеологическая практика, а не «чистая теория». На Просвещение такой подход реально не распространяется, что и позволяет левым радикалам рассуждать о «принципах Просвещения» вообще, якобы «мистифицируемых» и извращаемых современной либеральной практикой. Лобовое сопоставление «принципов» и практик — признак методологически некорректного мышления, ибо сопоставляться может только нечто однородное — «принципы» с «принципами» или практики с практиками. Леворадикальные инвективы современному либерализму в том, что он на практике извратил критико-эмансипаторские «принципы» Просвещения в этом плане столь же методологически некорректны, как и консервативные обвинения Просвещения в том, что его «принципы» на деле привели к якобинскому террору Французской революции или даже к сталинизму⁴³.

⁴¹ Marcuse, H., 'Repressive Tolerance', in Wolff, R. P., Moore, B., Jr., and Marcuse, H., *A Critique of Pure Tolerance*. Boston: Beacon Press, 1965, p. 82–83.

⁴² См. Hardt, M. and Negri, A., *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*. L.: Penguin Books, 2004, p. 273.

⁴³ Ярким примером такого консервативного подхода остается описание Яковом Талмоном светского «политического мессианства» как главного духовного продукта Просвещения в качестве «движущей силы» Французской революции, в особенности — на ее якобинской стадии. См. Talmon, J. L., *The Origins of Totalitarian Democracy*. NY: Praeger, 1960, особенно с. 18–21, 253. О сталинизме как «квинтэссенции утопии Просвещения» см. Kotkin, S., *Magnetic Mountain: Stalinism as a Civilization*. Berkeley: University of California Press, 1995, p. 364.

Последовательное проведение леворадикального подхода к изучению связи либерализма и Просвещения требует историко-праксеологического переосмысления Просвещения ровно в той же мере, в какой переосмысливается либерализм. Но тогда вместо разговора о «принципах Просвещения» вообще пришлось бы ставить и решать трудные вопросы о том, *в чьей* перспективе (с чьей точки зрения) эти «принципы» выглядят так, как их описывают левые радикалы; *каким образом* интерпретированные в рамках этой перспективы «принципы» входили в практику и входили ли они в нее как-либо с тем, чтобы придать ей эмансипаторскую направленность; *вследствие чего* и *как* они трансформировались, войдя в практику, т. е. *как* практика «перетолковывала» эти «принципы». Лишь так или иначе решив данные вопросы, мы можем получить методологически корректное основание для сопоставления либерализма и Просвещения как *двух видов практики*, связанных между собою неким образом — через «предательство», взаимодополнение или взаимоотрицание, преемственность или как-то иначе. Но левые радикалы не склонны прояснять эти вопросы.

II. Ключевые понятия описания связи либерализма и Просвещения в их статике и исторической динамике

Установление связи между либерализмом и Просвещением часто достигается посредством методологически бесхитростной, но требующей огромной историографической работы операции. Она заключается в том, что мы индуктивно «вычисляем» общий знаменатель философских концепций Просвещения, проделываем то же самое с либерализмом и затем сопоставляем полученные результаты. В случае совпадения «достаточно» большого количества элементов первого («просвещенческого») и второго (либерального) множеств мы можем говорить о либеральности Просвещения и о том, что либерализм «несет в себе» концептуальное или нормативное ядро Просвещения.

Главной проблемой такого подхода является то, что он движется в круге тавтологии, из которого в принципе не может выйти. В самом деле, мы должны *уже* знать, что такое Просвещение и в чем его «суть», для того, чтобы отбирать тех репрезентативных для Просвещения авторов, индуктивное обобщение взглядов которых позволит нам найти общий знаменатель философии Просвещения. Понятно, что если в списке наших авторов появятся Морелли, Гаман, Якоби и т. п., которые хронологически тоже относятся к «эпохе Просвещения» и тоже касались тем, которым были посвящены труды «истинных» представителей Просвещения, то мы получим общий знаменатель, мало совпадающий с общим знаменателем либерализма. Впрочем, точно то же самое можно сказать об отборе авторов, считаемых репрезентативными либералами.

Поэтому, исследуя связь либерализма и Просвещения, мы *заранее* знаем, кого включать и кого исключать из наших списков, т. е. мы уже знаем, какова эта связь до начала ее сознательного академического изучения, и используем это знание (или «предзнание», как говорят герменевтики и феноменологи) в качестве критерия отбора репрезентативных для Просвещения и либерализма авторов. В этом и состоит круг тавтологии, в котором вращается наша мысль при таком подходе. Только эта тавтологическая логика может объяснить нескончаемые споры о том, например, является ли Руссо представите-

лем Просвещения или его критиком (поскольку его отношение к либерализму сомнительно, а относительно Просвещения мы уже знаем, что оно либерально) или аналогичные споры о том, можно ли видеть в Гегеле либерала (поскольку он подверг уничтожающей критике те «основы» Просвещения, которые мы уже отождествили с ядром либерализма).

Поскольку полученных таким образом списков самых общих и «существенных» черт и Просвещения, и либерализма великое множество, и мне не известны логические или концептуальные критерии, на основе которых одни из них следует предпочесть другим, я ограничусь тем, что почти наугад приведу несколько таких списков составляющих общих знаменателей и того, и другого (единственным ориентиром моего отбора будет их известность в академических сообществах). После этого мы проведем указанную выше операцию сличения общих знаменателей Просвещения и либерализма и посмотрим, что это дает для прояснения связи между ними.

1. В трактовке видного французского философа марксистской ориентации Люсьена Гольдмана перечень «основных идей» и «ценностей» Просвещения таков: 1. Автономия индивида; 2. Контракт как модель общественных отношений; 3. Равенство; 4. Толерантность; 5. Частная собственность; 6. Универсализм⁴⁴.
2. Согласно уже упоминавшемуся в первом параграфе данной статьи Карлу Беккеру «кредо Просвещения» состоит в следующем: «1. Человек не является от природы обездоленным; 2. Цель жизни — сама жизнь, хорошая жизнь на земле вместо жизни вечной после смерти; 3. Человек, руководимый исключительно светом разума и опыта, в состоянии совершенствовать хорошую жизнь на земле; 4. Первым и самым существенным условием хорошей жизни на земле является освобождение ума человека от уз невежества и предрассудков, а их тел — от произвола и угнетения существующих в обществе властей». Все составляющие этого кредо полагались соответствующими «универсальным принципам природы человека»⁴⁵.
3. Питер Гэй в своем монументальном труде описывает Просвещение как продукт деятельности сравнительно небольшой и весьма тесно сплоченной группы людей, называемых им «партией человечности», и фиксирует следующие их «общие приверженности», которые и образуют дух Просвещения. Они таковы: 1. Критика несправедливости и неэффективности *ancien regime*; 2. Эмансипация человека от пут невежества, предрассудков и мертвой хватки клира посредством образования и науки; 3. Укрепление надежды на лучшее будущее и веры в возможность совершенствования общества; 4. Ориентация на практические действия, способные создать более справедливые законы и более «мягкое» правление, установить религиозную терпимость и интеллектуальную свободу, стимулировать экономическое процветание и формирование рациональной и компетентной администрации, наконец, поднять индивидуальное самосознание людей⁴⁶.

⁴⁴ См. Goldman, L., *The Philosophy of the Enlightenment*, tr. H. Maas. L.: Routledge & Kegan Paul, 1973, pp. 22–23.

⁴⁵ Becker, C. L., *Op. cit.*, pp. 102–103.

⁴⁶ См. Gay, P., *The Enlightenment: An Interpretation*, In two volumes. Vol. 2. NY: Vintage, 1968, chapter 1.

Среди версий описания общего знаменателя либерализма (ов) остановимся на той, которая представляется одной из самых тщательно продуманных и обстоятельных. Она принадлежит видному политическому философу Джону Халлоуэлу и охватывает следующие основные признаки либерализма: 1. Абсолютная ценность человеческой личности и моральное равенство всех людей; 2. Автономия индивидуальной воли; 3. Сущностная рациональность человека; 4. Неотчуждаемые права человека, относящиеся в первую очередь к сохранению жизни, свободе и собственности; 5. Идея государства, строящегося на общем согласии и с главной целью защиты прав человека; 6. Договорные отношения между государством и индивидом, нарушение которых со стороны государства дает гражданам право на сопротивление власти; 7. Превосходство закона над приказом в качестве инструмента социального контроля; 8. Ограниченные и преимущественно негативные функции правительства, которое тем лучше, чем меньше правит; 9. Свобода человека во всех основных сферах его жизни (экономике, политике, культуре, религии и т. д.); 10. Существование высших нравственных истин, открытых человеческому разуму и долженствующих лежать в основе того выбора, который он делает прежде всего в сфере политики⁴⁷.

Хотя Халлоуэлл мыслит это как «описание идеи либерализма в платоновском смысле»⁴⁸, т. е. как отвлечение от всего «эмпирически» особенного, характеризующего разные версии либерализма, и выявление его родовой сущности, очевидно, что оно дает в лучшем случае комбинацию признаков нескольких либеральных течений мысли и игнорирует некоторые другие. К примеру, очевидно, что не только либеральные эпистемологические скептики или сторонники «критического рационализма» Карла Поппера, но и адепты современных версий либерального плюрализма никогда не подпишутся под идеей «высших нравственных истин, открытых разуму человека». Упор на «сущностную рациональность человека» — не просто грубая ошибка, с точки зрения сторонников «спонтанной эволюции» (Хайек и др.), а предательство либерализма в пользу тоталитарной идеологии. Все, что сказано в описании Халлоуэла о «правах человека», не приемлемо для утилитаристов. Рассмотрение собственности в качестве естественного «права человека» отвергнуто социал-либерализмом — от Хобхауса и Хобсона до Бенедетто Кроче. И так далее и тому подобное.

Тем не менее стоит попробовать совместить халлоуэлловский список общих признаков либерализма с теми описаниями общих знаменателей Просвещения, которые приводились выше. Что общего можно найти у первого и вторых, полагая, что это общее и будет искомой связью либерализма и Просвещения? Такое общее получится содержательно довольно скудным, однако заслуживающим внимание. Этим общим, вероятно, можно считать то, что Джон Грей описывает в качестве ключевых тем всего либерализма, т. е. включая его начало в «либеральном Просвещении». Темы эти таковы — 1. индивидуализм, 2. эгалитаризм, 3. универсализм, 4. мелиоризм (как вера в возможность совершенство-

⁴⁷ См. Hallowell, J. H., *Main Currents in Modern Political Thought*. NY: Holt, Reinhart & Winston, 1950, pp. 10–11.

⁴⁸ Hallowell, J. H., *The Decline of Liberalism as an Ideology*. Berkeley, CA: University of California Press, 1943, p. IX.

вать социальные и политические институты)⁴⁹. Посмотрим теперь, что дает этот список для выяснения связей между либерализмом и Просвещением.

1. Индивидуализм.

Обычно этот термин употребляют в четырех нетождественных смыслах. Под индивидуализмом могут понимать, во-первых, логическую, уж если не историческую, первичность индивида по отношению к коллективу (в том смысле, в каком в популярной литературе истолковываются теории «общественного договора» 17–18-го веков – согласие индивидов учредить «гражданское общество»), во-вторых, социологически фиксируемое явление «атомизации общества», философски – на уровне личности – описываемое концепциями «обедненного» или «сжатого я»⁵⁰, в-третьих, несущественность или даже незначимость общественных связей для формирования моего «глубинного я» или (общей) «природы человека», в-четвертых, моральный приоритет индивида над обществом, популярно выражаемый формулой «общество (государство) ради человека, а не человек ради общества (государства)». В каких из этих значений индивидуализм присущ, соответственно, Просвещению и либерализму?

В «Энциклопедии» Дидро и Даламбера есть статья «Философ», признанная и их современниками, и позднейшими исследователями идеальным выражением идеализированного образа «просветителя» как цвета рода человеческого. Из нее узнаем, что общение с другими является *существенным* для «философа» при любых обстоятельствах, что сами насущные потребности человека, не говоря уже о более высоких потребностях *образованного* человека, делают такое общение абсолютно необходимым. Более того, «гражданское общество» объявляется «божеством на земле» (sic!), а «философ-стоик», мнящий уединенную созерцательность истинно философским образом жизни, именуется «фантомом», не только бесполезным для общества, но и не способным к подлинному познанию⁵¹.

Даже если забыть об исторической социологии «шотландской школы», о Гете, об объяснении «происхождения неравенства» Руссо и многом другом, что тоже было Просвещением, одной этой статьи достаточно для того, чтобы

⁴⁹ См. Gray, J., *Liberalism*. Milton Keynes (UK): Open University Press, 1986, p. X. Стоит подчеркнуть разумную осторожность этого подхода: Грэй пишет именно об общих темах, а не их содержательном раскрытии, на уровне которого распадается даже то эфемерное единство либерализма, которое предполагается общностью тем. Примечательно, что на более позднем этапе своей академической карьеры сам Грэй отказывается от представлений о каком-либо единстве либерализма (даже на уровне тем) и заявляет о его «исторической деконструкции», выявляющей «разрывы, случайности, многообразие [истории либерализма] и конкретность мыслителей, безразличным образом смешанных в кучу под вывеской "либерализм"». Gray, J., *Liberalisms: Essays in Political Philosophy*. L.: Routledge, 1989, p. 262.

⁵⁰ Классическим описанием такого рода служит концепция Макса Хоркхаймера. См. Horkheimer, M., 'Reason Against Itself: Some Remarks on Enlightenment', in *What Is Enlightenment?* p. 364. Более развернутую критику «либерального принципа индивидуализации» в свете теории отчуждения и мульткультуральности см. Parekh, B., 'The Cultural Particularity of Liberal Democracy', in *Prospects for Democracy*, ed. D. Held. Cambridge: Polity Press, 1993.

⁵¹ См. 'Philosopher', in Diderot, d'Alembert, and Others. *Encyclopedia*, tr. N.S. Hoyt and T. Cassirer. Indianapolis: Bobbs-Merrill Co, 1965, pp. 286–287, 288–289.

понять — индивидуализм в первом из приведенных выше смыслов не был характерен для Просвещения. Человек — в том его высшем «философском» проявлении, которому даже с точки зрения античных «политических животных» соответствовал образ уединенного созерцателя (как, например, у Аристотеля), — оказывается в Просвещении полностью и исключительно социальным, причем *социально активным*, существом.

Но, может быть, этот смысл индивидуализма стоит сохранить хотя бы в том усеченном значении, в каком мы можем говорить о «методологическом индивидуализме» и о сугубо логической первичности индивида по отношению к коллективу? На ум сразу приходят популярные в то время (хотя отнюдь не универсально популярные) теории «общественного договора». Хотя бы в виде приема философско-политической аналитики в них ведь предполагается то, что общество образуется из согласия индивидов, логически «предшествующих» ему!

(Такую аналитику и отвергали со всей решительностью *другие* «просветители», неподражаемым памятником чему служит юмовское эссе «О первоначальном договоре»).

На такой аргумент можно ответить — «и да, и нет». «Нет» — поскольку логическое предшествование индивида обществу концептуально предполагает возможность «выведения» общества из индивида, его природы, его сознания и т. д., т. е. они достаточны для того, чтобы понять (пусть не исторически, а логически), как *с необходимостью* возникает общество. Такие концепции по сути своей телеологичны, даже если речь идет о такой слабой, чисто воображаемой телеологии, какая предполагается Кантом в его описании «общественного договора» в качестве регулятивной идеи разума, существующей исключительно в модальности «как если бы» (такой «договор» имел место).

Но в том и дело, что в «общественно-договорных» теориях Просвещения (за исключением кантовской), как и в их предшественниках 17-го века, из природы человека общество *не* «выводится», более того, она делает общество в прямом смысле *невозможным*. И это верно не только для Гоббса, хотя у Гоббса эта *анти-телеологичность* теории возникновения общества выступает наиболее рельефно. В «естественном состоянии», которое потому и «естественно», что в нем природа человека предстает в своем чистом виде, *упорядоченная* совместная жизнь невозможна в принципе. Человек в нем набирается горького опыта неразрешимых конфликтов с другими людьми и на основе этого *опыта общения* делает заключение о необходимости вступления в договор «всех со всеми», который «потом» реализуется мистической и необъяснимой у Гоббса «общей волей». Пусть не столь радикально, но все без исключения мыслители «Предпросвещения» и Просвещения описывают некий печальный *опыт общения* в условиях «естественного состояния» (или его завершающей фазы, как у Локка, или неравенства, возникшего вследствие первого, несправедливого «общественного договора, как у Руссо), который толкает людей к осуществлению разумной *альтернативы* — к созданию справедливого гражданского общества.

Можно сказать, что характерной чертой теорий «общественного договора» того времени было то, что обществу логически предшествовал не индивид как таковой, а трагический опыт общения индивидов, делавший *необходимым* тот разумный акт, для которого природа человека являлась только *возможностью*. Другими словами, «просвещенческие» теории «общественного догово-

ра» — в той или иной форме — строились на *парадигме конфликта*, который сам по себе есть способ общения. Телеология же выведения общества из природы (сознания и т. д.) человека как того, что предшествует обществу, предполагает *парадигму консенсуса* — хотя бы в смысле фундаментальной одинаковости людей, позволяющей рассматривать их как «одного человека», из природы (сознания) которого «выводится» общество.

Но индивидуализм именно в смысле логического «предшествования» индивиду обществу характерен как раз для *современного либерализма* и в особенности для его деонтологической версии. Так называемое возрождение «общественно-договорных» теорий в современной политической философии, связываемое в первую очередь с трудами Джона Ролза, происходило как раз посредством подстановки консенсусной парадигмы на место конфликтной. Теория «исходной позиции» Ролза и ее стержень — концепция «вуали неведения» строилась именно на стирании всей социальной, культурной, поло-возрастной и иной определенности индивидов, которые благодаря этому превращались в носителей чистой способности рационального суждения, а она, в свою очередь, с необходимостью приводила их к выводам относительно основных принципов справедливости, воплощаемых в «базисной структуре» общества. Это и означает, что общество *напрямую* «выводится» из сознания индивидов, которое понимается как «логическая машина», во-первых, во-вторых, — как контейнер «общей информации» — об обществе как таковом, о законах вообще, об абстрактных теориях справедливости и т. д. (в противоположность всей «специфической информации» — об особенностях данного человека, его положении в обществе, конкретной политико-экономической ситуации данной страны, специфике ее культуры и т. д.). Консенсус окончательно закрепляется тем, что полагается *самовоспроизводящимся*: «когнитивный консенсус» «исходной позиции» реализуется в «базисных структурах» общества, а они, в свою очередь, вырабатывают у людей *соответствующее* понимание справедливости и стремление действовать согласно ему⁵².

Мы приходим к любопытному выводу: индивидуализм в смысле логического «предшествования» индивидов обществу, характерный для современного либерализма вследствие его идеологическо-апологетического отношения к нынешнему статус-кво, *приписывается* Просвещению и служит той линзой, сквозь которую мы рассматриваем его теории «общественного договора» и которая не позволяет нам увидеть то, в чем они кардинально отличаются от их версии, «возрожденной» деонтологическим либерализмом. Это — лишь один из примеров того, *как современность перестраивает прошлое «под себя»*, превращая его в ресурс самообоснования⁵³.

Но ранее мы сказали, что реакцией на аргумент о методологическом индивидуализме Просвещения является «и да, и нет». В каком смысле с ним можно

⁵² См. Rawls, J., *A Theory of Justice* (revised edition). Harvard, MA: Harvard University Press, 1999, chapter III, особенно с. 118–119 и далее.

⁵³ Впрочем, Ролз делает это достаточно тактично. Он честно пишет о том, что «возрождает» собственно только кантовскую версию «общественного договора», которая сама является экспликацией моральной доктрины категорического императива Канта (см. Rawls, J. *Op. cit.*, p. 118, сноска 11). Возможно, большая точность требовала бы указать, что эта кантовская версия сама звучала похоронным звоном по *характерным* для Просвещения теориям «общественного договора».

согласиться? Этот вопрос выводит нас прямо на третье значение термина «индивидуализм» в приведенном выше списке, а именно — на представление о несущественности общественных связей для формирования «глубинного я» или «природы человека» вообще.

«Природа человека» — одно из самых широко употребляемых и вместе с тем — самых неопределенных понятий Просвещения. Говоря упрощенно и рассматривая ее в качестве своего рода «идеального типа», природу человека можно определить как сумму универсальных и неизменных принципов, на самом фундаментальном уровне определяющих мышление и поведение человека и находящихся в соответствии со столь же универсальными и постоянными принципами устройства мироздания. Квинтэссенцией природы человека и в то же время выражением ее соответствия устройству мироздания является то, что называли «законами природы». Очень репрезентативным для «просвещенческих» представлений о «законе природы» можно считать его определение, данное Константином Франсуа Вольнеем (особенно если встречающееся в нем понятие Бога интерпретировать метафорически): это — «правильный и постоянный порядок фактов, посредством которого Бог управляет мирозданием, порядок, который мудрость являет чувствам и разуму людей, чтобы служить им в качестве равного для всех и общего правила поведения и направлять их — без различия рас и конфессий — к совершенству и счастью»⁵⁴.

Под углом зрения наших задач нужно зафиксировать три момента в «просвещенческом» понимании «законов природы» и «природы человека». Первый — эти понятия являют слитность сущего и должного, того, что есть, и как это должно быть⁵⁵. Это важно иметь в виду, когда говорят о «научности» Просвещения (его «научном духе»): та нравственная неопределенность, с которой мы употребляем слово «наука» сейчас, не говоря уже о конфликте науки и нравственности, была невозможна в Просвещении. Рационализация экономики или политики мыслилась как непосредственно дающая эффект нравственного совершенствования человека и его мира. Разрыв между тем, что позднее стали называть «инструментальным» и «нравственным разумом», стал той трагедией Просвещения, которая опрокинула его «освободительный проект».

Второе — разумность природы человека вовсе не обязательно предполагает ее оценку как «доброй», т. е. имманентно нравственно разумной. Природу человека можно описывать в категориях несправимого эгоизма и неутолимых «аппетитов», как это делает Юм в «Трактате о человеческой природе», и вместе с тем полагать, что на ее основе можно создать такое общественное устройство, которое будет и нравственно «наилучшим», если оно воплотит в себе модель сдержек и противовесов одних эгоистических аффектов по отношению к другим⁵⁶. Разумность здесь будет подразумевать скорее «правильную организацию», дающую искомые нравственные результаты, чем сущ-

⁵⁴ Цит. по Becker, C., *Op. cit.*, p. 45.

⁵⁵ Альфред Коббан показывает эту слитность даже на примере одного из самых «социологически» мыслящих «просветителей» — Шарля Монтескье: 'la nature des choses' отражается в 'droit' и наоборот. См. Cobban, A., *In Search of Humanity: The Role of the Enlightenment in Modern History*. NY: George Braziller, 1960, p. 101 ff.

⁵⁶ См. Юм Д. Трактат о человеческой природе // Юм Д. Соч.: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1996, книга III, часть II, отдел II.

ностную нравственность того, что «организуется». (У самого Юма эта «организация» возникает в основном спонтанно из бесконечного количества проб и ошибок, которое и образует историю. Ее итог — искусственные, но не произвольные «законы природы», в которых на уровне человеческих институтов соединяются сущее и должное, категориально разводимые Юмом на уровне скептической теории познания).

Третье — именно потому, что хорошо устроенное общество не выводится напрямую из природы человека, что непосредственное тождество сущего и должного имеется лишь на уровне фундаментальных законов, а не явлений, нужно правильно познать как сами эти законы, так и условия приведения явлений в соответствие с ними. Отсюда — упор на разум как орган познания и на образование как подготовку его к этой роли. Того, что нам дано природой (человека), — мало для продвижения к восстановлению тождества сущего и должного на уровне явлений нашей жизни. Нужно научиться правильно использовать и применять «естественно» данное нам⁵⁷.

К ответу на вопрос о том, было ли Просвещение методологически индивидуалистичным, все это имеет следующее отношение. Да, переход от индивида к обществу был необходимо логически опосредован общением определенного типа, и в этом аспекте Просвещение не было индивидуалистичным. Но индивида можно было сделать исходной посылкой общей теории общественной жизни именно потому, что его природа мыслилась неизменной и одинаковой у всех индивидов и потому доступной для изучения вне контекста общественных отношений, т. е. с этой точки зрения они представлялись несущественными⁵⁸. В этом был методологический индивидуализм Просвещения. Более того, природа человека представлялась своего рода окном, сквозь которое — именно вследствие ее соответствия «постоянному порядку» мироздания — можно было разглядеть устройство всего «космоса», физического и политического.

Сказав это, мы вновь сталкиваемся с инверсией в отношениях либерализма и Просвещения. Именно идея природы человека вместе со всей связанной с ней «метафизикой» оказалась неприемлемой для современного либерализма. Ее отвержение приводит к полному отказу от понимания либерализма как концепции, отстаивающей какой-либо «определенный набор критериев и принципов, согласно которым должна жить ассоциация или общество [людей]». Либерализм теперь понимается как «ответ на факт» нередуцируемого плюрализма мировоззрений и стилей жизни обитателей либерально-демократического социума, точнее, — ответ на вопрос о том, какой должна быть власть

⁵⁷ Данная установка Просвещения лишь конкретизирует и переводит в область практики то, что Декарт задолго до этого сделал отправным моментом своего учения о методе познания. Первая глава его «Рассуждений» открывается утверждением о том, что разум как таковой, как способность различать истину и ложь ровно распределен среди всех людей. Но этого не достаточно, считает Декарт: *главное* — научиться хорошо использовать его. См. Descartes, R., *Discourse on Method and the Meditations*, tr. F. E. Sutcliffe. L.: Penguin, 1988, p. 27.

⁵⁸ Открытие Руссо (в первом наброске «Общественного договора», I, ii) того, что все наши идеи приходят из общественного устройства, к которому мы принадлежим, и что мы в собственном смысле слова становимся людьми *после того*, как стали гражданами, является по существу прорывом за рамки Просвещения 18-го века. Интересный комментарий к этим рассуждениям Руссо см. в Dumont, L., *Essays on Individualism: Modern Ideology in Anthropological Perspective*. Chicago: The University of Chicago Press, 1986, p. 87.

в условиях многообразия без общего знаменателя (каким в Просвещении была природа человека) и в принципе неразрешимых разногласий (бывших в Просвещении разрешимыми благодаря истинам, воплощенным в природе человека)⁵⁹. Инверсия заключается в следующем: современный либерализм перестал быть методологически индивидуалистичным в том, в чем было индивидуалистично Просвещение (благодаря отказу от «природы человека»), но стал индивидуалистичным в том, в чем оно не было таковым (непосредственное выведение базисных структур общества из морального сознания индивида). В итоге *общий для обоих признаков индивидуализма скорее разделяет, чем связывает их*.

Кратко остановимся на втором и четвертом значениях термина «индивидуализм» из нашего списка. Конечно, с точки зрения марксистской критики Просвещения оно «объективно» (хотя бы в смысле «непреднамеренно») отражало становление буржуазного строя и способствовало этому, а потому — связано с индивидуализмом как «атомизацией» общества. Равным образом с точки зрения романтизма 19-го века оно дало весьма обедненную концепцию «я» — уже вследствие того упора на универсальную и неизменную «природу человека», о котором мы говорили раньше. Однако я сомневаюсь в том, что такая критика справедлива и исторически, и методологически.

Исторически марксистскую и романтическую критику делает несправедливым то, что Просвещение отражало формирование *новых*, не известных дотоле *общностей* людей и активно участвовало в этом. О складывании общности, названной нами «светская интеллигенция», мы уже говорили. Отмечали и то, что она устанавливала качественно новые отношения с другими общественными группами, причем создавала для этого особое социальное пространство общения, которое Юрген Хабермас в одной из своих ранних работ назвал (дискурсивной) «публичной сферой»⁶⁰. Главный признак «атомизации» — превращение человека в агента и носителя «социального тренда» (Хоркхаймер), который подавляет и подчиняет его себе как внешняя и чуждая ему сила. Такое подчинение происходит в том числе за счет того, что «тренд» разрушает ту среду непосредственного, «теплого» и «соразмерного с человеком» общения, в которой он, действительно, «принадлежит себе» и которая есть среда его самоопределения, возможного лишь через наполненные нравственными смыслами отношения с Другими. Такая «атомизация», несомненно, — продукт гораздо более развитого капитализма, чем тот, с которым могли быть знакомы и который могли «отражать» «просветители». Такой капитализм — под тем углом зрения, о котором мы говорим, — пожалуй, впервые внятно описал Гегель в части «Гражданское общество» его «Философии права» (см. в особенности параграфы 187–199). Но это было уже критикой и преодолением Просвещения 18-го века.

В принципе то же самое можно сказать об «обедненном я» Просвещения. Да, оно весьма далеко от экспрессивной, эстетически «выстраивающей» себя, динамичной своими противоречиями и благодаря всему этому уникальной

⁵⁹ См. Kukathas, C., 'Two Concepts of Liberalism', in *The Liberal Tradition in Focus: Problems and New Perspectives*, ed. J. C. Espada, et al. Lanham, MD: Lexington Books, 2000, pp. 98.

⁶⁰ См. Habermas, J., *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, tr. T. Burger. Cambridge, MA: MIT Press, 1989.

личности романтизма. Но тот «энциклопедический» синтез знаний и то уникальное для предыдущих и последующих эпох единство теории и практики, которые вошли в образ «просвещенной» личности и в действительности были реализованы многими «просветителями», — разве не свидетельствуют они об огромном обогащении личности вместо ее обеднения? И разве не глубину саморефлексии и тонкость самоиронии, не говоря уже о чувстве независимости, характеризующих богатую личность, являет то, что внешне вроде бы подтверждает тезис об «обедненном я» Просвещения, — подобно следующему высказыванию Вольтера: «Я похож на те маленькие ручейки, которые очень прозрачны потому, что они очень мелководны»⁶¹? Кумир какой другой эпохи мог позволить себе сказать — или хотя бы подумать — такое о себе?

Если же отвлечься от истории и рассматриваться идеи, как они существуют «сами по себе», то следует отметить, что характерной чертой мысли Просвещения (и одним из ее важнейших недостатков с точки зрения позднейшей критики) было как раз односторонне позитивное восприятие коммуникабельности и общения людей. То, что язык может сеять вражду так же, как и сближать, что общие интересы (скажем, к одному и тому же оспариваемому предмету) ведут к конфликтам не с меньшей вероятностью, чем к солидарности в общем деле, осталось не то, чтобы незамеченным, но не концептуализированным достаточно серьезным образом в теориях Просвещения. Шанталь Муфф права в своем заключении о том, что мысль Просвещения не смогла теоретически понять неустранимую (хотя и различную) роль насилия в любой коммуникации между людьми, равно как и антагонистический аспект любой их общности⁶². Повторю: это можно и нужно рассматривать как важный недостаток мысли Просвещения. Но в этом нельзя увидеть не то, что апологии, но даже отражения социальной «атомизации».

Что же касается индивидуализма как примата человека над обществом, то в этой идее вообще нет ничего «индивидуалистического», если она не регрессирует в отрицание субстанциальности общества и изображение его в качестве всего лишь агрегата индивидов. В некоторых течениях мысли Просвещения такой регресс, действительно, имел место, и в утилитаризме Бентамы мы находим очень решительные формулировки в духе того, что «сообщество есть фиктивное тело», а его «интерес» представляет собою лишь «сумму интересов тех членов, которые составляют его»⁶³.

Однако такое растворение общества в агрегате индивидов никоим образом не характерно для других, пожалуй, даже более влиятельных течений Просвещения. Присущее им понимание примата человека над обществом можно скорее передать следующим утверждением Дидро: «Я хочу, чтобы общество было счастливым, но я также хочу, чтобы был счастлив гражданин, а есть столько способов быть счастливым, сколько есть индивидов. Наше собственное счастье есть основание всех наших истинных обязанностей»⁶⁴.

⁶¹ Цит. по Brumfitt, J. H., *The French Enlightenment*. L.: Macmillan, 1972, p. 9.

⁶² См. Mouffe, C., "Foreword", in Saint-Amant, P., *The Laws of Hospitality: Politics, Violence, and the Enlightenment*, tr. J. C. Gage. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996, pp. VIII–X.

⁶³ Бентам И. Введение в основания нравственности и законодательства. М.: РОССПЭН, 1998, с. 10–11.

⁶⁴ Diderot, D., 'Observations sur le nakaz', in *Political Writings*, p. 125.

Собственное счастье как основание наших обязанностей — это, конечно, производное от идеи «просвещенного эгоизма». В «просвещенном эгоизме» общественный интерес согласуется с частным интересом (но не сводится к последнему даже как сумме таких интересов). Он потому и является «просвещенным», что ограничен, направлен, дозирован соблюдением тех общественных *правил* и исполнением тех требований личной *добродетели*⁶⁵, которые позволяют ему не деградировать в разрушительный как для общества, так и для самого индивида произвол.

Но для того, чтобы «просвещенный эгоизм» мог действовать столь благотворным образом, должны быть и разумные общественные правила, направляющие его в сторону общего интереса, и просвещенные индивиды, способные осознать полезность быть добродетельными. И то, и другое в тех обществах, которые наблюдали «просветители», было в большом дефиците (возможно, в меньшем в Англии, как ее воспринимали Юм, Вольтер, Монтескье и некоторые другие). Поэтому требование счастья для индивида (его примат по отношению к обществу) было формой нормативной *критики* статус-кво и протестным лозунгом. Никакого иного значения эта идея не имела и иметь не могла: у нее нет никакого эвристического потенциала для объяснения функционирования и происхождения общества, и она ничего нового не дает в плане описания природы человека. В этом смысле она является не теоретической, а политико-пропагандистской идеей, каковой и остается по сей день во всех случаях ее употребления. Поэтому для понимания индивидуализма Просвещения (за исключением тех течений, которые растворяли общество в агрегате индивидов) она ничего не дает.

Итак, признак индивидуализма дал нам очень мало для понимания связи либерализма и Просвещения. В большинстве значений этого термина, принятых в либерализме, Просвещение не было индивидуалистическим (за исключением некоторых его течений). Те же значения, в которых оно было индивидуалистическим, отвергнуты современным либерализмом. В плане сравнения современного либерализма и Просвещения «индивидуализм» оказался пустым ярлыком, который скорее скрывает различия между ними, чем обозначает сходства.

2–3. Эгалитаризм и универсализм

Казалось бы, идея эгалитаризма может засвидетельствовать гораздо более тесную связь между либерализмом и Просвещением и преемственность между ними, чем индивидуализм. Действительно, «равенство всех перед законом» в политико-правовой плоскости, «равное достоинство всех людей» (для деонтологических версий либерализма) или равенство притязаний на счастье (для его утилитаристских версий) — в плоскости моральной являются характерными и для Просвещения 18-го века, и для позднейшего либерализма.

Поскольку мы до сих пор остаемся на уровне анализа идей как идей, мы должны воздержаться от критики такого (общего для либерализма и Просве-

⁶⁵ О связи счастья и добродетели у того же Дидро см. Diderot, D. 'Histoire des Deux Indes', in *Op. cit.*, p. 211.

щения) понимания равенства, имеющей историко-теоретический или социологический характер. Первая из них обратила бы наше внимание на то, что Жак Деррида назвал «насилием происхождения закона»: любой закон, устанавливающий равенство кого-то в отношении чего-то, делает это *посредством исключения* кого-то другого из данного отношения, т. е. посредством исходного насилия, и оно не может быть оправдано ссылкой на предшествующую ему рациональность, поскольку данное «основополагающее» насилие и утверждает ту рациональность, в свете которой («апостериорно») оно оправдывается в качестве проявления разума⁶⁶. Получается, что равенство всегда предполагает неравенство и существует за его счет, подобно тому, как античный полис, этот классический пример «равенства свободных», был возможен только благодаря ойкосу, в котором концентрировалось «неравенство несвободных (и трудящихся)» существ. Мы не можем здесь прибегать и к той социологической критике политико-правового и морального равенства, которая показывает его условность и даже «фиктивность» вследствие его зависимости от «эмпирических» — экономических, культурных, политических и иных — обстоятельств его реализации и суть которой схвачена гениальным афоризмом Анатоля Франса о равном запрете богатым и бедным ночевать под парижскими мостами.

Но, оставаясь на уровне идей как идей, мы вправе задать вопрос о том, каково понятийное содержание термина «все» в формулах «равенство всех перед законом» и «признание равного достоинства всех» (если у него есть такое содержание) и какое значение он имеет для определения интересующей нас категории равенства. Именно этот вопрос обнаруживает то сопряжение понятий равенства и универсализма, которое побудило нас вынести их обоих в заглавие данного раздела статьи.

Значение термина «все» в обеих формулах состоит в том, что именно он сообщает «закону» в первом случае, «признанию» — во втором *нравственное достоинство универсальности*: не «закон» и «признание» делают кого-то равными (тех, на кого они распространяются), а наоборот — «все», полагая нечто общим («признание») и обязательным («закон») для себя, превращают это нечто во всеобщий закон, перед которым все равны, и в универсальное признание достоинства каждого человека. Если бы равенство («выравнивание») шло от «закона», то без прямого признания его божественного происхождения, мы никогда не могли бы быть уверены в его универсальности и должны были бы, основываясь на опыте, полагать, что он выравнивает одних за счет исключения и подчинения других (тем самым, упомянутый тезис Дерриды о насилии закона получал бы новое подтверждение). Таким образом, термин «все» с самым бескомпромиссным содержанием, охватывающим *род человеческий*, является *конституирующим* по отношению к закону, перед которым «все

⁶⁶ См. Derrida, J., 'Force of Law: The Mystical Foundation of Authority', in *Violence and Its Alternatives*, ed. M. B. Steger and N. S. Lind. NY: St. Martin's Press, 1999, pp. 70–76. Пьер Сен-Аман, отчасти следуя Кассиреру, блестяще показывает то, почему происхождение (человечества, законов, культуры...) оставалось для Просвещения завораживающей тайной, не разгаданной им именно потому, что сама ее постановка как *концептуальной проблемы* находилась в неразрешимом противоречии с культом разума, тем более, осмысленном как *процесс* разума. См. Saint-Amand, P., *The Laws of Hospitality...*, p. 1 ff.

равны», и к равенству как «равенству в законе». В более традиционной терминологии сказанное можно выразить так: позитивное право, если оно не есть легализация узурпации и насилия, возможно только как отражение естественного права и производное от него.

В условиях секуляризации политико-правовой мысли, которая и была самым непосредственным образом Просвещением, аргумент о божественном происхождении закона, перед которым «все равны», стал практически невозможен. Конституирующее такой закон «все» приобрело вдвойне важное значение, причем теперь его референтом стало нечто эмпирическое (все люди), однако способное нести ключевые нормативные значения — прежде всего значение универсальной разумности. Такое невозможное с современной точки зрения соединение эмпирического и нормативного⁶⁷ достигалось при помощи именно той категории «природы человека», о которой мы говорили выше. Естественный закон — то, что соответствует ей, тогда как она в свою очередь обнаруживается эмпирически (даже при помощи исторической «науки», как у того же Юма в «Истории Англии» или эссе о «национальных характерах»!) у людей любых эпох, культур, рас, сословий и т. д.⁶⁸

Соединение эмпирического и нормативного через универсальную «природу человека» имело в плане «равенства» два фундаментальных следствия. Первое состоит в том, что все «неотъемлемые права человека», включая равенство, вытекающие из «природы», — это *способности* человека (быть равным другим, быть свободным, быть собственником и т. д.), а не только то, что он должен получить от закона, поскольку относится к сфере его юрисдикции, с остающимся еще открытым вопросом о том, в состоянии ли он этими правами воспользоваться. Вся сила нормативной критики Просвещением «старого строя» в том и заключалась, что он не позволял людям реализовать те способности и стремления, которыми они *уже* обладают. Собственно, именно это и свидетельствовало о его неразумии⁶⁹. «Равенство всех перед правом» подразумевало прежде всего действительную способность всех быть в «право-

⁶⁷ Это соединение достигает кульминации, когда «закон природы» онтологизируется настолько, что мыслится отраженным не только в «природе человека», но *во всем живущем*, при этом оставаясь «моралью». При таком подходе специфика человека состоит лишь в том, что он благодаря разуму способен к *познанию* «закона природы». Примечательно, что именно этот подход реализован в «Энциклопедии» Дидро и Даламбера (в статье Бушера д'Аржи). См. Дидро Д. Естественный закон. — Собр. Соч. в 10-ти т. Т. 7. М.: «Художественная литература», 1939. с. 206–208.

⁶⁸ С точки зрения, так сказать, «логики научного открытия» Карл Беккер, конечно, прав, заявляя, что философы 18-го века уже «знали» принципы «природы человека» до того, как предпринимали свои исторические исследования, призванные эти принципы выявить (см. Becker, С., *Op. cit.*, p. 103). Неважно, что то же самое можно сказать о любом исследовании вообще, если, конечно, не придерживаться догматики наивного позитивизма. Для нас существенно то, что если бы искомые принципы «природы человека» не выявлялись историческими исследованиями «просветителей», то *их* версия единства естественного и позитивного права и *их* идея «равенства всех перед законом» стали бы невозможны, как они невозможны в *наше* время.

⁶⁹ Для пояснения методом контраста укажем на то, что критика «позднего капитализма», скажем, «новыми левыми» (достаточно посмотреть «Одномерного человека» Герберта Маркузе) строилась на прямо противоположном: статус-кво неразумен потому, что убивает сами потребности в освобождении, делает людей *неспособными* к нему. Неразумие здесь понимается не только совершенно иначе, чем в Просвещении, — политически оно оказывается неубедительным, причем в первую очередь для тех, кого левые хотят освободить.

вом состоянии», т. е. добровольно принимать на себя обязательства, которые разум (на этом уровне одинаковый у всех) признает соответствующими себе.

Но то же единство эмпирического и нормативного позволяло непротиворечиво согласовывать такое равенство с *естественными же* видами неравенства. Это — второе следствие единства эмпирического и нормативного. Бесподобным образцом такого согласования является статья «Равенство» из «Философского словаря» Вольтера⁷⁰.

Вольтер начинает ее с «очевидного» утверждения о том, что люди равны *в способностях*, обусловленных их «природой». Поскольку «природа» вложила в нас не только умственные способности, постольку *естественно* признать, что люди равны, когда «они оправляют свои животные функции и когда он используют свое рассуждение». Над тем и другим не властны даже китайский император, Великий Могол или «падишах Турции». Однако присущий людям способ удовлетворения их потребностей, связанных с «животными функциями», обуславливает их социальную взаимозависимость, то, что позднее назвали дифференциацией и координацией социальных ролей. Поэтому, согласно Вольтеру, невозможно общество, не разделенное на классы богатых и бедных, управляющих и управляемых, каждый из которых, в свою очередь, имеет «тысячи разных градаций». Получается так, что общая «природа человека» («все люди рождаются с достаточно сильной любовью к господству, богатству и наслаждениям») *естественно* приводит к *неравенству* статусов, социальных ролей, материальных возможностей и т. д., что *естественно* порождает огромные культурные различия между носителями этих статусов и ролей⁷¹.

Обоснование социально-экономического, политического и культурного неравенства *в той же логике*, в какой обосновывается естественное равенство людей, т. е. в логике «природы человека», приводит Вольтера к заключению, в котором, с его точки зрения, нет ничего парадоксального и противоречивого: «Равенство, таким образом, является одновременно и самой естественной вещью и самой фантастической». Это иллюстрируется блестящей зарисовкой о кардинале и его поваре. Последний в глубине души *естественно* уверен, что он равен всем людям, в том числе своему хозяину. Нет ничего абсурдного и в его мечте о том, что при резком повороте событий (скажем, при завоевании турками Рима) он может стать хозяином, которому будет прислуживать вчерашний кардинал. Это, согласно Вольтеру, — «разумное и справедливое рассуждение». Однако пока такие события не произошли повар *должен* — в логике *естественных* обязанностей — обслуживать кардинала: в противном случае весь строй человеческого общества будет «извращен».

Нам в равной степени важно понять, *что именно* в существующей иерархической системе осуждают «просветители» — при том, что как таковая она принята в качестве «естественной», а также то, *на каких* «эмпирических» историко-социологических посылах (в отличие от теоретических, вытекающих из концеп-

⁷⁰ См. 'Equality', in *Voltaire's Philosophical Dictionary*, pp. 114–117.

⁷¹ «Просветители» могли горевать по поводу недоступности их философии «широким массам» и даже восклицать в отчаянии вместе с Дидро — «Мы наставляем в мудрости глухих» (цит. по Gau, P., *The Enlightenment: An Interpretation*. Vol. 1. NY: Knopf, 1966, p. 20). Тем не менее они принимали как данность пропасть, разделяющую «образованную публику» (в основном — круг их сторонников) и неграмотную чернь. Подробнее об этом см. Hampson, N., *The Enlightenment*, p. 110 ff.

ции «природы человека») зиждется их трактовка равенства. Только после прояснения этих вопросов мы сможем составить представление о том, насколько «просвещенческая» трактовка равенства близка или далека от либеральной.

То, что осуждают «просветители» в существующей иерархической системе, удачно схвачено Вольтером (в той же статье) термином «преувеличенное (или чрезмерное) неравенство». Из того, что «природа человека» обусловила классовые и иные иерархии, отнюдь не вытекает то, что индивиду должно быть запрещено использовать доступные ему ресурсы для поиска своего счастья *в рамках этих иерархий* посредством, так сказать, вертикальной и горизонтальной мобильности. Яркий пример самого Вольтера: нельзя оправдать запрет на эмиграцию, если страна, в которой живет данный индивид, с его точки зрения управляется плохо. Нельзя оправдать и те институты (прежде всего — религиозные), которые посредством обмана и насаждения предрассудков извращают естественное понимание человеком своей «природы» и делают его по этой причине неспособным к *естественным* поискам своего счастья⁷². Иными словами, в существующей иерархической системе плох не сам принцип иерархизма, а те его проявления, в том числе — институциональные, которые препятствуют *индивидуальному достижению успеха*, измеряемого по критериям (господства, богатства, наслаждений), воплощенным в самой критикуемой системе.

Неоспоримость этих критериев доказывает то, что «просветительская» критика «старого порядка» (вольтеровская — самым прямым образом) скорее утверждает, чем подрывает его *культурную гегемонию*. Критика, выполненная в культурной логике критикуемого объекта и репродуцирующая ее, по определению не может быть революционной. Такая критика есть выражение стратегии индивидуального и группового *оппортунизма*, успех которой может только *оживить* критикуемый порядок, позволяя ему кооптировать ранее дискриминированные группы (при стабилизации дискриминации других, причем ключевых для его воспроизводства, групп) и обогатить свои функциональные возможности.

В то же время именно здесь мы находим самое глубокое, *социально-политическое значение*, в котором индивидуализм был все же присущ Просвещению (в отличие от тех методологических, философских или общесоциологических значений, которые мы обсуждали раньше). Просвещение — о тех и для тех, кто способен к индивидуальному успеху в рамках классовых и иных иерархий «старого порядка» и по его правилам — при оппортунистическом освобождении их от тех архаизмов, которые автоматически, а не на основе достижительности, приписывают успех некоторым традиционным статусным группам, *обманно* осененным ореолом избранности. (Не забудем: в рас-

⁷² Хотя Вольтер, как и многие другие «просветители», благоразумно осторожен в отношении того, кого и насколько можно «просвещать» относительно естественности поисков своего счастья. Ведь «естественные» политико-экономические иерархии в значительной мере воспроизводятся именно за счет того, что религиозная индоктринация препятствует низшим трудящимся классам естественно искать своего счастья и утверждает их в представлении о том, что их существующее положение «естественно». Сколь бы «лицемерной» или «классово мотивированной» ни представлялась нам такая осторожность сегодня, нельзя не отметить, что она знаменует огромный концептуальный сдвиг (или хотя бы его возможность) от того прямого отождествления «эмпирического» и «нормативного», о котором мы говорили раньше, к пониманию опосредования отношения между ними историей, политической борьбой и — наиболее очевидным образом — идеологией.

смотренном примере Вольтера кардинал — чисто функциональная позиция господства, ни в коей мере не определяемая имманентными достоинствами того, кто ее занимает, — повар вполне пригоден для нее, если сможет воспользоваться определенным поворотом событий).

Конечно, между индивидуальным и групповым оппортунизмом существует важное различие, которое мы до времени оставили не проявленным, ограничиваясь лишь фиксацией противоположности между оппортунизмом как таковым и революционностью. Это различие и лежит в основе контрастов между так называемым «высоким Просвещением» и тем, каким Просвещение оказывается в предреволюционной и революционной среде. Для Вольтера просвещенные «все» — это лишь сумма «естественно» ищущих свое счастье индивидов, а уже для аббата Сиейеса это — «вся нация» (к которой приравнено и которой на деле на некоторое время становится «третье сословие»)⁷³. Групповой оппортунизм в отличие от индивидуального может под влиянием определенных условий оказаться «предпосылкой» революции, т. е. тем, что ведет к ней в качестве непреднамеренного результата своего действия и что, в свою очередь, захватывается ее логикой и трансформируется в соответствии с ней.

У нас еще будет возможность вернуться к историко-политической трансформации Просвещения, лишь одним из моментов которой был переход от индивидуального к групповому оппортунизму, образно говоря, от Вольтера к Сиейесу. Сейчас же нас непосредственно интересует то, какова связь между двумя разными значениями термина «все», которые выявились в наших рассуждениях: с одной стороны, «все», объединенные универсальной «природой человека», с другой стороны — «все» как те все «просвещенные», от имени которых (и в решающей мере в интересах которых) «старому порядку» предъявляются обвинения в неразумности. Каким образом Просвещение дифференцирует эти разные значения «всех», без чего оно не могло бы быть политической идеологией, и в то же время скрывает эту дифференциацию, без чего оно не могло бы быть философией и этикой с универсалистскими претензиями?

Ответ на этот вопрос будет фокусироваться на интерпретации понятия «нация». «Нация», в то время еще не обремененная нынешними этнографическими коннотациями, есть политически дееспособная общность, в то же время воплощающая «естественный разум» (вспомним: именно он познает «природу человека») в его, так сказать, обобщенном и очищенном от влияния случайностей виде. Вольтер, обращая взгляд на излюбленную им Англию, дает следующее лаконичное определение: «Палата общин есть подлинная нация...»⁷⁴.

Отвлечемся от столь долго мучивших членов французского Национального собрания в первый период революции вопросов о том, является ли законодательный орган нацией, поскольку он — в соответствии с определенными процедурами — *представляет* ее, или же по той причине, что он *воплощает* ее «общую волю»⁷⁵. Для наших целей достаточно посмотреть, *кто* был нацией,

⁷³ См. Сиейес, Что такое третье сословие? СПб.: «Голос», 1905, с. 10. Границы этой «всей нации» и присущая ей логика дискриминации были вскоре выявлены самой революцией — выступлениями *галлодного* «четвертого сословия», начиная с 1792 года и далее.

⁷⁴ Voltaire, 'Government', article from the *Questions on the Encyclopedia*, in Voltaire, *Political Writings*, ed. D. Williams. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p. 60.

⁷⁵ Технологиями такого воплощения являются «императивный мандат», право отзыва депутатов

представленной в парламента, и *сколько* было таких, как бы это представительство ни интерпретировалось. В Англии избирательное право в 1830 году, т. е. накануне реформ, сравниваемых с революцией, имели 2 процента всего населения. Великие реформы 1832 года расширили число избирателей до 3,5 %. Новые туры грандиозных реформ 1867 и 1884 годов дали новые увеличения его до, соответственно, 7,7 % и 15 %. Всеобщее избирательное право (для лиц, старше 21 года) было введено в «колыбели мирового либерализма» только к концу первой трети 20-го века и только под влиянием катастрофы 1-ой мировой войны и развернувшейся вслед за ней классовой и политической борьбы — в 1928 году⁷⁶. Поскольку до 1832 года в Англии никаких заметных акций по расширению избирательного права не предпринималось, у нас есть все основания думать, что многочисленные цензы (имущественный, оседлости, образовательный и т. д.) и во времена Вольтера удерживали размеры нации, представленной в палате общин, где-то около 2 % населения.

Это и говорит нам о том, каковы были «эмпирические», исторические и социологические, посылки «просвещенческой» трактовки равенства или, как мы сформулировали ту же проблему позднее, дифференциации двух значений «всех» и в то же время — сокрытия этой дифференциации. Малое «все», состоящее из зажиточных, образованных и мобильных, и было той «нацией», с которой только и следовало считаться «старому режиму». Но малое «все» *естественно* представляло большое «все» — обе группы обладали одинаковой «человеческой природой», но первая в отличие от последней благодаря своей «просвещенности» *познала* эту «природу», а потому могла ее внятно артикулировать. Поэтому требования и идеи малого «все» мыслились как универсальные и выражающие *равенство всех по законам разума и «природы»*. Но перед позитивными законами, обеспечивающими реализацию «закона природы», насколько это вообще возможно, как и в отношениях к ключевым общественным институтам, люди разных рангов не равны. Вопиющее и чудовищное, по нашим меркам, неравенство перед законом, определяющим избирательные права, было не только совершенно приемлемо для «просветителей», но именно — *естественно*. Политически это означало то, что целью Просвещения было *не участие всех* (по критерию общности «человеческой природы») в управлении обществом, а разумное управление обществом (и прежде всего — большим «все») со стороны «просвещенных»⁷⁷. **Это был именно либеральный — со всей присущей ему патронажностью, но никак не демократический «проект».**

Прежде, чем мы перейдем к показу того, как *нынешнее* скрещение либерализма с демократией, зафиксированное понятием «либеральная демократия»,

избирателями в любой момент, когда последние сочтут, что первые перестали воплощать их волю, и т. д., т. е. все то, что было окончательно упразднено в революционной Франции декретом Национального собрания от 22 декабря 1789 г. О полемике вокруг этих вопросов и связанной с ними политической борьбе см. отличное исследование П. И. Новгородцева. — Новгородцев, П. И. Введение в философию права. Кризис современного правосознания. СПб.: Изд-во «Лань», 2000, глава 1, часть 5 «Отступление от идей Руссо в эпоху революции».

⁷⁶ Соответствующие данные и описание хода этих реформ см. Jack, W. and Lagunoff, R., 'Dynamic Enfranchisement', on <http://www.georgetown.edu/faculty/lagunofr/franch10.pdf>. p. 4.

⁷⁷ См. Porter, R., *The Enlightenment*. Basingstoke (UK): Macmillan, 1990, p. 27. Более подробно об отношении французских «просветителей» к народным массам см. Payne, H. C., *The Philosophes and the People*. New Haven, CT: Yale University Press, 1976.

заставило перестроить «просвещенческую» концепцию равенства, отметим два любопытных момента.

Первый момент. Если «природа человека» как единство «эмпирического» и «нормативного» кладется в основу концепции равенства, то описанное выше «просвещенческое» понимание его не представляется логически противоречивым. Однако эта логическая непротиворечивость имеет свою цену, и заключается она в том, что само понятие «просвещение» становится двусмысленным. Эту двусмысленность тонко уловил Моисей Мендельсон, сам видный участник Просвещения 18-го века, поставив вопрос о различии того, что он обозначил как «гражданское просвещение» и «человеческое просвещение»⁷⁸. Второе можно понять как просвещение *индивидов*, и с этой точки зрения наличия небольшой группы *lumieres* (малого «все»), знающих «истину», уже достаточно для того, чтобы квалифицировать их «век» как «век Просвещения». Его понятие предполагает именно наличие общественно доступного *источника света*. До кого и как этот свет доходит (и доходит ли вообще), является с этой точки зрения малосущественным.

«Гражданское просвещение», напротив, предполагает определенное *действие излучаемого света*, производимый им на общество эффект, который выражается в умственном и нравственном совершенствовании всех его членов. При минимально серьезном рассмотрении «просвещения» под этим углом зрения становится очевидным, что добиться такого эффекта нельзя без преобразования тех общественных институтов, которые мешают людям совершенствоваться, а свету «истины» — достигать их. Так «гражданское просвещение» выводит на идею революции, которая только делает его практически возможным. Но тогда предреволюционный период никак нельзя считать «веком Просвещения» — в лучшем случае он есть некоторая умственная подготовка к наступлению этого «века». Большинство «просветителей», похоже, как-то чувствовало эту двусмысленность (чем иначе объяснить то же отчаяние Дидро в связи с наставлением в мудрости глухих? — См. сноску 71), но не могло даже осмыслить ее, ибо такое осмысление неизбежно вело к подрыву самых «краеугольных камней» «просвещенческого» мировоззрения, включая нормативно-эмпирическую трактовку «природы человека».

Второй момент. Ожесточенная конфронтация Руссо с «просветителями», если отвлечься от ее шизофренических составляющих, обусловлена тем, что он отказывается как от той дифференциации малого и большого «все», так и от того ее сокрытия, которые характерны для мысли «основного течения» Просвещения 18-го века. Члены малого «все» не могут иметь никакого привилегированного доступа к знанию «природы человека». Их мышление и определяющие его интересы сформированы тем самым миром неаутентичности, миром *amour-propre*, к которому принадлежит и большое «все» и в котором *ничто* не может дать представлений о «моральном порядке», поскольку в нем

⁷⁸ О значении этого различия см. Schmidt, J., 'Introduction: What Is Enlightenment?' in *What Is Enlightenment?* p. 5. Более радикальные младшие современники Мендельсона превратили сделанное им различие в оппозицию «материального» и «формального просвещения», признав «подлинным» только второе и увязав его — в качестве практического утверждения автономии человека — с революционным преобразованием общественных институтов. См. Bergk, J. A., 'Does Enlightenment Cause Revolutions?' in *What Is Enlightenment?* p. 225 ff.

голос «природы» полностью подавлен «искусством, интригами и софизмами». «Новые учения» («просветителей») оказывают губительное воздействие на «Европу» именно потому, что под видом «природы человека» они описывают те страсти и интересы, которые порождены искусственным миром *amour-propre*, тем самым узаконивая их, равно как и породивший их мир⁷⁹.

Получается, что Руссо упраздняет обособленность малого «все» от большого «все» по основанию познания или понимания «природы человека». Но подлинно универсальное и недифференцированное (с этой точки зрения) «все» восстанавливается таким образом *на основании отчуждения* от «природы человека», а не равного «присутствия» ее у всех, в свою очередь предполагающего разные степени ее познанности. В то же время сокрытие этой дифференциации разрушается посредством обнажения ее политико-социологических оснований, а также тех, которые можно назвать нормативными с *обратным* знаком. Первые означают то, что малое «все» есть часть группы угнетателей, и по отношению к ней Руссо с удивительной ясностью обозначает свою партийно-идеологическую позицию: «Я никогда не принимал философию счастливых людей [нашего] века, она не подходит мне»⁸⁰. Нормативные основания с обратным знаком, обособляющие малое «все», означают то, что его члены *еще больше* отчуждены от «природы человека», чем те «непросвещенные», кого Дидро называл глухими, а Вольтер — скотоподобной чернью. Ведь повелители других, начинает Руссо свой трактат «Об общественном договоре», являются рабами еще в большей мере, чем подвластные им.⁸¹

Руссо отнюдь не отрицает универсальную природу человека. Только ее проявления самым решительным образом опосредуются общественными институтами — вплоть до того, что они способны полностью «извратить» ее. Такое «извращение» и фиксируется им категориально посредством перехода от *amour de soi* к *amour-propre*. Но из этого следует воистину революционный для Просвещения 18-го века вывод, который является отправной точкой всех рассуждений Руссо в «Общественном договоре»: «... Общественное состояние — это священное право, которое служит основанием для всех остальных прав».⁸² Право на общество, в котором можно познавать и практиковать «природу человека», предшествует всем другим его правам, о которых ничего внятного (в отличие от губительных теорий «просветителей») и сказать нельзя, пока не реализовано это первостепенное и исходное право. Но реализация этого права создает по существу дела того *нового человека*, о котором Руссо пишет в 8-й главе «Общественного договора». Только в этом новом человеке происходит то соединение «нормативного» (его «природы») и «эмпирического» (состояния институтов и мотивации деятельности людей), которое «просветители» принимали за данность в условиях «старого порядка».

Таким образом, практическое действие и созидание (нового общества), а не познание («природы человека») и распространение его результатов являются формами и условиями осуществления Просвещения. Познание и рас-

⁷⁹ См. Rousseau, J.-J., *Rousseau Judge of Jean-Jacques: Dialogues* (Third Dialogue), p. 242.

⁸⁰ Rousseau, J.-J., *Op. cit.* (First Dialogue), p. 52.

⁸¹ См. Руссо, Ж. Ж. Об общественном договоре. Трактаты. М.: Канон-пресс, 1998, с. 198.

⁸² Там же.

пространение знаний — то, что *естественно* принадлежит малому «все» как *представителям* большого «все». Действие как действие может быть только осуществлено, а не «представлено», причем всеми необходимыми для этого участниками, а не стоящими в стороне от него «экспертами» по его организации. Это, конечно, — главные причины руссоистского отвержения самой идеи политического представительства и описания им «общественного договора» и создаваемой им «ассоциации» в логике партиципаторной демократии. Но это есть именно демократическое — в противоположность описанному выше либеральному — понимание равенства.

Современный либерализм не принял ни руссоистскую, ни характерную для «основного течения» Просвещения версии соединения «эмпирического» и «нормативного» в концепции равенства. В деонтологическом варианте современного либерализма, в рамках которого только и может быть поставлен вопрос о «равенстве всех», оно получает сутобо моральное значение «равного уважения каждого человека как рационального существа». Как таковой этот принцип предстает неизвестно откуда взявшейся установкой безликого разума, ни малейшего отношения к «эмпирическому», т. е. делам и жизни людей, не имеющий. Более того, он не имеет отношения и к просвещению в любом его понимании. Ведь просвещение лишается какого-либо смысла, если оно не есть просвещение некоего *определенного* разума, определенного хотя бы как «непросвещенный», а разум, утверждающий «равное уважение каждого человека», вечно равен самому себе, т. е. находится по ту сторону просвещения.

Малейшая проекция принципа «равного уважения» на дела людей тут же воспроизводит все те парадоксы толкования равенства «основным течением» Просвещения и его руссоистской критики, о которых шла речь выше. Возьмем в качестве примера то, как «операционализирует» принцип «равного уважения» видный американский этик Алан Донаган. Проекция этого принципа на «эмпирическое» опосредуется следующим утверждением: «Формы, которые принимает фундаментальный моральный долг уважения каждого рационального существа как такового, будут варьироваться соответственно степени, в какой это существо действительно обладает разумом, обладание которым нормально для каждого зрелого существа этого вида»⁸³. Такое опосредование абсолютно необходимо для перехода от абстрактной декларации морального равенства всех к политико-правовому описанию равенства всех перед законом. Ведь закон не будет законом, если он, оказывая уважение «каждому», в то же время не будет определять меры наказания тем, кто на соответствующие *степени* отступил от разума, признанного нормальным для зрелых существ данного вида. Иными словами, нам необходимо перейти от *нормативной абстракции равенства* в разуме всех рациональных существ к *эмпирической констатации их неравенства*, благодаря которой только и существует оказывающий всем уважение закон и без которой его следовало бы упразднить за полной ненужностью.

Здесь выясняется несколько примечательных обстоятельств. Во-первых, как мы видели, даже чисто логически эмпирическое неравенство порождает, делает необходимым и т. д. то нормативное равенство, которое предполагают и закон, и моральный принцип «равного уважения». Во-вторых, деонтологиче-

⁸³ Donagan, A., *The Theory of Morality*. Chicago: University of Chicago Press, 1977, p. 82.

ское рассуждение благодаря переходу от универсального морального «равного уважения» к эмпирическому неравенству воспроизводит некоторое подобие того единства «нормативного» и «эмпирического», которое «основное течение» Просвещения имело как исходную данность в виде «природы человека». В-третьих, именно потому, что «природа человека» была для Просвещения (до Канта) не просто непонятно откуда взявшейся и непонятно какое отношение к действительности имеющей *идеи*, а *самой действительностью*, пусть на ее «сущностном» уровне, оно было избавлено — в отличие от современного либерализма — от ряда крайне неудобных вопросов. Рассмотрим некоторые из них.

Что у Донагана подразумевается под «нормальностью» (обладания разумом зрелыми существами)? Это понятие не выводимо из самого постулирующего моральный принцип разума, ибо — как вечно равный самому себе — он только себя самого может полагать нормой. В этом смысле «нормальность» была бы той «удвоенной сущностью», которую просто нужно отрезать «бритвой Оккама». Если же «нормальность» несет некое независимое от разума содержание, то оно могло взяться только от «эмпирического». Каково же это содержание? Сводимо ли оно к среднестатистической величине разумности зрелых существ данного вида? Но среднестатистические величины не могут быть *нормами*. Нечто может быть установлено в качестве нормы (если она не вытекает из разума) только тем, что имеет авторитет или власть. Кто и на каком основании их имеет в объеме, достаточном для того, чтобы некую степень разумности установить в качестве нормы для зрелых существ данного вида? Такие вопросы деонтологический либерализм не в состоянии даже поставить, ибо они сразу выводят нас на понимание *первичности политики по отношению к морали*, во всяком случае — в ее прикладном проявлении. Это уже — тот руссоистский ход (нужно создать новое общество, чтобы понять, что есть мораль), который современный апологетический демократический либерализм никогда не сделает. Напротив, он будет стремиться *выводить из морали* «базисные» политико-правовые структуры общества, как это в классическом виде продемонстрировал в «Теории справедливости» Ролз.

Не будем отдельно разбирать равно проблематичное понятие «зрелости», ибо оно аналогичным образом выведет нас на вопросы о том, кто и на каком основании определяет, что есть «зрелость» разумных существ, а что — «незрелость». Более любопытна формулировка о том, что норма разумности устанавливается для разумных существ *данного вида*, а не для разумных существ вообще. Где проходят границы между видами разумных существ и что их определяет? Для морального разума таких границ нет и не может быть: перед ним все разумные существа (включая инопланетян, если верить Канту) *равны*. Стало быть, эти границы опять (как и в случае с нормальностью) имеют *внеразумное* происхождение, или происходят от иного вида разума, чем моральный. Опуская ради экономии места терминологическую эквилибристику, свойственную деонтологическому либерализму, прямо скажем: речь идет, конечно же, о политико-правовых границах и прежде всего — границах национально-государственных⁸⁴. Они же, несомненно, устанавливаются властью, а не моральным разумом.

⁸⁴ В противном случае Донаган не сделал бы заключение, весьма тревожное с точки зрения пацифизма, с которым обычно ассоциируется деонтологический либерализм: если каждая

Мы видим, что деонтологический либерализм пытается спроецировать моральное понятие равенства на «эмпирическую» действительность таким образом, чтобы представить позитивное право своего рода производным от естественного права, сохраняющим нравственное достоинство последнего (пусть в дозированном виде). Это не удается сделать именно потому, что само такое проецирование опирается на некие *независимые от морали*, «грубые» элементы эмпирической действительности властного и насильственного характера.

Естественное право с его «равенством всех» остается даже на уровне чистой логики отделенным от позитивного права (конструкция которого описывается Донаганом в категориях «нормальности», «зрелости», «видовых границ» разумных существ и т. д.) так же, как ноуменальный мир от феноменального в философии Канта, из которой любой деонтологический либерализм и происходит. Перед позитивным же правом в любых его проявлениях равны не все, а только некоторые — *оно делает равенство привилегией*, и именно это неприемлемо в нем с морально-универсальной точки зрения. Вновь отметим: «основному течению» Просвещения все эти трудности были не известны по той простой причине, что обладающая онтологической действительностью «природа человека» *на деле* и самоочевидным образом (как считали «просветители») определяла «нормальность», «зрелость», «видовые границы» людей и прочее, что конституирует позитивное право. Поэтому его адресность (обращенность к некоторым, а не «всем») не превращала равенство перед ним в привилегию. Во всяком случае, так виделось до Руссо и так примирялось равенство в рамках малого «все» с универсальным равенством «всех».

Отказ от «природы человека» оставил перед либерализмом, если он стремился к какой-то логико-теоретической последовательности, по большому счету две взаимоисключающие возможности. Первая — обоснование того, что с недавних пор стали активно обсуждать в качестве «космополитического права» (хотя его исток усматривают в философии Канта). Вторая — принципиальный отказ от универсализма и «равенства всех» и отождествление либерального права с тем, что адресовано только избранным (скажем, обитателям западных либеральных демократий). Кратко остановимся на каждой из этих версий — сугубо под углом зрения того, *как* в них трансформируется идея равенства и *как* она, претерпев такие трансформации, соотносится со своим «просвещенческим» визави.

Под космополитическим правом обычно понимается «третий уровень» правовых отношений, как бы возвышающийся над «правом государства», регулирующим отношения между гражданами или подданными внутри данного государства, и «правом наций», т. е. международным правом. Космополитическое право определяет правовой аспект отношений между *людьми как людьми и иностранными государствами*⁸⁵. С точки зрения нашей темы в такой концепции кос-

из воюющих сторон «считает, что ее дело справедливое, то... обе правомерны вести войну» (Donagan, A., *Op. cit.*, p. 87). Получается, что абстрактный моральный разум не в состоянии рассудить такие важнейшие для жизни людей конфликты, как этот, и он не может это сделать потому, что в политических вопросах он не возвышается над «видами разумных существ», а, фрагментируясь, отождествляется с разумностью каждого из этих «видов».

⁸⁵ См. Flikschuh, K., *Kant and Modern Political Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 184.

мополитического права важны два момента, которые вроде бы обещают преодолеть те описанные нами трудности, с которыми сталкиваются попытки деонтологического либерализма увязать естественное и позитивное право.

Во-первых, в космополитическом праве индивиды предстают как те «человеки вообще» — вне их политико-государственной определенности, которые предполагаются универсалистской моралью и соответствуют ей и в качестве носителей внеконтекстуального «практического разума» вообще, и как адресат верных для всех времен и народов моральных предписаний. Именно поэтому последовательная разработка темы космополитического права делает его субъектом прежде всего изгоя, эмигранта, лицо без гражданства и т. д. Все это очень удачно описывается категорией «безгосударственность» Ханны Арендт, вследствие чего это понятие не просто инкорпорируется в теорию космополитического права, а становится одним из ее стержней⁸⁶. Этот ход призван устранить те затруднения, которые деонтологический либерализм испытывал с понятиями вроде «видовых границ» разумных существ Донагана при переходе от естественного к позитивному праву. Имея своим адресатом «безгосударственных» людей, космополитическое право отказывается признавать «видовые границы» — оно, как было сказано, надстраивает себя не только над любой национально-государственной системой права, но и над международным правом как правом межгосударственных (в первую очередь) отношений.

Во-вторых, по причинам своей обращенности к «человекам вообще», с одной стороны, а с другой — необремененности какой-либо «материей» властных отношений, без которой позитивное право не мыслимо совсем, космополитическое право предстает самой непосредственной и «прозрачной» инкарнацией морали. Можно сказать, что оно и есть мораль, примененная к отношениям между «человеками» и (иностранными) государствами, т. е. что космополитическое право наконец-то преодолевает ту нетождественность моральности и легальности, которую даже Кант считал неустранимой. Адепты космополитического права точно (следуя в этом Канту) называют *гостеприимство* его ядром, только гостеприимство должно быть здесь осмыслено в качестве *права*, а не акта филантропии или всего лишь проявления добросердечия.

Однако *иллюзорный* характер преодоления космополитическим правом тех трудностей, с которыми сталкивался традиционный деонтологический либерализм, выявляется рядом проблем, которым оно не знает решения. Обозначим лишь некоторые из них.

«Безгосударственные» изгои и эмигранты — это, конечно, не «человеки вообще», а очень специфическая группа людей, находящаяся в ситуации, которая имеет очень конкретные политические, правовые, экономические и т. п. параметры, в числе которых — и недостаток правовой регуляции такой ситуации, обуславливающий ее *особенности* и отнюдь не делающий ее воплощением *всего* в «человеческом состоянии». Насколько «безгосударственность» нельзя

⁸⁶ Очень убедительную демонстрацию того, как и зачем это делается, см. Benhabib, S., *The Rights of Others*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 49 ff. Трудно не обратить внимание на следующее: «просвещенческий» универсализм рождался в эмигрантской среде и выражал ее дух. После многих метаморфоз и долгого исторического пути этот универсализм вернулся к своему истоку, открыто осмыслив то, что его породило, в качестве своего подлинного социологического референта.

рассматривать по аналогии с «природой человека» видно уже из того, что в нормальных условиях люди будут стремиться всячески избегать попадания в такое положение. Отношение же к тем беднякам, которые в этом плачевном состоянии оказались, никоим образом *не должно* быть универсализировано. Ведь это бы означало универсализацию той трагедии, которая на них обрушилась.

Но это отношение и *не может* быть универсализировано. Если гостеприимство — право, а право является таковым при том, что оно нерушимо (за его нарушения должно карать), то космополитическое право осуществимо как право лишь при условии ликвидации суверенитета всех государств. Ведь суверенитет в том и состоит, чтобы контролировать границы, очерчивающие данное суверенное сообщество, и принимать окончательные решения относительно того, кто и на каких условиях может их пересекать. При суверенитете гостеприимство неизбежно оказывается не правом, а либо актом филантропии, либо проявлением того благоразумия, которое советует нам соблюдать соответствующие международные договоры. Ни то, ни другое к космополитическому праву не имеет никакого отношения.

Конечно, обсуждение космополитического права сейчас подпитывается популярными в связи с «глобализацией» разговорами об «эрозии суверенитета» (интеграционными процессами), о возрастающей «пористости границ», о нарастании миграционных потоков и т. д. Весьма важные эмпирически, они никак не продвигают теоретическое решение проблемы: является ли оседание мигрантов в иностранных государствах их *правом* или следствием *разрешения*, получаемого ими от компетентных органов суверена. Очевидность ответа на этот незамысловатый вопрос заставляет адептов космополитического права делать ход, логически и концептуально совершенно тождественный тому, который сделал Донаган, пытаясь спроецировать универсальную мораль «равного уважения всех» на эмпирию человеческих отношений: «Универсальное право на гостеприимство, которое должно быть признано за каждым человеком, накладывает на нас *несовершенный моральный долг* помогать и предоставлять убежище тем, чья жизнь, безопасность и благополучие находятся под угрозой. Этот долг является “несовершенным”, т. е. “обусловленным”, в том смысле, что он допускает исключения и может быть “пересилен” законными соображениями самосохранения». Далее следует весьма длинный перечень таких соображений политического, экономического, культурного характера, которыми *мы* вправе руководствоваться, отказывая на законных основаниях *им* в осуществлении их права на гостеприимство.

Вся та критика, которую мы обращали на донагановское опосредование связи морали и позитивного права, применима в данном случае. Мы не будем ее повторять. Добавим лишь то, что для Канта «обусловленный долг» есть оксюморон, и если лишь благодаря ему можно удержать другую кантовскую идею — «право на гостеприимство», то мы вправе задуматься и о цельности его «практической философии», и о ее значимости для осмысления наших сегодняшних проблем.

Впрочем, гордиев узел проблем, вызванных попытками соединить «нормативное» и «эмпирическое» *после* отказа от «просвещенческой» концепции «природы человека», можно разрубить, так сказать, одним ударом. Видимо,

непревзойденным мастером такого удара является Ричард Рорти. Исполняется удар следующим образом.

Во-первых, нужно окончательно и бесповоротно признать провал усилия Просвещения соединить «нормативное» и «эмпирическое» или, как выражается Рорти, провал компромисса между его «абсолютистской» и «прагматической сторонами». Такое признание вытекает прежде всего из полной невозможности провести границу между рациональностью, присущей человеку согласно его «природе», и теми продуктами его исторической аккумуляции, которые считаются «рациональностью» в тех или иных обществах. Во-вторых, «абсолютистскую» (нормативную) сторону Просвещения нужно решительно отбросить: она не только не спасается философски, но и бесполезна практически — с точки зрения сохранения институтов либеральной демократии, некогда возникших благодаря Просвещению. В-третьих, следует признать наши ценности именно в качестве наших, а не универсальных и всечеловеческих, т. е. в качестве ценностей, «относительно локальных и этноцентричных». Мы придерживаемся их не потому, что они «хороши» по меркам общечеловеческих, вечных и т. п. идей о благе и должном, а потому, что мы «так воспитаны». В-четвертых, эти ценности и наша приверженность им устанавливают границы между «разумным» и «неразумным», которые мы будем неукоснительно защищать. Люди типа Ницше и Лойолы будут нашими врагами не потому, что они заблуждались относительно внеисторической «природы человека» или хотели ее дискредитировать, а потому, что их «жизненные планы» не соответствуют нашим и не могут найти себе место в той организации либеральной демократии, которую мы считаем своей⁸⁷.

Как таковая эта позиция логически непротиворечива (если не углубляться в рассмотрение того, что Рорти выводит из нее в политическом и этическом планах). Однако она никак не совместима с тем «равенством всех», которое в начале данной части мы предположили в качестве общего признака либерализма и Просвещения. На сей раз его утратил либерализм.

В итоге скажем так: идея «равенства всех» при всей своей проблемности, гасимой с помощью категории «природа человека», была характерным признаком «основного течения» Просвещения. При устранении этой категории или ее интерпретации в качестве всего лишь «регулятивной идеи», отрывающей «нормативное» от «эмпирического», либерализм либо утрачивает всякую возможность говорить о «равенстве всех», либо продолжает говорить о нем как о бессильном моральном должном, утратив способность выразить его в политико-правовом «равенстве всех». Игнорировать все эти обстоятельства и видеть в «равенстве всех» объединяющий либерализм и Просвещение признак недопустимо.

4. Мелиоризм (прогрессизм).

Термин «мелиоризм», использованный Греем в приведенном в начале данной части работы списке общих тем либерализма, — современный *скром-*

⁸⁷ См. Rorty, R., 'The Priority of Democracy to Philosophy', in *Prospects for Common Morality*, ed. G. Outka. Ewing, NJ: Princeton University Press, 1992, pp. 254–255, 263.

ный заместитель амбициозного понятия прогресса, присущего Просвещению. В современном либеральном лексиконе есть несколько других аналогичных скромных заменителей – модернизация, развитие, трансформация и т. д. Их скромность состоит в том, что они как бы скрывают те свои нормативные значения, которые понятие прогресса выводило на первый план, и претендуют на то, чтобы быть скорее объективными описаниями происходящих процессов, чем нормативными предписаниями и целеполаганием.

В большой мере эта скромность – следствие тех же трудностей в соединении «нормативного» и «эмпирического», о которых мы рассуждали в связи с понятием равенства и от которых социологические, экономические и иные теории модернизации, развития и всего прочего хотят уйти. В то же время эти современные либеральные теории осознают, что многие, причем центральные, нормативные обещания Просвещения не только не выполнены два с лишним столетия спустя после их оглашения, но и не могут быть выполнены – при сохранении той либеральной логики развития, которая движет глобальным капитализмом. Как, к примеру, инкорпорировать в эту логику то же обещание установления равенства между нациями и прогресса равенства внутри каждой нации, которые маркиз де Кондорсэ назвал двумя из трех важнейших имен прогресса (третьим было «подлинное» нравственное совершенствование человечества)⁸⁸? Такие нормативные ориентиры и определения прогресса *должны быть скрыты* под личиной (квази-) объективного описания сущего, которое скорее отдаляется от них, чем приближается к ним.

Но нам не следует фиксировать внимание на подобных различиях между «просвещенческим» понятием прогресса и его современными скромными собратьями, ибо то, что их объединяет в логико-методологическом и политическом планах, значительно важнее того, что их содержательно разъединяет. В случае с прогрессом и его преемниками мы, пожалуй впервые, имеем ту близость либерализма и Просвещения и даже то их частичное совпадение, которые по большому счету тщетно искали, рассматривая индивидуализм, равенство и универсализм. Итак, что же именно в логико-методологическом и политическом планах объединяет «просвещенческий» прогресс с его современными либеральными собратьями?

Начнем с простейшего. Понятие прогресса (модернизации и т. п.) предполагает наличие мерила, при помощи которого и относительно содержания которого измеряются изменения наблюдаемых и сопоставляемых объектов. Объекты изменяются, но мерило остается неизменным. Если изменяется и оно, то мы не сможем зафиксировать изменения в объектах. В этом случае у нас пропадет та система координат, в которой понятие прогресса (модернизации и т. п.) имеет смысл. Прогресс (модернизацию и т. п.) вообще можно определить как сохранение в неизменности того, относительно чего устанавливаются (и оцениваются) изменения в наблюдаемых объектах. В этом в первую очередь смысл лаконичной формулировки Фегелина – «идея прогресса, в самом деле, есть идея *статичной* ситуации...»⁸⁹.

⁸⁸ См. Кондорсэ Ж. А. Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума. М.: СОЦ-ЭГИЗ, 1936, с. 221–222.

⁸⁹ Voegelin, E., *Op. cit.*, p. 84 (курсив мой. – Б. К.).

Далее. Предполагается, что содержание мерила прогресса (модернизации и т. п.) отражает то «главное», что определяет и от чего зависит состояние общественной жизни человека. В противном случае замеры изменений этого состояния данным мерилом давали бы малосущественные и случайные результаты, не способные характеризовать общий ход истории. Стало быть, само понятие прогресса (модернизации и т. п.) предполагает, что в истории есть нечто неизменное, нечто принадлежащее ей и в то же время защищенное от нее и не доступное ее воздействию. Более того, именно это неизменное есть «главное» в истории, т. е. то, что определяет ее ход. В этом — второй смысл фегелиновской формулировки о «статичности прогресса», очевидным образом связанный с первым.

Конечно, есть немалая разница между «просвещенческим» пониманием этого неизменного «главного» в истории и тем, как оно видится позднему либерализму. Для Просвещения таким «главным» была «природа человека». Это понятие было статичным настолько, что из него не «выводилось» никакое движение. Поэтому вся прошлая история, обусловившая нынешнее общественное состояние, которое подлежало *прогрессивному* преобразованию в смысле приведения его в соответствие с «природой человека», могла быть изображена только как коллекция ошибок и преступлений. Современные скромные преемники прогресса имеют в этом плане заметное преимущество. Согласно им, «главное» в истории, оставаясь статичным в качестве общего принципа ее организации, может «развертываться» в виде процессов, образующих «суть» истории. К примеру, в концепциях технологического детерминизма техника выступает и неизменным принципом, определяющим «в самом главном» ход истории, и тем, что «развертывается» в виде технической эволюции, которая понимается в качестве глубинного потока истории, «в конечном счете» определяющего то, что происходит ближе к ее поверхности.

В любом случае в концепциях прогресса (модернизации и т. д.) ни прошлое, ни будущее не обладают и не могут обладать своим специфическим и определяющим *именно их* «главным». «Главное» оказывается «вечно настоящим», хотя его проявления (в современных теориях модернизации и т. п.) или формы искажения его (в «просвещенческих» теориях прогресса) являются разными для разных исторических эпох, от чего и зависит их историческое лицо.

Такое лишение прошлого (но равным образом и будущего) своего специфического «главного» Вильгельм Дильтей метко назвал «опустошением прошлого». «Опустошение» производит именно та «ограниченная точка зрения», которая не способна к тому, чтобы «вновь испытать историю с присущей ей естественной энергией»⁹⁰. «Опустошение» есть одновременно условие и результат той колонизации прошлого и будущего настоящим, благодаря которой первое превращается всего лишь в стадию подготовки настоящего, а второе — в его усовершенствованное продолжение. История, представленная как прогресс (модернизация и т. п.), есть сплошной «конец истории» на *уровне существенного*, на котором не происходит ничего качественно нового, или она есть банальная история явлений, выданная за «всю историю». Но что

⁹⁰ Dilthey, W., 'Additions to the *Formation of the Historical World*', in Dilthey, W., *Selected Works*, Vol. III, ed. R. A. Makkreel and F. Rodi. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002, p. 358.

дает настоящему такую силу над прошлым и будущим? И как может эта сила идеологически и теоретически трансформировать себя, скрывая свою природу, в «объективное» мерило прогресса (модернизации и т. п.), будто бы данное самим разумом, а отнюдь не силой?

В 18-ом веке Западная Европа начинает осознавать, что она стала *практически* творить всемирную историю. Чувствительный Кондорсэ может горько сетовать на то, как алчность и тщеславие европейцев восстановили против них обитателей Африки и Азии (и он не одинок среди «просветителей» в таких сетованиях). Но у него нет и тени сомнения в огромном превосходстве «наших знаний и нашей коммерции» над тем, чем обладают обитатели этих континентов. Европейцам, преодолевающим благодаря прогрессу собственные пороки и быстро осваивающим огромные пространства колоний, отводится роль учителей и благодетелей туземцев. Те же из них, кто окажутся слишком грубы для усвоения цивилизации (употребляемой только в единственном числе), «в конце концов, незаметно исчезнут», или, как выражается Кондорсэ в другом месте, будут «мирно удалены с тех обширных земель, которые до сих пор населяют». Однако с точки зрения прогресса и европейцы далеко не равны между собою. Его знаменосцами выступают только Франция и «англо-американские нации» в качестве самых просвещенных, свободных и наименее обремененных предрассудками». Остальным остается лишь учиться у них⁹¹. За четыре десятилетия до того ту же мысль Анн Робер Жак Тюрго в своем втором сорбоннском «рассуждении о прогрессе» выразил много лаконичнее, прямо обращаясь к королю Людовику XV: «Твой счастливый народ стал центром просвещения!... Пусть оно [Твое правление] длится вечность и пусть оно распространится по всему свету»⁹².

Выраженная им в этих (и многих аналогичных) заявлениях сила и есть то, что реально устанавливает данное мерило прогресса и сообщает ему содержание. Эта сила есть *господство над настоящим* (французов и «англо-американцев» над Европой, Европы — над остальным миром, если рассуждать только геополитически), которое идеологически трансформируется в *господство настоящего над прошлым и будущим*. Эта трансформация опосредуется и камуфлируется преобразованием повествования о господстве в объективное знание о реальности, властного отношения — в научно констатируемый факт. У Кондорсэ и Тюрго такое преобразование дано с подкупающей наивностью и потому почти очевидно для современного читателя. В наше время то же самое делают много искуснее.

Так или иначе, ко времени великих «просвещенческих» сказаний о прогрессе великие дебаты конца 17-го — начала 18-го веков о том, имеет ли настоящее превосходство над прошлым (конкретно — греко-римской античностью)⁹³, остались позади. Аргументы защитников превосходства древности не опровергнуты, но отодвинуты на обочину общественного внимания и во многом уже забыты — они стали иррелевантными той ситуации, в которой господ-

⁹¹ См. Кондорсэ Ж. А. Указ. произв., с. 221.

⁹² Тюрго А. Р. Последовательные успехи человеческого разума. — Избр. Филос. Произв. М.: СОЦ-ЭГИЗ, 1937, с. 72.

⁹³ В качестве наиболее яркого их примера см. Спор о древних и новых. М.: Искусство, 1985.

ство «центров просвещения», пользуясь терминами Тюрго, стало бесспорным. Прогресс выстроил историю так, что она стала «триумфальной процессией победителей»⁹⁴. Таковой — с соответствующими дозами «политической корректности» — остаются и современные скромные преемники «просвещенческого» прогресса.

Итог этим рассуждениям можно подвести следующим образом. По признаку прогресса Просвещение 18-го века и современный либерализм, действительно, близки. Эта близость задается сохранением логико-методологических и политико-идеологических параметров понятия прогресса, а не его содержания, каким оно было в 18-ом столетии. Но это есть преемственность идеологии господства, а отнюдь не философии «свободы и равенства», с которой и Просвещение, и либерализм хотят себя отождествить (пусть пользуясь для этого, как мы видели ранее, весьма разными аргументами).

Вместо заключения: связь либерализма и Просвещения в исторической динамике

Как известно, термин «либерализм» появляется только в 19-ом веке. Изначально он обозначал *политическую позицию* одной из фракций в испанских Кортесах (“*Liberales*”), выступавшей против абсолютизма и в известной мере испытывавшей влияние идей и практики Французской революции в их трансформированном наполеоновском режиме виде. Этот термин довольно быстро распространился по Европе, сохраняя смысл политического обозначения. У либералов первой половины 19-го века в целом было довольно негативное отношение к тому, что мы сейчас рассматриваем в качестве Просвещения 18-го столетия. В первую очередь оно было вызвано тем, что Просвещение считали «ответственным» за «эксцессы» Французской революции, прежде всего — за якобинский террор. Со второй половины 19-го века началось селективное освоение либералами наследия Просвещения, которое в таком рафинированном виде стало, в конце концов, пониматься как «исток» и даже «ранняя классика» либерализма⁹⁵.

В то же время сам 18-й век не выработал никакого целостного понятия «Просвещение», не говоря уже о том, что ему были абсолютно чужды представления о некоем «проекте Просвещения», столь активно обсуждавшемся в 20-ом веке. Образ Просвещения как целостного явления, причем такого, которое имело определенные политико-идеологические «интенции», создается его противниками в пылу революции и наполеоновских войн. Именно теоретикам контрреволюции и, *следовательно*, контр-просвещения удалось «примирить» (или показать в качестве второстепенных) огромные различия, разделявшие тех, кого они считали своими врагами, и изобразить

⁹⁴ Я беру это последнее выражение в том значении, в каком его употреблял Вальгер Беньямин в «Тезисах о философии истории». Этот текст важен и тем, что он убедительно показывает: понять прогресс как «триумфальную процессию победителей» можно лишь с точки зрения «побежденных», причем мотивом такого понимания будет стремление «взорвать» прогрессистский континуум истории. См. Benjamin, W., ‘Theses on the Philosophy of History’, in Benjamin, W., *Illuminations*, ed. H. Arendt. NY: Schocken Books, 1978, pp. 253–264.

⁹⁵ Подробнее см. White, H. V., *Op. cit.*, pp. IX–X.

их как «группу», преследовавшую общие цели. «... Есть большая доля истины, — заключает Даррион Макмагон, — в утверждении, что Контр-просвещение изобрело Просвещение»⁹⁶.

Общее между либеральным и контр-просветительским способами освоения и конструирования Просвещения, различными во многих иных отношениях, заключается в том, что оба они воспринимают Просвещение сквозь призму Французской революции и в соответствии с собственными политико-идеологическими задачами, ею же поставленными. Можно сказать, что их собственные политические проекты впитывают из Просвещения то, что им потребно для своего осуществления и самообоснования в логике текущей политической борьбы. И за счет такого впитывания, обретая все более множественные образы, Просвещение *продолжает* жить.

Но верно ли мы сказали, что Французская революция (и ее последствия) — всего лишь призма, сквозь которую позднейшие поколения глядят на Просвещение? Не была ли она скорее скульптором, вылепившим Просвещение или, скорее, его новое изображение, отличное от того, которое где-то в середине 18-го века лепила практика «просвещенных» абсолютистских монархий и вольнодумствующих салонов?

Много лет спустя после Французской революции один из умеренных промонархических лидеров 1789-го года Мунье писал: «Не влияние этих принципов (Просвещения. — Б. К.) создало Революцию, а, напротив, Революция породила их влияние»⁹⁷. В самом деле, многие историко-литературные исследования показывают, что примерно до 1780-х годов влияние «просветителей» ограничивалось узкими кругами, состоявшими из представителей привилегированных сословий и никоим образом не настроенными революционно (как почти без исключения и сами «просветители»). Лишь появление в 1780-е годы журналистики нового стиля, агрессивной и доступной массам (в духе Себастьяна Мерсье и Рестифа де ла Бретона), вывело Просвещение «на улицы»⁹⁸. Но это «уличное» Просвещение весьма существенно отличалось от «салонного» и «энциклопедического».

Действительно, «уличное» Просвещение не только отодвигает на задний план властителей «салонных» дум, включая самого Вольтера (позже, уже в ходе революции, к ним формируется резко отрицательное отношение, какое мы видим у Робеспьера и других якобинских лидеров) и становится преимущественно «руссоистским» или находит себе новых духовных вождей (Томаса Пейна и др.). Оно весьма решительно перетолковывает и Руссо, превращая того, кто испытывал глубокое отвращение к революциям, чуть ли не в их идеолога и «провозвестника»⁹⁹. Не мудрено, что большинство нынешних интер-

⁹⁶ McMahaon, D. M., *Enemies of the Enlightenment: The French Counter-Enlightenment and the Making of Modernity*. Oxford: Oxford University Press, 2001, p. 32.

⁹⁷ Цит. по Hampson, N., *Op. cit.*, p. 256.

⁹⁸ См. отличную подборку статей о «популяризации Просвещения» в Darnton, R., *The Literary Underground of the Old Regime*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982, а также Eisenstein, E., 'On Revolution and the Printed Word', in *Revolution in History*, eds. R. Porter and M. Teich. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

⁹⁹ Коббан убедительно документирует: вплоть до конца 1780-х годов «Общественный договор» Руссо оставался одним из *наименее* популярных и читаемых его произведений, не сопостави-

претаций Просвещения, вольно или невольно рассматривающих его сквозь призму Французской революции, имеют дело с Просвещением, *сформированной* революцией. Поэтому они считают его наиболее репрезентативными текстами либо Руссо и Кондорсэ, в которых стремятся увидеть то, как Просвещение *действовало*, либо Канта, позволяющего понять, как Просвещение *отстраненно рефлексировало* собственные действия¹⁰⁰.

Конечно, для дореволюционного контекста или контекстов (поскольку они тоже существенно менялись) репрезентативными будут другие тексты и совершенно по-другому толкуемые. Причем — и это самое важное! — «толкуемые» *практикой* того периода, а не субъективными точками зрения сегодняшних историков философии. Можно вполне аргументированно показать, что в то время «адекватным» политико-правовым воплощением Просвещения была вовсе не Революция, а именно просвещенный абсолютизм, и подтверждением этому будет далеко не только процитированное выше «сорбонское рассуждение» Тюрго о прогрессе¹⁰¹.

Для уяснения того, каким образом практика производит не только разные образы Просвещения, но и способы его бытования в политико-идеологической реальности, нам нужно учесть три главных момента.

Первый. Повторяя сказанное в начале данной статьи, нельзя доверять «просветителям» на слово. Если сами они говорили, что — под именем предрасудков — отвергают все традиции и авторитеты, не способные пройти проверку «чистым разумом», утверждая тем самым его «автономию» по отношению ко всему миру истории, то наивно думать, будто в такой оппозиции разума и традиции, действительно, заключалась суть «проекта Просвещения». От наивности, присущей такому взгляду на Просвещение, не спасают и те заключения о провальности данного «проекта», которые мы рассматривали в пунктах 3 и 4 первого параграфа данной статьи (при обсуждении концепций Макинтайра, Грея и др.).

«Просветители» могли не обманывать своих читателей и искренне верить в «автономию разума». Но это не имеет никакого значения с точки зрения

мым в этом плане с «Новой Элоизой» или «Эмилем». См. Cobban, A., *Op. cit.*, p. 168. Но и в прочтении самого «Общественного договора» происходит резкое смещение акцентов с идей прямой демократии и «самоконституирования» справедливого общества к созидательной роли мудрого законодателя и фундаментальному значению «гражданской религии». Тенденции перетолкования Руссо в таком духе, конечно, достигают своей кульминации в период якобинской диктатуры. См. Hampson, N., *Op. cit.*, pp. 258–259.

¹⁰⁰ Об этих двух главных источниках современных представлений о Просвещении см. Liedman, S.-E., 'The Crucial Role of Ethics in Different Types of Enlightenment', in *The Postmodernist Critique of the Project of Enlightenment*, ed. S.-E. Liedman. Amsterdam: Rodopi, 1997, p. 45. Кантовская отстраненная рефлексия Революции, которую можно трактовать в качестве саморефлексии Просвещения при его отождествлении с Революцией, в наиболее «чистом» виде дана в «Споре факультетов». См. Кант И. Спор факультетов // Кант И. Собр. соч.: В 8 т. Т. 7. М.: Чоро, 1994, с. 102–103.

¹⁰¹ Немецкий исследователь Ульрих Им Хоф посвящает отдельную главу своей книги рассмотрению того, как «классическое» Просвещение перетолковывало унаследованную от 17-го века и того, что мы назвали Пред-просвещением, идею «права на сопротивление» власти. Такое перетолкование состояло преимущественно в том, чтобы показать, «как это право может быть использовано, не приводя к революции и анархии». Ориентиром здесь служило знаменитое вольтеровское «*peuples libres sous les rois*». См. Hof, U. Im, *The Enlightenment*, tr. W. E. Yuill. Oxford: Blackwell, 1994, pp. 187, 190 и всю главу 5 части V данной книги (курсив мой. — Б.К.).

того, что их мышление и сама их критика были обусловлены принадлежностью к определенным культурно-политическим традициям, вступившим в конфликт с другими традициями, и именно этот конфликт артикулировался в оппозиции «чистого разума» и «предрассудков». В более широком плане можно сказать, что обе эти конфликтующие традиции являли собой разлом дотоле относительно целостной традиции европейской культуры и образованности (не будем сейчас уточнять *историю* этого разлома, которую можно возводить к Реформации, Ренессансу или еще более ранним явлениям). Силовые линии культурно-политического поля этого разлома делали из философски несостоятельной идеи «автономного разума» вполне состоятельное идеологическое оружие критики, и именно в качестве такового эта идея была *отражением* указанного конфликта традиций, а не химерой и утопией, и *практическим участием* в нем¹⁰². Понятно, что отражать этот конфликт и участвовать в нем можно по-разному в зависимости от контекста — в том числе в виде содействия «просвещению» абсолютизма или идеологического обеспечения его ликвидации.

Второй момент. Отражать конфликт и участвовать в нем — значит воспроизводить чьи-то мысли и действия, сколь бы философски рафинированным и критическим ни было такое воспроизведение, и влиять на чьи-то мысли и действия. Понимание этого вводит в обсуждение Просвещения важнейшую проблему связи так называемых «высокого» и «низкого Просвещения»¹⁰³. Первое — круг идей и поступков тех выдающихся мыслителей, с именами которых традиционная история философии обычно и ассоциирует Просвещение как таковое. Второе — восприятие этих идей и поступков теми, чьи имена в огромном большинстве случаев история не запомнила. Но это — именно те, кто ее делал, причем не только составляя кадры «рационально» реформированных бюрократий «просвещенных» монархий или позднее штурмуя Бастилию, но и своей обыденной частной жизнью — тем, как и в каком духе они воспитывали детей, спрос на какое искусство и литературу они создавали, насколько быстро и в каком направлении меняли свои привычки в труде и потреблении и т. д.

Если на вопрос, чем было Просвещение, нельзя ответить, не понимая, что оно делало, то это значит, что прямые и обратные токи между «высоким» и «низким Просвещением» и есть ключ ответа на данный вопрос. И не удиви-

¹⁰² Вся эта аргументация опирается, во всяком случае — в моем представлении, на ту концепцию связи традиции и разума, которую наиболее убедительно развил Ханс-Георг Гадамер: «Безусловной противоположности между традицией и разумом не существует... В действительности традиция всегда является точкой пересечения свободы и истории как таковых. Даже самая подлинная и прочная традиция формируется не просто естественным путем, благодаря способности к самосохранению того, что имеется в наличии, но требует согласия, принятия, заботы... Такое сохранение есть акт разума...». Гадамер, Х-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М.: Прогресс, 1988, с. 334–335. Описанная мной ситуация конфликта традиций может быть интерпретирована в свете этой формулировки Гадамера как кризис традиции, при котором ей отказано в «согласии, принятии и заботе» со стороны части тех, от кого все это ожидается в логике самосохранения традиции. Преодоление кризиса становится возможным на основе формулы «сохранение традиции через ее *не*реформирование». В качестве последнего и нужно понять Просвещение 18-го века и Революцию.

¹⁰³ Более подробно об этом см. Porter, R., *Op. cit.*, p. 6 ff.

тельно, что пока эти токи были слабыми, «политическим проектом» Просвещения мог быть только «просвещенный абсолютизм». Когда же они резко усилились, таким «проектом» стала Революция. Не следует только забывать, что усиление этих токов *трансформировало* как «высокое», так и «низкое Просвещение». В русле такой трансформации лежит, вероятно, крупнейшее открытие «просветительской» мысли: путь в будущее открывает не очистительная сила разума как таковая, а только действие политической силы, с которой разум *может* соединиться, признавая и то, что он не всемогущ, и то, что такое соединение имеет серьезный шанс стать для него ловушкой¹⁰⁴. Это открытие, навеянное *революционным* взаимодействием «высокого» и «низкого Просвещения», действительно, многое определило в путях эволюции либерализма.

Третий момент. Ни один комплекс идей никогда не возникал, не развивался и не погибал в пустоте. На каждом этапе своего существования любой из них обретал характерные черты только из взаимодействия с другими комплексами идей, благодаря отношениям соперничества — партнерства с ними. Очень часто такие отношения с «попутчиками» по исторической жизни имели более важное значение для определения конкретного облика того или иного комплекса идей, чем его наследственность, т. е. связи с его духовными прародителями. Именно поэтому история философии, представленная в логике «филиации идей», является, как минимум, ущербно односторонней.

Все это имеет самое прямое отношение к осмыслению связи либерализма и Просвещения. Тот облик, который имело дореволюционное Просвещение (памятуя о всем его многообразии), в решающей мере определялся тем, что тогда оно было «единственным имеющим какое-то значение прогрессивным мировоззрением»¹⁰⁵, причем, как минимум, в двояком смысле слова «прогрессивное». Во-первых, оно было единственной светской версией прогресса как движения, ориентированного на будущее, а не на прошлое¹⁰⁶, во-вторых, оно было единственной *современной* идеологией, т. е. такой, которая отражала (насколько точно — другой вопрос) некоторые ключевые условия формирования современного общества и содействовала этому формированию. В то время ее оппонентами были только разные версии традиционалистской идеологии. Только логика борьбы с *такими* оппонентами создавала нечто общее у столь разных мыслителей, как Юм и Гольбах, Кондильяк и Кант,

¹⁰⁴ Я не знаю более ясного и трагического выражения антиномии, которой является связь разума с силой и которая понимается как абсолютно необходимая, чем мысль Робеспьера о неразрывности добродетели и террора. (Робеспьер, О принципах политической морали. Доклад в Конвенте 5 февраля 1794 г. — 17 плювиоза 2-го года Республики — Избр. Произв.: В 3 т. Т. 3. М.: Наука, 1965, с. 106–122). Такая мысль невозможна в дореволюционном Просвещении. Робеспьеровская композиция добродетели и террора поражает воистину классицистской статикой, что и производит впечатление величественной обреченности. В дальнейшем обреченность преодолевается, и связь силы и разума становится исторически подвижной и продуктивной, как в гегелевской «диалектике раба и господина». Однако при этом разум, воплощенный в современном государстве, оказывается, как у того же Гегеля, уже не добродетелью, а «хитростью». См. Гегель, Г. В. Ф. Йенская реальная философия // Гегель. Работы разных лет. Т. 1. М.: Мысль, 1970, с. 363.

¹⁰⁵ Anchor, R., *Op. cit.*, p. 7.

¹⁰⁶ Такую ориентацию Просвещения Йохан Хейзинга вообще считал определяющей для него в целом. См. Hof, U. Im, *Op. cit.*, p. 159.

Руссо и Монтескье и т. д. и т. п. Только это и оправдывает рубрикацию их всех как «просветителей».

Французская революция резко изменила эту ситуацию. В связи с ней и в качестве реакции на нее и ее плоды возникает целый спектр *современных* идеологий, т. е. таких, которые по-своему отражают те или иные условия современного общества — вместо отрицания их как таковых, и которые по-своему участвуют в движении этого общества — вместо противодействия ему. С Эдмундом Берком возникает современный консерватизм, занимающий место традиционализма в качестве оппонента Просвещения. С Сен-Симоном зарождается современный социализм, приходящий на смену плебейскому архаическому коммунизму. Теперь главные линии идеологической конфронтации, но через них — заимствования друг у друга и даже тактического союзничества — проходят между этими комплексами *современных* идей, а не между современной идеологией как таковой, которой раньше было Просвещение, и ансамблем традиционалистских идеологий¹⁰⁷.

Оказавшись в этом новом силовом поле идей, Просвещение, каким оно было в 18-ом веке, исчезает. Отчасти, через сложные идейно-политические опосредования и претерпевая серьезную трансформацию (если не сказать — расчленение), оно перетекает в либерализм. Некоторые контуры такой трансформации — на примере переосмысления либерализмом ряда ключевых категорий политической мысли — мы и пытались показать во втором параграфе данной работы. Но отчасти, тоже во многом трансформируясь, оно перетекает и в современный консерватизм, и в социализм.

Говорят: «Сейчас все — борцы за свободу». Это острословие непосредственно выражает, конечно же, иронию в адрес многообразных идеологических прикрытий современных практик господства и агрессии. Но было время, когда такие практики не нуждались в подобном прикрытии. Известно, что лицемерие — это дань, которую порок платит добродетели. Пусть будет хотя бы эта дань, если с порока не удастся взыскать что-либо более существенное. Но эта дань — тоже ресурс для тех, кто все же стремится противодействовать господству и агрессии под флагом свободы. И за это они должны быть благодарны Просвещению, растворившемуся в основных идеологиях современного мира и продолжающему в них жить разнообразными жизнями. Именно поэтому все эти идеологии — «за свободу» и поэтому в борьбе с ними разуму не обязательно вступать в такие рискованные сделки с силой, какие от его имени заключал Робеспьер, напрямую соединяя добродетель и террор. Для истории это совсем не мало.

¹⁰⁷ Подробнее об образовании и конструкции этого идеологического модуля Современности см. Капустин, Б. Что такое консерватизм? // Свободная мысль — XXI, 2004, № 2.