

Институт научной информации по общественным наукам
Российской академии наук
(ИНИОН РАН)

МЕТОД

МОСКОВСКИЙ ЕЖЕКВАРТАЛЬНИК ТРУДОВ
ИЗ ОБЩЕСТВОВЕДЧЕСКИХ ДИСЦИПЛИН

Выпуск 14
(продолжение серии ежеквартальных МЕТОД)
Том 4 № 3

МОСКВА
2024

Главный редактор – В.С. Авдонин

Редакционная коллегия

Авдонин В.С. – д-р полит. наук, канд. филос. наук, вед. науч. сотр. ИНИОН РАН; *Аршинов В.И.* – д-р филос. наук, гл. науч. сотр. ИФ РАН; *Бажанов В.А.* – д-р филос. наук, зав. кафедрой философии Ульяновского государственного университета; *Гребенщикова Е.Г.* – д-р филос. наук, руководитель центра научно-информационных исследований по науке, образованию и технологиям ИНИОН РАН; *Демьянков В.З.* – д-р филол. наук, гл. науч. сотр. Института языкоznания РАН; *Золян С.Т.* – д-р филол. наук, проф. Балтийского федерального университета им. И. Канта; *Ильин М.В.* – д-р полит. наук, канд. филол. наук, профессор, НИУ ВШЭ; *Киосе М.И.* – д-р филол. наук, вед. науч. сотр. Центра социокогнитивных исследований МГЛУ; *Крадин Н.Н.* – академик РАН, д-р полит. наук, директор ИИАЭ ДВО РАН; *Кузнецов А.В.* – член-корр. РАН, д-р экон. наук, директор ИНИОН РАН; *Малинова О.Ю.* – д-р полит. наук, профессор, гл. науч. сотр. ИНИОН РАН; *Окунев И.Ю.* – канд. полит. наук, вед. науч. сотр. ИМИ МГИМО МИД РФ; *Остапенко Г.И.* – магистр политологии, науч. сотр. ИМИ МГИМО МИД РФ (главный редактор сайта МЕТОД плюс); *Ретеюм А.Ю.* – д-р геогр. наук, профессор МГУ; *Розов Н.С.* – д-р филос. наук, профессор Института философии и права СО РАН; *Спиров А.В.* – канд. биол. наук, ст. науч. сотр. Лаборатории моделирования эволюции Института эволюционной физиологии и биохимии им. И.М. Сеченова РАН; *Чебанов С.В.* – д-р филол. наук, проф. кафедры математической лингвистики СПбГУ; *Чалый В.А.* – д-р филос. наук., проф. МГУ

Ответственный за выпуск – В.С. Авдонин

Ответственные за номер – В.С. Авдонин, М.В. Ильин

ISSN 2949-6209

DOI: 10.31249/metod/2024.03

© ИНИОН РАН, 2024

Institute of Scientific Information for Social Sciences
of the Russian Academy of Sciences
(INION RAN)

METHOD

**MOSCOW QUARTERLY JOURNAL
OF SOCIAL STUDIES**

Part 14
(continuation of the yearbook series METHOD)
Volume 4 No 3

Moscow
2024

Editor-in-Chief

Vladimir Avdonin, Institute of Scientific Information for Social Sciences of the Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia)

Editorial Board

Vladimir Avdonin, Institute of Scientific Information for Social Sciences of the Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia);

Vladimir Arshinov, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia);

Valentin Bazhanov, Ulyanovsk State University (Ulyanovsk, Russia);

Vadim Chaly, Moscow State University (Moscow, Russia);

Sergey Chebanov, Saint Petersburg State University (Saint Petersburg, Russia);

Valery Demyanykov, Institute of Linguistics, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia);

Elena Grebenschikova, Institute of Scientific Information for Social Sciences of the Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia);

Mikhail Ilyin, Institute of Scientific Information for Social Sciences of the Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia);

Alexey Kuznetsov, Institute of Scientific Information for Social Sciences of the Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia);

Maria Kiose, Moscow State Linguistic University (Moscow, Russia);

Nikolay Kradin, Institute of History, Archaeology and Ethnology, Far-Eastern Branch of the Russian Academy of Sciences (Vladivostok, Russia);

Olga Malinova, Institute of Scientific Information for Social Science of the Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia);

Igor Okunev, MGIMO University (Moscow, Russia);

German Ostapenko, MGIMO University (Moscow, Russia);

Alexey Reteyum, Moscow State University (Moscow, Russia);

Nikolai Rozov, Institute for Philosophy and Law, Siberian Branch of Russian Academy of Science (Novosibirsk, Russia);

Alexander Spirov, Sechenov Institute of Evolutionary Physiology and Biochemistry, Russian Academy of Sciences (Saint Petersburg, Russia);

Suren Zolyan, Immanuel Kant Baltic Federal University (Kaliningrad, Russia).

Responsible Editors of the Volume

V. Avdonin

Responsible Editors of the Issue

V. Avdonin, M. Ilyin

DOI: 10.31249/metod/2024.03

ISSN 2949-6209

© INION RAN, 2024

ТЕМА НОМЕРА:
Просвещение, модернизация и будущее человеческого рода

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Розов Н.С.</i> Затяжная турбулентность и потенциал философии истории Канта.....	7
--	---

МНОГОЛИКОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ

<i>Аевдонин В.С.</i> Многоликое Просвещение.....	23
<i>Межуев Б.В.</i> «Контрпросвещение» и «кризис Просвещения» – реинтерпретация категорий.....	42
<i>Кант И.</i> Ответ на вопрос: что такое Просвещение? 1784	60
<i>Кассирер Э.</i> Философия Просвещения. Предисловие	66
<i>Берлин И.</i> Контрпросвещение	74
<i>Фуко М.</i> Что такое Просвещение?	99
<i>Хабермас Ю.</i> Модерн – незавершенный проект.....	115

КОРРЕСПОНДЕНЦИИ

<i>Ильин М.В., Свиричевский Д.А.</i> Новая рубрика – давний замысел	132
<i>Ильин М.В., Свиричевский Д.А.</i> Переписка Фридриха Шиллера и Иммануила Канта	140

ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЙ АРХИВ НА ЗАВТРА

<i>Кант И.</i> Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане. 1784	161
<i>Кант И.</i> Антропология с pragматической точки зрения. 1798. (Извлечения)	174

ISSUE TOPIC:
Enlightenment, Modernization and the Future of the Human Race

CONTENTS

<i>Rozov N.S.</i> Protracted Turbulence and the Potential of Kant's Philosophy of History	7
--	---

THE MANY FACES OF ENLIGHTENMENT

<i>Avdonin V.S.</i> The Many Faces of Enlightenment.....	23
<i>Mezhuev B.V.</i> “Counter-Enlightenment” and “Crisis of Enlightenment” – Reinterpretation of Categories	42
<i>Kant I.</i> What is Enlightenment?	60
<i>Cassirer E.</i> Philosophy of Enlightenment. Preface.....	66
<i>Berlin I.</i> Counter-Enlightenment.....	74
<i>Foucault M.</i> What is Enlightenment?.....	99
<i>Habermas J.</i> Modernity – an Unfinished Project.....	115

CORRESPONDENCE

<i>Ilyin M., Svirchevskii D.</i> A new column – a long-standing plan	132
<i>Ilyin M., Svirchevskii D.</i> Correspondence between Friedrich Schiller and Immanuel Kant	140

INTELLECTUAL ARCHIVE FOR TOMORROW

<i>Kant I.</i> The Idea of Universal History in a World-Civil Plan	161
<i>Kant I.</i> Anthropology from a Pragmatic Point of View (Extracts).....	174

Розов Н.С.*
Затяжная турбулентность и потенциал
философии истории Канта

Аннотация. Статья посвящена актуализации философско-исторических идей Иммануила Канта в контексте вызовов современности – затяжной турбулентности международного порядка, кризиса легитимности универсальных ценностей и угрозы масштабных конфликтов. Автор предлагает переосмыслить кантовские работы «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» и «К вечному миру», выделяя в них эвристический потенциал для анализа текущих процессов. Ключевое внимание уделяется проблеме перехода от «естественного состояния» между государствами к правовому порядку, основанному на верховенстве права и институтах международного правосудия. Автор критически рассматривает теорию «демократического мира», предлагая ее уточнение через принцип коллегиальной разделенности власти (Р. Коллинз). В качестве центральной этической рамки выдвигается принцип антропростасии – защищенности человека от инструментализации и насилия. Статья завершается размышлением о возможных путях эволюционного формирования глобального правопорядка через многоуровневые механизмы правовой интеграции и международные суды, подкрепленные солидарной силой. Подчеркивается, что, хотя реализация кантовских проектов требует времени и сталкивается с сопротивлением, их философская и практическая значимость остается высокой.

Ключевые слова: философия истории; Кант; вечный мир; международный порядок; турбулентность; универсальные ценности; верховенство права; geopolитика; демократический мир; антропростасия.

Для цитирования: Розов Н.С. Затяжная турбулентность и потенциал философии истории Канта // МЕТОД: Московский ежеквартальный трудов из обществоведческих дисциплин / РАН, ИНИОН. – Москва, 2024. – Вып. 14, Т. 4, № 3. – С. 7–22. – DOI: 10.31249/metod/2024.03.01

* **Розов Николай Сергеевич**, доктор философских наук, профессор, ведущий научный сотрудник Института философии и права СО РАН (Адрес: 630090, Новосибирск, ул. Николаева, 8). Страница в ИФП СО РАН: <http://philosophy.nsc/rozov> ; nrozov@gmail.com

Подход к выбору и развитию идей

Идейное наследие Иммануила Канта – классика из классики («сливки сливок»), с которым по значимости и потенциальному богатству можно сравнить только диалоги Платона и трактаты Аристотеля. Подобно тому как «дух веет где хочет», выбирать работы и идеи для анализа из множества сочинений Канта можно неисчислимыми способами.

Один из них состоит в том, чтобы зафиксировать авторское понимание наиболее актуальных проблем современности – первых трех десятилетий текущего XXI в. – выделить их философское ядро, взять работы Канта с соотносимыми идеями и попытаться выяснить, как они могут быть по-новому поняты и развиты, чтобы послужить путь не решению этих проблем, но выбору направления движения.

В течение 220–270 лет после выхода основных трудов Канта происходил значительный прогресс в философском и научном познании. По-новому осмыслиенные и сформулированные идеи великого мыслителя должны обрести новые эвристические возможности.

Кризисы, войны, волны революций – актуальные тревоги их философский аспект

Наиболее релевантным понятием для определения природы главных бед, страхов и тревог последних десятилетий представляется *затяжная турбулентность*. Международный порядок переживает коррозию, разложение, многие считают его уже безнадежно подорванным [Mearsheimer, 2019; Wimmer, 2018; Kupchan, 2020]. Опасность эскалации массового насилия и даже ядерной войны не исчезла, напротив, резко выросла в сравнении с десятилетиями после Карибского кризиса 1962 г. При сочетании выросших напряжений, бедствий, вражды может произойти серия переключений в решимости сторон отвечать на насилие и унижение более разрушительным насилием, включая радикальные средства массового уничтожения [Розов, 2025].

«Конец истории» с победой идеала либеральной демократии так и не случился. Напротив, в самих демократических странах растет недоверие к демократии, а свобода уходит из приоритетных ценностей, уступая заботам о климате, социальном равенстве и даже перераспределительной справедливости [Moore, 2015; Farrell, Newman, 2019]. Вместо подъема на новую ступень социальной эволюции, происходит либо стагнация, либо даже откат к прежним, казалось бы, отжившим fazam, например, с сословиями, классовой, кастовой, расовой сегрегацией.

Революции и войны, хоть и переходят друг в друга, как обычно, но пока что не перерастают в «большой пожар» мирового или континентального масштаба. Не снижается напряженность, но нет ее явного роста. Нет

неостановимой эскалации военных, конфликтов, нет даже направленности на нее. При отсутствии эскалации и настоящей мировой войны истощение, в целом, умеренное, восполняемое, что делает турбулентность затяжной.

Охватывающей проблемой является кризис социальных порядков: между государствами и внутри них. Философский аспект проблемы состоит в кризисе, недостаточности моральных, ценностных, онтологических, религиозных и любых оснований для этих внешних и внутренних порядков.

Имеет ли история смысл?

Если о турбулентности, кризисах, войнах, революциях, ценностях пишут много и говорят горячо, то дискурс смысла истории, кажется, «исчез с радаров». Сциентистский и постмодернистский взгляды на историю при всех своих различиях были едины в отказе даже обсуждать эту «псевдопроблему». Смелая идея «конца истории» Френсиса Фукуямы возродила интерес к теме, но только на 10–15 лет эйфории после краха коммунистических режимов. Когда иллюзии неуклонного «транзита» обществ к либеральной демократии рассеялись, рассуждать о смысле и направленности истории вновь стало «неприлично».

Такое состояние умов даже в среде интеллектуалов следует связать с общей растерянностью мировых политических элит, стратегия которых при столкновении с известными вызовами ограничивается, по большей части, возвратом к милитаризации. Никаких смелых вдохновляющих идей, какими был полон XX век, пусть даже утопических и ошибочных, даже не намечается. А разве они вообще могут возникнуть при отсутствии осмысленного, этически и ценностно нагруженного образа человеческой истории?

Как раскрыть и развернуть потенциал идей Канта

Творчество Канта – сложнейшая архитектоника логически, иерархически и классификационно связанных идей, сформулированных не только с немецкой педантичностью, но также с видимой страстью к наименованиям, созданию собственного философского языка. Легче всего, но и рискованно, потеряться в этих многоуровневых концептуальных лабиринтах. Поэтому лучше взять только 2–3 небольшие и не слишком философски изощренные работы Канта, идеи которых наиболее близки обсуждаемым актуальным проблемам, перевести их на язык современных понятий. В качестве такого материала подходят блестящая, по праву знаменитая статья «*Идея всеобщей истории...*» (1784 г.) и не менее прославленный трактат о «вечном мире» (1795 г.). Разумеется, всегда есть возможность обращаться при надобности к другим кантовским работам.

Раскрытие человеческих задатков: цель или условие?

«План Природы» по Канту предполагает определенные «естественные задатки» человеческих существ, а цель истории – в их полном раскрытии. Но обязательно ли «величайшая проблема для человеческой расы» должна быть привязана к каким-либо определенным версиям задатков и способностей человека? Какие у людей появятся новые задатки в будущем, а какие прежние, возможно, исчезнут, неизвестно.

Широко известно и считается чуть ли не самоочевидным требование к людям непременно развивать все их задатки. «Нельзя зарывать в землю свой талант» – евангельские корни этой максимы обычно останавливают мышление и пресекают сомнения. Почему задатки и их раскрытие – ценность? Действительно ли эта ценность самостоятельная и самодостаточная? В рассуждении Канта об императиве раскрытия задатков есть три значимых компонента или аспекта.

Первый, самый простой и очевидный, заключается в обычной логике, близкой к силлогизму по схеме *modus ponens*. Поскольку все природные задатки живого существа предназначены для совершенного и целесообразного развития, то и задатки человека как живого существа предназначены для того же (Первое положение статьи и вывод из него).

Во втором аспекте Кант связывает специфику человеческих задатков – обладание разумом – с возможностью его полного развития не в индивиде, а в роде, читай: только в истории и через смену множества поколений (Второе положение).

Остальную часть статьи Кант посвящает как раз необходимости установления особых социальных, точнее, политико-правовых условий для «раскрытия разума в роде». К этой теме мы еще вернемся, но здесь остановимся, чтобы поразмыслить о специфике человеческого разума и основаниях его самоценности.

Кант принадлежал к эпохе Просвещения, был убежденным интеллектуалом и приверженцем интеллектуализма (пусть тогда этих слов не было), поэтому для него прогресс человеческого разума был самоочевидным и самообосновывающим идеалом. Такие светлые представления получили первые удары уже в XIX в. от Шопенгауэра, затем от мрачного извода романтизма, Ницше и ницшеанства. Разносторонний XX век включал не только крайние амбиции логицизма, но и множественные атаки на интеллектуалов и интеллектуализм, на рациональность и традиции Просвещения, на науки и научность, на логику и строгость мысли. Даже если не принимать всерьез все эти нападки на человеческий разум, приходится признать, что он утерял прежнее качество самоочевидной «самой-по-себе» ценности. Бурное развитие искусственного интеллекта в XXI в., особенно с 2020-х годов не устраниет такого рода сомнения, а напротив – добавляет к ним новые краски.

Значит ли сказанное, что идея Канта о том, что «план Природы» состоит в полном раскрытии человеческого разума, утеряла актуальность и должна лишь занять свое место в пестром «гербарии» философских идей прошлого, интересных только специалистам?

Альтернативный взгляд исходит такого расширения понятий человеческого разума, которое включает в него творчество и развитие в широких, расширяющихся и множащихся сферах за пределами познания. Упомяну литературу, изобразительное искусство, музыку, театр и кинематограф, педагогику и медицину, архитектуру и кулинарию, экономику, бизнес и всевозможные услуги, системы транспорта и связи, журналистику и вещание, политику, право и дипломатию, телесные и духовные практики, материальные и информационные технологии. Интернет подстегнул всевозможные сближения смешения и взаимную стимуляцию этих сфер. Уже на подходе связанный с искусственным интеллектом следующий скачок, вероятно, не последний.

При таком взгляде человеческая разумность предстает как базовое условие для развития всего этого богатства упомянутых, а также прочих, пока нам не известных направлений и соответствующих способностей.

Одни достижения современной цивилизации откровенно полезны, делают жизнь комфортной и приятной, другие направлены на духовное развитие, многие получают жесткую критику как излишние и даже вредоносные. Заметим, что получающие широкое распространение практики «выживания в дикой среде» не отрицают разум, а напротив, направлены на восстановление его способностей, например, к добыванию еды, огня, поиску воды, постройке укрытий и жилищ, т.е. способностей, которые были закономерно ослаблены цивилизационным развитием. В любом случае разум в широком смысле остается базовым условием, «общим знаменателем» для любых направлений социального и культурного развития, нравятся они кому-то или нет.

Из всего сказанного следует следующая коррекция формулировки Канта о «плане Природы» (читай: цели Истории). Речь должна идти не о конечном раскрытии предзаданных человеческих задатков, а об обеспечении условий для расширяющегося круга человеческих достижений, которые сами становятся условиями для последующих достижений. Иными словами, «конечная цель» («точка Омега» по Тейяру де Шардену) уступает место потенциальному созданию, обнаружению, раскрытию новых пространств достижений и возможностей.

Является ли сказанное чуждым и чужеродным интенциям самого Канта? Вовсе нет. Та же мысль уже содержится в следующем его высказывании:

«Разум для такого существа – это способность расширять правила и намерения использования всех своих сил за пределы природного инстинкта; и он не знает границ своим замыслам» (выделено мной. – Н.Р.) [там же, с. 85].

Вообще говоря, это дело свободной воли и выбора каждого человека – что и как ему или ей в себе развивать в наличных обстоятельствах. Важно, чтобы эти обстоятельства позволяли делать такие выборы. Обеспечение таких условий для полноценной жизни каждого человека в нынешних и всех последующих поколениях, является, с одной стороны, более широкой и либеральной целью в отношении смысловых перспектив и горизонтов, с другой стороны, гораздо более ригористичной и обязывающей в отношении требованиям к условиям жизни индивидов и сообществ.

Достаточно сопоставить требуемые условия с удручающими событиями и трендами начала XXI в. (см. выше), чтобы увидеть зияющую пропасть между «должным» и «сущим». Для Канта в конце XVIII в. также был виден разрыв между идеалом «раскрытия человеческих задатков» и социальными, политическими условиями для его реализации. Ключевая мысль философии истории Канта – преодоление этого разрыва через «подтягивание» соответствующих условий. Присмотримся к его рассуждениям.

Закономерность и свобода воли в «плане Природы»

Кант обосновывает наличие некоего «замысла Природы» как естественнонаучного аналога божественного Проведения через усмотрение общих, по сути дела, социально-эволюционных закономерностей за чередой человеческих амбициозных деяний, которые на поверхности представляются хаотичными и лишенными смысла.

«Для философа здесь не может быть никаких иных ориентиров, кроме следующих: так как он не может предполагать у людей с их игрой в величие никакого *собственного разумного замысла*, он мог бы попытаться открыто в этом [кажущемся] бессмысленным чередовании человеческих дел некий *замысел [самой] природы*, сообразно с которым у существ, действующих без собственного плана, все же была бы возможна история согласно определенному плану природы» [там же, с. 83].

Этот «замысел» Кант объясняет в 5-м Положении:

«*Величайшая проблема для человеческого рода, разрешить которую вынуждает его природа, – достижение всеобщего правового гражданского общества*». Поскольку лишь в обществе и именно в таком, в котором налицоует величайшая свобода, а значит, и постоянный антагонизм между всеми его членами и все же самым точным образом определены и сохраняются границы этой свободы в той мере, в какой она могла бы сочетаться со свободой других, – постольку лишь в этом обществе может быть осуществлен высший замысел природы – развитие всех природных задатков, вложенных в человечество» [там же, с. 95].

Итак, «Природа» вынуждает людей осуществлять такие благотворные достижения. Это уже не личная воля Бога, а некая естественнонаучная

закономерность. Авторитет «воли Бога» был существенно подорван среди интеллектуалов Просвещения в XVIII в. Сам Кант не считал возможным рационально рассуждать о божественных материях, поэтому заменил Проречение «планом Природы».

По Канту «Природа хотела», чтобы люди, стремясь к своим эгоистическим целям, борясь и соревнуясь друг с другом, продвигались к правовому обществу. Если бы этого «автоматизма» было достаточно, то Канту не нужно было бы призывать читателей всячески способствовать этому «плану Природы». Значит для Канта здесь значима свободная воля: помогать или не помогать решению «величайшей проблемы для человеческого рода».

Если б Кант был знаком с появившейся позже теорией Дарвина, то, скорее всего, назвал бы эту закономерность «эволюцией». Авторитет эволюции, вместе с социал-дарвинизмом и расизмом, в качестве оснований этики, внешней и социальной политики был силен вплоть до середины XX в.

Множество воззрений XIX–XX вв. о будущем закономерном продвижении к тому или иному социальному идеалу, призывали этому способствовать. Достаточно назвать «естественно-исторический» подход Маркса и его последователей, провиденциальный – у Тейяра де Шардена и подобных мыслителей, либеральный – в концепциях модернизации, «стадий роста», «конца истории», «демократического транзита». Пожалуй, последним значимым элементом в этом ряду следует назвать прекраснодушную концепцию Стивена Пинкера о «добрых ангелах нашей природы», которые вполне закономерно ведут человеческий род к сокращению насилия и большей гуманности [Пинкер, 2021].

В последние десятилетия любые попытки философски и этически обосновывать поступки, политические стратегии каким-либо принуждением со стороны «высшего замысла Природы», «Эволюции», «законов истории», а впрочем, любых естественных закономерностей, представляется если не грубым нравственным просчетом, то давно устаревшей ошибочной логикой¹.

К философам уже не особенно прислушиваются (в сравнении с XVIII–XIX вв. и даже XX в.), но некое распространение получили универсалистские (вполне Кантовские) идеи о том, что такие условия, вообще говоря, должны быть обеспечены всем людям, а не только гражданам развитых демократических стран. При этом упомянутый выше разрыв между «должным» и «сущим» никуда не делся со временем Канта. В некотором отношении он даже обострился, если принять во внимание кошмары тоталитарных режимов две страшные мировые войны в XX в., вновь появившиеся угрозы ядерного Апокалипсиса в наше время.

¹ Достаточным основание для такого отрицания представляется «закон Юма», запрещающий выводить нормативные суждения только из дескриптивных [Юм, 1965].

Заявленная Кантом проблема также остается. К ее содержанию, связанному со «всеобщим правовым гражданским обществом» мы еще вернемся. Пока что надо разобраться с этическим смыслом самой проблемы, с основаниями принудительности ее решения, с учетом непростых отношений между естественными закономерностями и свободной волей.

Вообще говоря, люди, а вернее, многие общества, государства, их лидеры, могут отказаться от решения поставленной Кантом задачи. Что, впрочем, и происходит. Но даже когда после каждой из двух мировых войн лидеры держав-победителей вполне по завету Канта создавали союзы народов (Лигу Наций и ООН), призванные на основе международного права прекратить войны, цели эти организаций не были достигнуты. В наши дни нет дружного человечества или солидарного союза государств, лидеров держав, которые вновь выслушают про «величайшую проблему» от философов и примутся ее решать.

В каком же понятии закрепить новую сложность с разнообразием взглядов и социальных движений, с отсутствием каких-либо гарантий, но с возможностями как успехов, так и провалов?

Смысл истории как самоиспытание человечества

Наиболее адекватным представляется понятие «испытание». Поскольку это испытание не разовое, а продолжающееся, его следует назвать «перманентным». Вынесем за скобки сверхъестественные сущности (Бога, Дьявола, демонов, Космический Разум и проч.). Тогда приходится признать отсутствие субъекта, который заставляет людей проходить это испытание. Получаем *перманентное самоиспытание человеческого рода*.

Остается самый важный вопрос: что подлежит испытанию? Что следует считать провалами, а что успехами? По каким параметрам их измерять? Рассмотрим три идеально-тиpические версии: максималистскую, среднюю и самую скромную.

Максималистский идеал был сформулирован выше: обеспечение условий для расширяющегося круга человеческих достижений, которые сами становятся условиями для последующих достижений, иными словами для создания, обнаружения, раскрытия новых пространств возможностей.

В качестве *среднего уровня* вполне годится идея Канта, приписанная им «плану Природы»: полное раскрытие человеческих задатков. В качестве конечной цели истории такой идеал выглядит адекватным, но тогда вся предшествующая история оказывается лишь «подготовкой», теряется значимость перманентности испытания. Кроме того, позорительно спросить, зачем нужно это «полное раскрытие задатков»? Каково его основание, кроме аналогии – того, что по «плану Природы» у животных такое происходит в каждом поколении? Сам Кант всю свою жизнь посвятил обнаружению и преодолению философских трудностей, открывал тем самым новые смысловые простран-

ства в своей области. Поэтому вполне резонно связать его идею раскрытия задатков с максималистским идеалом (см. выше).

Скромная версия состоит, грубо говоря, в том, чтобы дать людям жить, как они того себе желают, лишь не бы не причиняли незаслуженно-го ущерба другим людям. При этом, у них должна быть возможность делать такой выбор, чтобы развивать свои задатки. Адекватной для перманентного самоиспытания представляется именно скромная версия. Ведь в большей части мировой истории людей в значительных количествах пора-бощали, закрепощали, нещадно эксплуатировали, убивали, подвергали репрессиям и пыткам.

Поскольку войны, массовое насилие, политические репрессии от-нюдь не прекратились в XXI в., сохраняется актуальность такой версии, которую также можно назвать «минимально гуманистической». Учтем неизбывность напряжений и конфликтов между индивидами, сообществами, государствами, а также постоянные угрозы нехватки ресурсов, что существенно осложняет испытание.

Ригористичность идеи «перманентного самоиспытания человечества» заключается в императиве заботы об условиях жизни каждого индивида и сообщества. Иными словами, ради каких-либо великих целей в буду-щем, будь то построение, «победа во всем мире» Коммунизма, Халифата, Демократии, «Зеленого Рая» или еще какого-то политического, религиоз-ного, экологического идеала, недопустимо жертвовать людьми.

Фактически здесь проводится моральный императив того же Канта, развиваемый в других работах: никакого человека нельзя использовать только как средство (см. далее о связи этого принципа с общезначимыми ценностями). Моральная недопустимость войн, всегда предполагающих многочисленные человеческие жертвы, прямо следует из этого императива.

Итак, гуманистический смысл истории предстает как *перманентное самоиспытание человеческого рода, критерий успеха которого связан с обеспечением полноценной жизни людей, при учете дефицита ресурсов и неустранимой конфликтности интересов*.

Достоинство, категорический императив и защита человека

Понимание Кантом этого «достоинства» индивида резонно соотнести с его причастностью к тому самому объективному «царству целей», а так-же подчинению категорическому императиву. Если отказаться от какой-либо догматической фиксации «царства целей», то при широком взгляде на человеческую свободу каждый индивид и каждое сообщество вольны стремиться к любым целям и быть причастными к любым ценностям, бла-годаря которым их жизнь получает смысл. Соответственно, под «осмыс-ленностью» жизни будем понимать именно «освещенность» ее какими-то ценностями, выходящими за рамки повседневных нужд.

Свобода выбора целей и свобода действий существенно ограничена *категорическим императивом*. Здесь нас интересует не первая формулировка, связанная с универсальным обобщением максимины своего поступка, а вторая, касающаяся отношений между людьми:

«Поступай так, чтобы ты никогда не относился к человечеству, как в твоем лице, так и в лице всякого другого, только как к средству, но всегда в то же время и как к цели» [Кант, 1994 в, с. 169].

Этот принцип существенно *социален*, пусть Кант не использовал эту появившуюся позднее категорию. На современном философском языке данное положение можно сформулировать так: каждый индивид – самодостаточная ценность¹. Действительно, с тем, что является лишь нашим орудием, мы вольны обращаться достаточно произвольно – «инструментально»: исправлять, заменять, выбрасывать, продавать, уничтожать (если уже мешает или вредит). Люди друг друга так или иначе используют в любом обмене, сотрудничестве, институциональных отношениях – в браке, дружбе, организации, государстве. Это нормально, неизбежно, хоть обычно не проговаривается.

Кантовский императив запрещает использовать человека *только* как средство. Фактически этот запрет выстраивает вокруг каждого человека защиту из нормативных принципов. Человека нельзя инструментализовать, т.е. по своему произволу ради иных своих целей, подобно собственной вещи, исправлять, заменять, выбрасывать, продавать, тем более уничтожать².

Итак, «общим знаменателем» является защита (точнее, защищенность) человека. Соответствующий принцип назван *антропостасией* (от греч. *προστασία τον ανθρώπων*). Смысловое содержание этого принципа богаче значений слов-компонентов (см. детальнее [Розов, 2025, с. 176–188]).

Кто и что может преодолеть склонность государств к войнам?

Пока нет должного порядка в международных отношениях, государства «в естественном состоянии» склонны враждовать между собой и развязывать войны. Кант даже допускал возможность наступления ада на

¹ Сходным образом Исаия Берлин трактовал идею «человек есть цель сама по себе» [Берлин, 2001, с. 143].

² Разумеется, здесь требуется множество оговорок относительно добровольных неформальных и формальных (институциональных) отношений: начальники увольняют одних подчиненных и нанимают других, супруги расстаются и вступают в новые браки и т.п. В ситуациях такого типа защищенность от инструментализации проявляется в добровольном согласии на отношения, в обоюдном следовании правилам, в необходимости переговоров, объяснений разрыва отношений, в недопустимости унижения и т.п. Разумеется, все эти нормы нередко нарушаются, ровно как все остальные моральные и правовые нормы, что не отменяет их обязательности.

земле и полного опустошения (считать ли это пророчеством «ядерной зимы»?), но делал ставку на «путеводную нить природы»:

«...нельзя заранее сказать, не уготован ли этим свойственным человеческому роду раздором ад с [его] страданиями, причем в еще столь зависимом от нравственности состоянии, — а именно тем, что, может быть, и само это состояние, да и весь предшествующий прогресс в культуре будут вновь уничтожены варварским опустошением (судьба, за которую нельзя отвечать при господстве слепого случая, тождественного с беззаконной свободой, если не соединить ее с путеводной нитью природы, таинственным образом связанной с мудростью!) [Кант, 1994 а, с. 105, 107].

Возникает вопрос о субъекте, способном принудить государства к миру и законосообразному порядку. Кант использует характерную для своего времени социальную метафору «господин / раб» [там же, с. 97, 99]. Фактически Кант ставит проблему, которая в реалистских концепциях второй половины XX в. будет известна как «анархия» международных отношений, составляющая главную трудность для обеспечения мирного порядка и безопасности. Самыми популярными до сих пор являются идеи стирания всех границ, учреждения в той или иной форме «Мирового Правительства», которому подчинились бы все страны и народы. Любопытно, что уже Кант видел не только несбыточность, но и пагубность таких идей. Его аргументация в трактате о «вечном мире» вполне убедительна.

«Идея международного права предполагает *раздельное* существование многих соседних государств, независимых друг от друга. Несмотря на то, что такое состояние само по себе уже есть состояние войны (если федеративное объединение государств не предотвращает возникновения военных действий), все же оно, согласно разуму, лучше, чем слияние государств в единую державу, превосходящую другие и переходящую во всеобщую монархию, так как с увеличением сферы правления законы все более и более теряют свою силу и бездушный деспотизм, искоренив зародыши добра, в конце концов превращается в анархию» [Кант, 1994 б, с. 421, 423].

Каким же образом в таком случае человеческий род сможет выполнить функцию «господина», способного заставить государства «подчиниться общепризнанной воле»? Приверженцы идей «Мирового Правительства» следуют привычной колеи мысли о политической интеграции. Однако это вовсе не единственная модель.

Говоря об объединении государств всегда следует уточнять, что имеется в виду: политическая, инструментальная или правовая интеграция.

Политическая интеграция сама имеет разные градации зависимости частей от властного центра: *единое государство* (как Франция) с директивным управлением провинциями, назначением их глав из центра, *федерация* (как США, Германия, Швейцария) с той или иной автономией провинций, выборными главами и органами власти на местах или *конфедерация*

дерация (как Европейский Союз и Британское Содружество) с разными степенями зависимости частей от центра.

Инструментальная интеграция включает, прежде всего, унификацию мер (например, метрическая система, физические величины, календари), соотнесение национальных научных и технических терминологий, стандарты в системах мобильной связи, правилах дорожного движения, протоколов Интернета и т.п.

Правовая интеграция наиболее известна в сферах морского права, авиаперевозок, торговли, инвестиций, контроля за рынками оружия, финансовыми потоками, а также в двусторонних и многосторонних соглашениях о правилах выдачи виз, экстрадиции обвиняемых, преследования террористов и т.п.

Философские аргументы Канта и выраженные выше опасения вполне справедливы относительно политической интеграции. Даже мягкая форма глобальной конфедерации не нужна и опасна, поскольку предполагает некий центр политической власти. ООН в лице Генеральной Ассамблеи не является таким центром. Совет Безопасности ООН, вообще говоря, претендует на глобальную власть, но по известным причинам не способен ее эффективно осуществлять, тем более что сам его статус в моральном и правовом плане проблематичен [Розов, 2023; Розов, 2025, с. 220–227]. К проблеме и пути правовой интеграции государств мы еще вернемся.

Не достаточно ли установления «законосообразного гражданского порядка» в каждом государстве, или, в современных терминах, построения настоящей консолидированной демократии с верховенством права?

Идеал универсального правового общества и верховенство права в geopolitike

Антагонизм как жестокие распри с насилием между индивидами ведет, по Канту, к мирному соперничеству на основе правил, а значит к общественному договору и законосообразному порядку в гражданском обществе. Не так очевидно, что тот же принцип может (и должен?) работать в отношениях между разными обществами, государствами, цивилизациями и «мирами». Один из интеллектуальных прорывов Канта состоит в том, что он увидел избавление человеческого рода от войн в установлении «законосообразных» – правовых – межгосударственных отношений.

«Проблема установления совершенного гражданского устройства зависит от проблемы установления законосообразных *внешних связей* между государствами и не может быть решена без решения последней» [Кант, 1994 а, с. 91].

Поскольку в трактате речь идет о войне и мире, то «законосообразность» таких отношений по Канту является ничем иным как *верховенством права в geopolitike* [Кант 1994 а, с. 101–103]. До сих этого верховен-

ства нет, что было показано на основе анализа отношений между советом Безопасности ООН и Международными судами, причем как в Уставе ООН, так и на практике [Розов, 2023; Розов, 2025, с. 220–227].

Роль кантовского «великого союза народов» (*Foedis Amphictyonum*), призванного обеспечить безопасность даже малым, слабым государствам, в создании Лиги Наций и ООН хорошо известна. Однако, до сих пор не создано «судебной инстанции, приговор которой имел бы силу закона». Лучшая дань уважения мыслителю – развитие его идей, в некотором смысле *выполнение заветов*. Что же может и должно реализовать смелую идею Канта о законосообразности межгосударственных отношений, об «автоматичности» сохранения правового порядка и мира, а также об исторической роли соперничества?

Международные суды, подкрепленные солидарной силой

Необходимость подчинения военной силы держав обицам законам и судебным решениям – эта идея хоть и приходила в голову многим (от Сен-Пьера¹ до Эйнштейна²), но до сих пор воспринимается либо как полностью утопическая, маниловская, либо как скандальная, вредительская, подрывающая святыню национального суверенитета [Розов, 2025, с. 210–220].

Действительно, на пути верховенства права имеются огромные препятствия. Никакой проект и никакое разовое решение их не преодолеют. Только достаточно продолжительная социальная эволюция способна привести к правовым и гуманным порядкам, но лишь при условии «включения» соответствующих механизмов соперничества и отбора.

Соединяя общие представления о механизмах социальной эволюции, развитии порядков международного взаимодействия с идеями и темами дискуссий глобального конституционализма [Медушевский, 2023], получены основные ингредиенты будущего желательного процесса конст-

¹ Аббат Сен-Пьер: «...будут определены случаи, когда каждый союзник, нарушивший договор, должен подвергаться изоляции и преследоваться как враг общества, а именно, если он откажется выполнять решения суда великого альянса или начнет подготовку к войне [выделено мной. – Н.Р.], заключит союз, противоречащий законам конфедерации или возьмется за оружие, чтобы противостоять ей или напасть на одного из союзников» [Трактаты о вечном мире, 2003, с. 149].

² А. Эйнштейн: «Что касается меня, то я рассмотрю простейшие соображения, относящиеся к внешнему (административному) аспекту проблемы национального суверенитета: учреждению, опираясь на международный консенсус, законодательного и юридического органа для улаживания любых конфликтов, возникающих между нациями. Каждая нация обязалась бы соблюдать установления этого органа, призывать его для решения всех споров и предпринимать те меры, которые этот трибунал сочтет установить необходимыми для исполнения его декретов». Переписка Эйнштейна и Фрейда / Новый взгляд. <https://spb-nv.com/info/articles/perepiska-eynshteyna-i-freyda/>.

рирования / складывания правового миропорядка со следующими характеристиками [Розов, 2025, с. 242–243, 282–283]:

Подобно тому, как в национальных границах показывают свою хрупкость и уязвимость демократии, которые приходится защищать, так и на глобальном уровне установленный правовой порядок не будет избавлен от угроз. Даже при самых счастливых раскладах ни «вечного мира без насилия», ни «Рая на земле» ожидать не приходится.

Тем более не тускнеют моральный энтузиазм и интеллектуальная смелость таких мыслителей как Кант, которые прокладывали магистральные пути к правовым и гуманным порядкам – условиям полноценной жизни людей и творческих прорывов.

Список литературы

- Берлин И.* Философия свободы. Европа. – Москва: Новое литературное обозрение, 2001. – 448 с.
- Кант И.* Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане / Кант И. Соч.: в 4 т. – Москва: Ками, 1994 а. – Т. 1. – С. 79–123.
- Кант И.* К вечному миру / Кант И. Соч.: в 4 т. – Москва: Ками, 1994 б. – Т. 1. – С. 353–477.
- Кант И.* Основоположения к метафизике нравов / Кант И. Соч.: в 4 тт. – Москва: Ками, 1994 в. – Т. 3. – С. 39–276.
- Коллинз Р.* Макроистория. Очерки социологии большой длительности. – Москва: УРСС. – 2015. – 504 с.
- Медушевский А.Н.* Глобальный конституционализм: процессы интеграции и фрагментации в создании нового мирового порядка. – Москва: Директ-Медиа, 2023. – 692 с.
- Окунева Е.С.* Критика теории «демократического мира»: от реализма к конструктивизму // Сравнительная политика. – 2015. – Т. 6, № 4 (21). – С. 6–9. – DOI: [https://doi.org/10.18611/2221-3279-2015-6-4\(21\)-6-9](https://doi.org/10.18611/2221-3279-2015-6-4(21)-6-9)
- Пинкер С.* Лучшее в нас. Почему насилия в мире стало меньше. – Москва: Альпина диджитал, 2021. – 951 с.
- Розов Н.С.* Ускорение истории: причинные механизмы и пределы // Общественные науки и современность. – 2015. – № 6. – С. 151–162.
- Розов Н.С.* Возможно ли верховенство права в geopolитике? // Полис. Политические исследования. – 2023. – № 1. – С. 159–172. – DOI: <https://doi.org/10.17976/jpps/2023.01.12>
- Розов Н.С.* Философия и теория истории. Книга 2. Причины войн и перспективы geopolитики. – Москва: URSS, 2025. – 336 с.
- Трактаты о вечном мире. – Санкт-Петербург: Алетейя, 2003. – 398 с.
- Хабермас Ю.* Новая структурная трансформация публичной сферы и делиберативная политика. – Москва: Новое литературное обозрение, 2023. – 104 с.
- Юм Дж.* Трактат о человеческой природе // Юм Дж. Собр. соч.: в 2-х томах. – Москва: Мысль, 1965. – Т. 1. – С. 42–677.
- Cashman G.* What Causes War? An Introduction to Theories of International Conflict. – Rowman & Littlefield, 2014. – 360 p.
- Farrell H., Newman A.L.* Weaponized Interdependence. Global Economic Networks Shape State Coercion // International Security. – 2019. – Vol. 44, N 1. – P. 42–79.
- Hegre H., Bernhard M., Teorell J.* Civil society and the democratic peace // Journal of Conflict Resolution. – 2020. – Vol. 64, N 1. – P. 32–62.

- Kupchan Ch.A.* Isolationism: A History of America's Efforts to Shield Itself from the World. – Oxford University Press, 2020. – 464 p.
- Mearsheimer J.* Bound to Fail: The Rise and Fall of the Liberal International Order // International Security. – 2019. – Vol. 43, N 4. – P. 7–50.
- Moore J.W.* Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital. – London: Verso, 2015. – 227 p.
- Wimmer A.* Nation Building: Why Some Countries Come Together While Others Fall Apart. – Princeton University Press, 2018. – 376 p.

Nikolai S. Rozov¹
**The Prolonged Turbulence and the Potential
of Kant's Philosophy of History**

Abstract. The article explores the potential of Immanuel Kant's philosophy of history in the context of contemporary challenges – prolonged turbulence of the international order, the crisis of universal values, and the threat of large-scale conflicts. The author proposes a reinterpretation of Kant's works, "Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose" and "Perpetual Peace", highlighting their heuristic value for analyzing current global processes. Special attention is paid to the transition from the "state of nature" among nations to a legal order based on the rule of law and institutions of international justice. The author critically examines the "democratic peace" theory, refining it through the principle of collegial power-sharing (R. Collins). The ethical framework is centered on the principle of anthropotasia – the protection of humans from instrumentalization and violence. The article concludes with reflections on the possible evolutionary paths toward a global legal order through multi-level mechanisms of legal integration and international courts backed by collective enforcement. It emphasizes that although the realization of Kant's projects requires time and faces resistance, their philosophical and practical significance remains paramount.

Keywords: philosophy of history; Kant, perpetual peace; international order; turbulence; universal values; rule of law; geopolitics; democratic peace; anthropotasia.

For citation: Rozov, Nikolai S. (2024). The Prolonged Turbulence and the Potential of Kant's Philosophy of History. *METHOD: Moscow quarterly journal of social studies / RAN, INION.* – Moscow, 2024. – Part 14, Vol. 4, N 3, P. 7–22. DOI: 10.31249/method/2024.03.01

References

- Berlin, I. (2001). Philosophy of freedom. Europe. New Literary Observer. (In Russ.)
- Cashman, G. (2014). What Causes War? An Introduction to Theories of International Conflict. Rowman & Littlefield.
- Farrell, H., Newman, A.L. (2019). Weaponized Interdependence. Global Economic Networks Shape State Coercion. *International Security*, 44(1), 42–79.
- Habermas, J. (2023). A New Structural Transformation of the Public Sphere and Deliberative Politics. New Literary Observer. (In Russ.)

¹ **Nikolai S. Rozov**, Dr.Sc., Professor of Philosophy, Leading Researcher, the Institute for Philosophy and Law (Siberian Branch of Russian Academy of Sciences) (Address: 630090, Novosibirsk, ul. Nikolayeva, 8, RUSSIA) Web Page: <http://philosophy.nsc/en/rozov> ; nrozov@gmail.com

- Hegre, H., Bernhard, M., Teorell, J. (2020). Civil society and the democratic peace. *Journal of Conflict Resolution*, 2020, 64(1), 32–62.
- Hume, D. (1965). *A Treatise of Human Nature. Thought.* (In Russ.)
- Kant, I. (1994). *Foundations of the Metaphysics of Morals.* Kami. (In Russ.)
- Kant, I. (1994). *Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Point of View.* Kami. (In Russ.)
- Kant, I. (1994). *Towards Perpetual Peace: A Philosophical Project.* Kami. (In Russ.)
- Kupchan, Ch. A. (2020). *Isolationism: A History of America's Efforts to Shield Itself from the World.* Oxford University Press.
- Mearsheimer, J. (2019). Bound to Fail: The Rise and Fall of the Liberal International Order. *International Security*, 43(4), 7–50.
- Medushevsky, A.N. (2023). *Global Constitutionalism: Processes of Integration and Fragmentation in the Creation of a New World Order.* Direct-Media. (In Russ.)
- Moore, J.W. (2015). *Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital.* Verso.
- Okuneva, E.S. (2015). Critics of Democratic Peace Theory: From Realism to Constructivism. *Comparative Politics Russia* 6(4), 6–9. [https://doi.org/10.18611/2221-3279-2015-6-4\(21\)-6-9](https://doi.org/10.18611/2221-3279-2015-6-4(21)-6-9) (In Russ.)
- Pinker S. (2021). *The Better Angels of Our Nature: Why Violence Has Declined.* Alpina Digital. (In Russ.)
- Randall, C. *Macrohistory: Essays in sociology of the long run.* URSS. (In Russ.)
- Rozov, N.S. (2015). Acceleration of History: Causal Mechanisms and Limits. *Obshchestvennye nauki i sovremennost* 6, 151–162. DOI: 10.31857/S086904990011593–4 (In Russ.)
- Rozov, N.S. (2023). Is the rule of law possible in geopolitics? *Polis. Political Studies*, 1, 159–172. <https://doi.org/10.17976/jpps/2023.01.12> (In Russ.)
- Rozov, N.S. (2023). *Philosophy and Theory of History. Book 2. Causes of Wars and Prospects of Geopolitics.* URSS. (In Russ.)
- Treatises on Eternal Peace. (2003). *Aleteia.* (In Russ.)
- Wimmer, A. (2018). *Nation Building: Why Some Countries Come Together While Others Fall Apart.* Princeton University Press.

МНОГОЛИКОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ

DOI: 10.31249/metod/2024.03.02

Авдонин В.С.*
Многоликое Просвещение

Аннотация. В статье дается обзор взглядов известных мыслителей на сущность идейного комплекса эпохи Просвещения. Рассматриваются взгляды И. Канта, изложенные им в эссе «Что такое Просвещение?» (1784), взгляды Э. Кассирера из работы «Философия Просвещения» (1932), позиции И. Берлина из статьи «Контрпросвещение» (1973), взгляды из эссе М. Фуко «Что такое Просвещение?» (1984), написанного к 200-летию одноименной работы И. Канта, а также подход известного современного мыслителя Ю. Хабермаса к осмыслиению Просвещения как незавершенного проекта Модерна, излагавшийся им в 80-е годы XX в.¹ Обзор показывает, что все эти авторы рассматривали идейный комплекс Просвещения как важнейшую составную часть того, что мы называем современным обществом и современной культурой. Различия в оценках и подходах, определяющие многоличность Просвещения как идейного и культурного феномена, во многом вытекают из более общих философских и социально-философских учений всех упомянутых мыслителей. При этом поразительно, что практически все они, так или иначе, ссылаются на эссе Канта о Просвещении, которое, спустя 200 лет после написания, продолжало стимулировать подходы и оценки различных современных мыслителей. На наш взгляд, загадка притягательности кантовского эссе кроется в намеченной в нем комплексности и фундаментальности осмыслиения существа и последующего влияния этой исторической эпохи.

Ключевые слова: Просвещение; Кант; Кассирер; Берлин; Фуко; Хабермас; разум; модерн; современность; символические формы; моральная философия; этос; публичная сфера; контрпросвещение; антимодерн.

Для цитирования: Авдонин В.С. Многоликое Просвещение // МЕТОД: Московский ежеквартальный журнал трудов из обществоведческих дисциплин / РАН, ИНИОН. – Москва, 2024. – Вып. 14, Т. 4, № 3. – С. 23–41. DOI: 10.31249/metod/2024.03.02

Введение

Многоличность Просвещения проявляется уже в именовании. С одной стороны, о нем говорят, имея в виду «эпоху», «век», период истории, вовравший в себя множество событий, явлений, процессов в самых разных

* **Авдонин Владимир Сергеевич**, доктор полит. наук, ведущий научный сотрудник ИНИОН РАН; avdoninvla@mail.ru

¹ Тесты этих работ включены в рубрику «Многоликое Провещение».

областях. С другой, – также именуют и основное идеиное течение этой эпохи или тот комплекс идей, который оказывал на нее наибольшее влияние. Далее многоликость Просвещения возрастает, когда мы начинаем говорить о влиянии его идей на различные области или сферы жизни – от экономики, политики и права до культуры, науки, искусства, нравственности, религии, быта и т.д. – стараясь определить масштабы, специфику и характер этого влияния. Еще один лик (или лики) Просвещения появляется, когда мы рассматриваем его как одно из главных оснований современных обществ или «обществ Модерна». В этом случае Просвещение и его идеи как бы выходят за рамки своей эпохи и могут рассматриваться как факторы движения и развития современных обществ, как факторы их модернизации в современных контекстах. Наконец, многоликость Просвещения может быть дополнена его «антиликами», т.е. тем, что в той или иной мере отрицает, искажает или отчуждает его идеиный комплекс. И эти «антилики» тоже возможны как в «контексте эпохи», так в форме выходящих за ее пределы современных рефлексий.

На фоне этой многоликисти, все аспекты которой здесь невозможно охватить, обратимся к тому комплексу идей Просвещения, который был представлен Кантом, как одним из ключевых философов эпохи, а затем и к тому, как он осмысливался в социально-философских теориях современности (в XX и XXI вв.). К ядру идеиного комплекса Просвещения часто относят ценности разума, знания, свободы, самостоятельности / субъектности, прогресса, права, которые в той или мере и конфигурации представлены в творчестве большинства мыслителей эпохи. Представлены они и у Канта с его особым, более зрелым и критичным взглядом и стилем философствования, коль скоро его учение относят к мысли «позднего» Просвещения, подводящей некоторый итог всей эпохе и одновременно устремленной за ее пределы.

Кант о Просвещении

В наиболее кратком и публицистичном виде Кант выразил свой взгляд на Просвещение в знаменитом эссе «Что такое Просвещение?», опубликованном 1784 г. [Кант, 1994, с. 29–37]. (Текст представлен в рубрике ниже.) В нем же содержится и эмоциональный призыв – «*Sapere aude!*» («Дерзай мыслить!»), ставший своего рода девизом Просвещения. Там же изложена мысль о совершенномлении как «дерзкой» и «мужественной» способности людей «живь своим умом», без опеки и принуждения, а также высказана идея об открытом, публичном применении разума. С тех пор об этом эссе Канта написано немало. Существуют его более консервативные, либо более радикальные трактовки, интерпретации «в контексте эпохи» и «в контексте современности» и др. [Sticker, 2021; Gelfert, 2010; Mikalsen, 2010; Kant Handbook, 2017; Kant's Ethics, 2019; Goldberg, 2021;

Fleischacker, 2013; Hinske, 1993; Wood, 2024; Старцева, Сабанов, 2024; Чалый, 2023] и др.

Для нас представляется важным отметить комплексность или даже системность, которые просматриваются во взглядах Канта на существование идей Просвещения, что связано и с его философской мыслью в целом. В ее центре находятся разум и его априорные познавательные способности / формы как в отношении мира природы, так и в отношении «человеческих дел», позволяющие получать упорядоченные знания о мире (явлений). Разум содержит и волевой компонент (способность совершения поступков), тоже обладающий в силу принадлежности к разуму (практический разум) априорной формой – нравственностью, в основе которой лежит особым образом осмысленная категория причинности. Модусом ее осмыслиения в практическом разуме, по Канту, является – представление о свободном действии причинности или «о ее законе, который разум устанавливает самому себе как закон свободы и тем самым a priori показывает себя практическим разумом» [Кант, 2021, с. 101].

В эссе Канта о Просвещении прослеживается именно этот подход, делающий акцент на практическом применении разума и его осмыслиении через «закон свободы», т.е. как свободного, самостоятельного и нравственного применения как долга, мужества, дерзания и ответственности, суммированного в метафоре «совершеннолетия». Но здесь прослеживается и синтез Канта – связь практики и познания. Нравственный долг мыслить самостоятельно связан со знанием причинной необходимости, завоеванным познавательной способностью разума. В период написания эссе Кант как раз работал над углублением и продумыванием этого синтеза, готовя второе издание «Критики чистого разума» (1787) и первое «Критики практического разума» (1788). В эссе нет упоминаний о третьем элементе синтеза – эстетической способности разума, которую Кант обдумает и включит в свое учение позже («Критика способности суждения» 1790), но путь к синтезу уже намечен. И Фуко, например, видит в эссе «регистры всех трех критик» (см. ниже).

Таким образом, попытка Канта определить существование Просвещения через девиз «*Sapere aude!*» и метафору «совершеннолетия» оказалась достаточно комплексной и фундаментальной, проложившей пути синтеза в его рефлексии в современной мысли. Эрнст Кассирер, к которому мы переходим, считал философию Канта наиболее зрелой и глубокой формой осмыслиения Просвещения и многократно использовал выше приведенный девиз Просвещения, заимствованный из эссе Канта, в своих работах [Кассирер, 2004; Кассирер, 1998] и др.

Эрнст Кассирер: Просвещение как символическая формация

Одним из наиболее заметных авторов, анализировавших комплекс идей Просвещения в их кантовской трактовке в XX в., был Эрнст Кассирер, известный также своей теорией символических форм, оказавшей значительное влияние на развитие культурной антропологии, истории науки, семиотики и других направлений исследований.

В работе «Философия Просвещения» [Кассирер, 2004], впервые вышедшей в 1932 г.¹, он определяет свой подход к философским идеям Просвещения не столько как рассмотрение их содержания и результатов, сколько как осмысление их формы, «образа» и их «формообразующих сил» (*gestaltende Kraefte*), «изнутри определивших эти итоги и результаты». И в этом смысле за многообразием содержания в них обнаруживается некое единство, которое может быть определено и включено в исторический процесс развития мысли в качестве особой формы философствования. «Просвещение создало совершенно новую и своеобразную *форму* (курсив Кассирера. – ред.) философской мысли. Даже там, где Просвещение разрабатывает и развивает уже имеющееся идеиное наследие – … – и там, все воспринятое Просвещением приобретает уже другой смысл и открывает новую философскую перспективу. Ибо то, что теперь видится и определяется иначе, чем прежде, есть не что иное, как универсальный *процесс* (курсив Кассирера. – ред.) философствования» [Кассирер, 2004, с. 9]. В чем же новизна этой внутренней или «собственной» формы («*Eigenform*»²) философствования, которую Просвещение вносит в универсальный процесс? Кассирер особенно подчеркивает два момента. Первый момент – это то, что Просвещение отказывается от того, что он называет «*esprit de systeme*» (дух системы), и заменяет его «*esprit systematique*» (дух систематичности). «Вместо того, чтобы удерживать философию в рамках систематизированной доктрины, вместо того, чтобы связать и ограничить ее раз и навсегда установленными аксиомами, дедукциями и заключениями, Просвещение хочет свободно перемещаться и ориентироваться в мышлении и открыть в этом имманентном движению мысли процессе основную форму действительности – форму всякого природного и всякого духовного бытия. В соответствии с этим основополагающим воззрением философия – это не какая-то особенная область знаний, пребывающая *наряду* или *над* (курсив Кассирера. – ред.) принципами познания природы, права, государства и т.д., а скорее всеобъемлющая среда (*Medium*), в которой эти последние образуются, развиваются и обосновываются» [Кассирер, 2004, с. 10]. Второй момент, который подчеркивает

¹ Эта работа считается последним крупным произведением Кассирера, опубликованным в Германии за несколько месяцев до его эмиграции в марте 1933 г.

² О понятии *Eigenform* см. также [Гаспарян, 2018; Ильин, 2022; Свирчевский, 2023].

Кассирер, – это то, что философия Просвещения «представляет дух как целое в его чистой функции (курсив Кассирера – ред.): в специфическом для него способе исследования и постановки вопросов, в его методике и чистом процессе познания... Из прочных и готовых формообразований (Gebilde) эти понятия превращаются в деятельные силы, а голые результаты – в императивы. В этом и заключается собственно *продуктивное* (курсив Кассирера. – ред.) значение мысли в эпоху Просвещения» [Кассирер, 2004, с. 10].

Эти и многие другие высказывания показывают, что в «Философии Просвещения» Кассирер старается реализовать свой подход, изложенный незадолго до этого (в 1923–29 гг.) в его основной трехтомной работе «Философия символических форм» (Том 1 «Язык» (1923), том 2 «Мифологическое мышление» (1925), том 3 «Феноменология познания» (1929))¹. В ней он суммировал идеи своих исследований и публикаций в области истории философии (работы о Канте, Лейбнице, Декарте, Гете, Шиллере и др.), истории и философии естествознания и математики (работы об Эйнштейне и теории относительности, Канте и математике и др.), культурной антропологии (работы о мифологии и религии), искусствознания, а также в области философии языка и того, что мы бы сегодня назвали когнитивной лингвистикой. Историки также отмечают роль активного общения Кассирера с основателем биосемиотики Якобом фон Икскюлем в период их совместной работы в Университете Гамбурга и обсуждения концепции «Umwelt» [Krois]. В итоге появилось его учение о символических формах, объединившее традиционную философскую проблематику с исследованиями культурной антропологии и семиотики.

Решающим для Кассирера стало переосмысление учения Канта об априорных формах разума как регуляторов, упорядочивающих многообразный опыт познания и практики людей. Априорные формы рассматриваются как символические формы, которые «запечатлеваются» (Symbolische Prägnanz) в сознании человека как «смыслы» и упорядочивают опыт, делая его направленным и избирательным «по руководящим линиям» (Richtlinien). К числу символических форм Кассирер относил, прежде всего, две наиболее древние – язык и миф, а также развивающиеся из них познание, искусство, науку, религию, этику, технику. В каждой из этих форм, как он считал, сложились свои специфические виды символизации или образования смыслов, что позволяет их различать и не смешивать друг с другом, но с точки зрения самой по себе символической формы / функции они представляют собой некоторое обобщение, образующее среду деяний человеческого опыта. С этим связано и его знаменитое определение: «человек – это символический вид» (*animal symbolicum* – символи-

¹ Первое издание вышло в Германии [Cassirer, 1923–1929]. Переводы на русский [Кассирер, 2002; Кассирер, 2015].

ческое животное)¹, т.е. это существо, создающее между собой и природой символически осмысленный мир (если угодно мир культуры), в котором и через который оно и может осуществлять свои деяния.

С этой точки зрения Кассирер и подходил к оценке Просвещения как символической формации, вносящей новое в символическую организацию и регулирование всех выделенных им символических форм. В «Философии Просвещения» разбору этих особенностей и новшеств он посвятил отдельные главы. Особенно подробно он разбирает влияние Просвещения на науку, естествознание и математику, указывая на математизацию и становление экспериментальных методов в этой сфере. В области религии на смену монотеизму приходят идеи «естественной религии», деизм, пантеизм, атеизм, идея толерантности и принцип веротерпимости. В области морали и права идеи и принципы права, неотчуждаемых прав, свобод, идея договорного права. Подробно разбирается и тема влияния идей Просвещения на искусство. Здесь подчеркивается соединение искусства и критики, выделение классического и современного искусства, становление общей эстетики. Даже в области осмыслиения истории, где Просвещение часто упрекали в том, что оно не проявляло должного внимания к «историческому миру», «миру прошлого», «миру традиций и преданий», Кассирер находит множество примеров и идей, позволивших Просвещению по-новому открывать и осваивать «исторический мир» [Кассирер, 2004, с. 220–258].

В целом подход Кассирера к Просвещению как символической формации, во многом вдохновленный синтезом Канта и основанный на теории символических форм, позволил ему развернуть удивительно яркую и насыщенную картину влияния идей Просвещения на свою эпоху, выделить элементы их новизны и показать их значимость для современности.

Завершая о Кассирере, можно отметить и еще один момент. В конце жизни от работал над книгой «Миф о государстве» (1945) (опубликована уже после его смерти), в которой с помощью своего метода анализировал символическую политику нацистского режима. В ней он показывает, как происходит «пробуждение» в этой политике древней символической формы мифа и осуществляется полный разрыв с идеями Просвещения [Кассирер, 2011].

Исайя Берлин: Контрпросвещение

Другой лик Просвещения представляет британский либеральный политический философ Исайя Берлин, широко известный, прежде всего,

¹ Впервые употреблено работе «Опыт о человеке» (An Essay on Man [Cassirer, 1944; Кассирер, 1998]). Кассирер развивает линию Аристотеля («человек – животное политическое» / *zoon politikon*) и Шиллера, но добавляет: именно способность оперировать символами (язык, миф, искусство, наука, религия) определяет человека как вид.

своей дихотомией категории свободы, выделившей в ней «негативную» свободу («свободу от») и «позитивную» свободу («свободу для») [Берлин, 2001; Берлин, 1998], без обсуждения которой не обходятся сегодня многие течения политической философии. Его также интересовали идеи и фигуры эпохи Просвещения, но в основном те, которые стремились противостоять ее основному идеиному комплексу и культурным практикам.

К темам Просвещения Берлин обращался неоднократно, но наибольшую известность получило его эссе «Контрпросвещение» [Берлин, 2002; Berlin, 1980], в котором читатель находит и емкое изложение альтернативных Просвещению идей, и само использование термина «контрпросвещение». Публикуемый ниже текст избавляет нас от его пересказа, поэтому ограничимся комментариями в свете заявленной выше кантовской тематики в Просвещении.

На наш взгляд, важно отметить, что на фоне яркого изложения взглядов противников Просвещения в эссе несколько раз возникает и образ основных идей Просвещения, так сказать, от самого Берлина, что помогает ему дать панораму идеиных противников этого феномена. В образе Просвещения прочитывается главная мысль: универсалистский подход к человеку и его природе, подчеркивающий сходство во все времена, и опиравшиеся на это представление проекты разумного и справедливого усовершенствования всех сторон жизни, свойственные Просвещению, уже в ту эпоху составляли проблему. И вокруг этой проблемы, ее различных аспектов и граней разворачивался дискурс противников, образующих то, что названо «Контрпросвещением».

Хорошо заметно, что в этом дискурсе Берлин различает два типа с характерными для них темами и аргументами. С одной стороны, это идеи, идущие от «Новой науки» («Scienza nuova») Джамбаттисты Вико, впервые опубликованной в 1744 г. [Вико, 1940; Вико, 1994], до «Философии истории» Иоганна Готфрида Гердера [Гердер, 1977] об историчности человеческой природы, об историческом многообразии человеческих сообществ, их ценностей и способов бытия. Они отнесены к Контрпросвещению, но все же могут быть вписаны в генеральную линию Просвещения, если таковой считать стремление к расширению знаний, в качестве некой альтернативы, акцентирующй отличные от естественных наук особенности и подходы к знаниям о человеке, его истории и культуре. С другой, – это идеи тех, кто противостоит Просвещению, что называется, по всем пунктам, отвергая и проклиная все его принципы, интенции и императивы. У них тоже есть свои аргументы – идеализация традиций прошлого, священные авторитеты, «счастливая» архаика и др.

Еще одна линия мысли Контрпросвещения, которую прочерчивает Берлин, связывая ее, скорее, с первой из вышеназванных, это линия, ведущая позднее к постпросвещенному романтизму в искусстве. Ее условно можно определить как «бунт против разума» или как примат чувств, желаний, аффектов против разного рода правил и ограничений

разума. И в этом контексте у Берлина возникает сюжет о Канте. Он пишет, что в этих вопросах позиции такого известного сторонника разума как Кант выглядят «*странным парадоксом*» [Берлин, 2002, с. 279]. Далее Берлин кратко передает смысл кантовского учения о нравственности, где детерминизм оказывается не совместимым с моралью. Морально может оцениваться лишь поступок, который совершается в условиях свободы выбора. Человек, лишенный такой свободы, не подлежит разумной моральной оценке. Берлин назвал эту позицию «*культом автономной морали*», «*согласно которому только тот, чьи поступки обусловлены моральной волей и подчинены свободно принятым принципам, ... а не неизбежному причинному давлению факторов, находящихся вне его контроля, – ... только такой человек может по справедливости считаться свободным, да и вообще нравственным существом*» [Берлин, 2002, с. 279–280].

Такую трактовку («акцент на воле за счет созерцательной мысли и восприятия») Берлин считает характерной для всех немецких учений о моральной свободе, что вело не к «*поискам разумной гармонии и равновесия с миром детерминизма*», а к пробуждению в поздних версиях этого подхода страстного «*прометеевского духа*» сопротивления и столкновения с «*некритически воспринимаемым прошлым*» и с «*превратившимся в бетон репрессий настоящим*» [там же], вызывающего в итоге трагическое разочарование. Даже Кант, по мысли Берлина, будучи страстным поклонником разума, не смог избежать в моральной философии этого мотива, что делает и его в какой-то мере причастным к тому, что формировало Контрпросвещение, внося критические мотивы по отношению к классике Проповеди.

В этой оценке Канта можно заметить влияние концепции Берлина о двух понятиях свободы – «*негативном*» и «*позитивном*». В кантовской моральной философии он обнаруживает явные признаки позитивной свободы («*проистекает из желания быть хозяином самому себе ...*, следовать собственным соображениям и сознательным целям, а не делать что-то под воздействием внешних причин» – [Берлин, 1998, с. 34]). Такое понимание свободы Берлин считает амбивалентным, так как оно содержит риск подмены внутреннего морального предписания действием внешних сил, позволяя морально оправдывать подчинение. Более надежным он считает негативное определение свободы как отсутствия внешнего вмешательства («*чем шире область невмешательства, тем шире моя свобода*» [Berlin, 1969, р. 127], оно вернее предохраняет свободу от внешнего насилия).

Но в кантовском учении о разуме дело, вероятно, может обстоять сложнее. Оно представляет собой сложный синтез теоретических (познавательных), практических и чувственных (эстетических) способностей разума, а также его критику и выявление антиномий. И определение свободы в практическом разуме через категорию причинности постоянно связывается Кантом с познающим разумом, т.е. волевой элемент практики приобретает разумный смысл только в связи с познающим разумом, с его

познавательными способностями и со знанием, в том числе знанием законов необходимой причинности, присущей миру детерминизма. В этом смысле позиции Канта не являются парадоксом, а выходят в мейнстрим Просвещения как «века разума», хотя и включают его критическую рефлексию.

Эссе Берлина завершается анализом наиболее «мрачных» идей Контрпросвещения, которые в основном появлялись в период, когда само Просвещение уже изменилось, приняв в лице Великой французской революции форму практико-политического воплощения некоторой части своих идей. Ж. Де Местр и Л. Де Бональд олицетворяют эту наиболее «контрреволюционную» линию Контрпросвещения, которую Берлин, конечно, не принимает, давая ей характеристику «мистического организма, который выходит за пределы и противостоит всем формам дискурсивного рассуждения» и который в будущем будет «вдохновлять национализм, империализм и фашистские и тоталитарные доктрины XX века» [Берлин, 2002, с. 290].

В итоге Берлин резюмирует, что неудача Французской революции «означала конец французского Просвещения как движения и философской системы», а его наследники, как сторонники, так и противники, «принадлежат уже другой странице истории» [там же].

Мишель Фуко: Просвещение как этос современности

Еще одним мыслителем, который пытался определить лик Просвещения, был Мишель Фуко. Для нас он особенно интересен, так как его представленное ниже эссе напрямую связано с текстом Канта и даже озаглавлено так же – «Что такое Просвещение?» и посвящено 200-летию кантовского эссе. Кроме того этот текст Фуко, как отмечают исследователи [Каплун, 2015; Schmidt, 2011; Hendricks, 2008], был своего рода ответом на критические высказывания социального философа Юргена Хабермаса в адрес французского постмодернизма, что позволяет рассматривать его как важный элемент философских дебатов о современности («спор Хабермас vs Фуко»), которые считаются одним из центральных событий в философии конца XX в.

Приведенный ниже текст Фуко состоит из двух основных частей. Первая часть содержит рецепцию работы Канта о Просвещении и признание, что она в какой-то мере служит побудительным мотивом для его собственных оценок этого феномена. Раздел завершается формулировкой: «Новшеством этого текста мне представляется размышление о «сего дняшнем дне», как об отклонении или различии в истории и мотиве для конкретного философского дела. И если мы станем рассматривать его таким образом, то, мне кажется, его можно будет признать за некую исходную точку – эскиз того, что мы могли бы назвать установкой на современ-

ность (modernité)» [Фуко, 2002, с. 344]. Во второй части Фуко старается объяснить существо этой свойственной Просвещению «установки современности» или, как он ее также называет «этосом (ἦθος – др.-греч.) современности», раскрывая негативные и позитивные аспекты содержания и основные черты.

Оставляя читателю возможность самому ознакомиться с текстом Фуко, кратко отметим лишь некоторые существенные для нашей темы особенности его рецепции подхода Канта в определении Просвещения. Прежде всего, он акцентирует проявление у Канта контуров той самой «установки современности», о которой потом подробно говорится в его тексте. «Кант ищет то, что составляет отличительную черту сегодняшнего дня, определяющую его отношение со вчерашним днем.» Или: «Кант ставит философский вопрос о настоящем», отмечая, что «выход», которым он характеризует Просвещение, – это «процесс, выводящий нас из состояния “несовершеннолетия”». «И под “несовершеннолетием” он подразумевает некое состояние нашей воли, заставляющей нас склоняться перед авторитетом кого-то другого, вводящего нас в те области, где следует пользоваться разумом». Фуко отмечает, что Кант определяет Просвещение «через модификацию ранее существовавшего отношения между волей, авторитетом и использованием разума». Сначала он определяет его двояко: как «факт», как «разворачивающийся процесс» и «одновременно характеризует его как цель и обязанность».

Вероятно, это сочетание и есть то, что Фуко называет в позиции Канта «установкой» или «этосом» Просвещения? Но он обнаруживает сложность, комплексность этой кантовской установки и пытается реконструировать или, точнее, деконструировать ее дальше, выделяя все новые аспекты. В ней выделяются духовные и институциональные аспекты, этические и политические, относящиеся к подчинению и к видам использования разума (свободным, универсальным, частным, публичным), к социальным ролям индивидов в системе, к историческим изменениям (локальным и универсальным) и даже к проекту политического договора с «рационализированным деспотизмом» и др. Далее в ней обнаруживаются «регистры всех трех критик Канта», выделяющие аспект его рефлексии над собственным текстом и показавших, что Просвещение – это «век Критики», а также его поздних исторических сочинений, стремящихся «определить большей частью внутреннюю цель времени и точку, к которой устремляется история человечества».

В итоге этой деконструкции появляется характеристика текста Канта, как находящегося «на стыке критической и исторической рефлексии», и расширенная формулировка выраженной в нем установки (этоса) «современности», по сравнению с той, которая была приведена выше. («Рефлексия над «сегодняшним днем» как способ исторической дифференциации и как повод для специальной философской задачи.») Теперь Фуко определяет ее так: «Под установкой я понимаю некий способ относиться

ко всему, что сейчас происходит, свободный выбор, который принимается некоторыми из нас, и, наконец, некий способ мыслить и чувствовать, а также способ действовать и вести себя, который разом отмечает нашу со-причастность текущему моменту и представляется как некое задание. Наверное, это несколько похоже на то, что греки называли словом *этос* (*ethos*)» [Фуко, 2002, с. 344].

Далее он иллюстрирует эту установку на примере отношения к «современности» французского поэта и критика середины XIX в. Шарля Бодлера. А затем переходит к негативным и позитивным характеристикам ее содержания.

В негативном плане она означает отказ от «шантажа Просвещения», т.е. отказ от его позитивных либо негативных оценок как исторического проекта, и «обращение к самим себе» как «носителям того, что оставило нам Просвещение». И это отношение должно включать принцип «исторической непредопределенности» или представление о том, «что все могло быть иначе». В отношении «Просвещения» (его наследия в нас самих) это означает применение принципа критики как «автономного самосознания», «лежащего в сердцевине самого Просвещения» и обнаруживающего «актуальные пределы необходимого».

Позитивное содержание установки, по Фуко, заключается в том, чтобы «пребывать на границах» и находить в критике не ограничения, а преодоление границ, делая это не путем поиска «формальных структур, обладающих универсальной значимостью», а путем исторического исследования событий, «ведущих нас к конституированию и узнаванию себя как субъектов того, что мы делаем, думаем, говорим». Он также говорит об «археологическом» методе таких критических исследований, который означает переход от поиска универсальных структур знания и действия к «толкованию дискурсов, выражающих то, что мы думаем, говорим или делаем, как исторических событий». Очень витиевато и многословно он пытается сформулировать «генеалогическую» цель таких критических исследований, которую можно резюмировать как задачу искать в подчиняющих нас случайных обстоятельствах, возможности иного мышления и действия. Иначе говоря, она «не пытается сделать возможной метафизику, наконец ставшую наукой; она стремится продвинуть насколько возможно бесконечную работу свободы» [там же, с. 353].

Эта работа не должна воплощаться в каких-то глобальных и радикальных проектах, а должна осуществляться «в предельной зоне нас самих, открыть область исторических изысканий, подвергнуться испытанию реальностью и актуальным моментом для того, чтобы улавливать точки, где изменение возможно и желательно, и одновременно определять точную форму, которую надлежит придать этому изменению» [там же].

Говоря о предпочтении конкретным, частичным и локальным трансформациям, совершающимся за счет взаимосвязи исторического анализа и практического поведения, перед «обещаниями нового челове-

ка», Фуко вновь обращается к определению философского этоса, контуры которого он увидел в эссе Канта о Просвещении: «Таким образом, я буду определять философский этос, свойственный критической онтологии нас самих, как историко-практическое испытание пределов, которые мы можем пересечь, и, следовательно, как работу нас самих над нами самими в качестве свободных существ» [Фуко, 2002, с. 354].

Говоря в этой связи о Канте, он замечает: «В нашем опыте многие вещи убеждают нас, что историческое событие Просвещения совершенно-летними нас не сделало и что мы ими до сих пор не являемся. Тем не менее мне кажется, что можно придать какой-то смысл тому критическому вопрошанию о настоящем и о нас самих, которое было сформулировано Кантом в его размышлениях относительно Просвещения. Мне кажется, что как раз здесь кроется некий способ философствовать, который в течение двух последних столетий был достаточно важным и действенным» [там же, с. 357].

Юрген Хабермас: Просвещение – незавершенный проект

В заключение обзора мы представляем эскиз идей о Просвещении одного из самых именитых современных мыслителей – Юргена Хабермаса¹. И этот выбор продиктован, с одной стороны, уже упомянутыми выше его заочными дебатами с Фуко, а, с другой, своего рода «долгом» Хабермаса перед своими старшими коллегами по Франкфуртской школе социальной философии – Теодором Адорно и Максом Хоркхаймером, задавшими в их известной работе «Диалектика Просвещения» некий канон критического осмыслиения идей Просвещения в современную эпоху [Horkheimer, Adorno, 1969]. Для Хабермаса этот канон был проблематичным и нуждался в переосмыслинии с учетом его анализа реалий общества «позднего капитализма».

В «Диалектике Просвещения» основным лейтмотивом сюжета является «диалектическое превращение» Просвещения, как суммы идей и практик, в свою историческую противоположность, т.е. из эпохи, вдохновленной идеями разума, свободы и прогресса, в современную эпоху новых форм угнетения, отчуждения и насилия. При этом ответственность за такое «превращение» во многом возлагается на чрезмерное доверие разуму, на его плохо отрефлексированную ограниченность, противоречия при столкновении с реальностью и т.д. Всему этому должны быть противопоставлены новые контркультурные идеи и практики эмансипации [Адорно, Хоркхаймер, 1997].

¹ В основном эти идеи были изложены в работах «Модерн – незавершенный проект» и «Философский дискурс о модерне» [Habermas, 1990]. Перевод первой из них представлен в подборке к рубрике [Хабермас, 2005].

Для Хабермаса такой подход допустим лишь отчасти. Общества зрелого Модерна действительно создают новые формы отчуждения и подавления, но винить во всем этом разум и идеи Просвещения – некорректно, тем более ратовать за замену этого наследия некоей контркультурой. Свой ответ он дает в учении о коммуникативном действии и коммуникативном разуме, истоки которого он возводит к идеям Просвещения и, в частности, к учению Канта и его эссе о Просвещении с девизом «*Sapere aude!* – Дерзай мыслить!» [Habermas, 2007].

Хабермас, как известно, строит свой подход на различении инструментального и коммуникативного разума. Первый ведом практическими интересами, связывая достижения познания с практикой, вводя знания науки и технологий в различные сферы общественной жизни. Второй – руководствуется интересами совершенствования социального и жизненно-го мира людей, способствуя развитию практик их взаимодействия и эман-сипации. Между ними существует разрыв, который продолжает углуб-ляться в обществах зрелого Модерна. Инструментальный разум имеет тенденцию отделяться от общества и действовать вопреки его интересам. Коммуникативный разум должен компенсировать эту тенденцию, ограни-чивая и критикуя усиливающийся инструментальный характер рациональ-ности в обществах позднего Модерна [Habermas, 1990]. Как, с помощью чего это может достигаться? Хабермас отвечает, что во всяком случае не путем, контркультурных практик или практик возвращения к домодерну или Контрпросвещению. О них он выскажет особо и даже предложит их типологию (см. ниже).

Главным путем противодействия инструментализации разума в об-ществах Модерна может стать развитие коммуникативного разума или его применение в публичных сферах, в сферах рациональной делиберации. Тому, как должны быть устроены сферы коммуникации и критической делиберации в современных обществах, чтобы в них эффективно действо-вал коммуникативный разум, Хабермас уделил в своих работах немало места [Habermas, 1990; Хабермас, 2016] и др.

Но нам сейчас важно отметить другое. По существу, о таком же публичном применении разума как важном признаке его самостоятельности и свободы говорит в своем эссе и Кант. И там это выглядит как одна из основных черт Просвещения и того, что Кант связывает с «совершенноле-тием». Фактически к девизу Канта «Дерзай мыслить!» можно добавить и «Дерзай мыслить открыто и публично!», т.е. в пространстве делиберации, различных свободно высказываемых рациональных суждений, аргументов и альтернатив. В данном случае речь очевидно идет о том, что Хабермас называет коммуникативным разумом, и это становится у него еще одним аргументом в пользу его характеристики «Просвещения как незавершен-ного проекта». Иначе говоря, проект Просвещения, сущностно определяе-мый Кантом как проект не только чистого и практического, но и коммуни-кативного разума, продолжается и сегодня, в условиях обществ зрелого

Модерна как процесс формирования, модернизации и развития в них форм и процессов социальной коммуникации как пространств и процедур рациональной делиберации и применения коммуникативного разума.

По поводу представленного выше подхода Фуко, который охарактеризовал Просвещение как установку (или этос) современности, устремленную на осмысление изменений в нас самих через отношение к непредопределенному прошлому, Хабермас высказался критически. В ней он увидел оттенок или даже определенный тип консерватизма. Несмотря на отсылки Фуко к Канту, в нем отчетливо доминируют признаки антимодерна – локальность, социальная разрозненность («декентрированная субъектность»), антиутилитаризм, антирационализм и т.д. Особенность этих авторов, по Хабермасу, в том, что они освоили опыт кризиса Модерна в искусстве, что позволило создать дискурс «постмодернистских деконструкций» и включать в «антимодерн» некоторые творческие силы («силы воображения»). Представителей этого типа он назвал «младоконсерваторами», а их скрытым философским вдохновителем Фридрихом Ницше [Хабермас, 2005, с. 29].

Ко второму типу консерватизма Хабермас отнес «старо-консерваторов», критикующих Модерн с позиций домодерна. Их идейным вдохновителем в области политической философии он указывал Лео Штруса и отмечал, что у них в этой критике есть интересные идеи. Наконец, третий тип он называет «неоконсерватизмом». Среди его признаков – ограничение науки утилитарными целями, освобождение политики от моральных оправданий, заполнение искусства иллюзиями. Среди философских вдохновителей – ранний Витгенштейн и Карло Шмитт. Фактически оно ратует за замыкание этих сфер под управлением технократов и замене всего остального традициями, не требующими рационального обоснования. В этом случае проект Модерна, идущий от Просвещения, был бы действительно ликвидирован [Хабермас, 2005, с. 30].

Хабермас продолжает проявлять активность и в XXI в. Недавно была опубликована новая работа 95-летнего мыслителя [Хабермас, 2022]. Она, как и большинство других, посвящена структуре публичной сферы обществ позднего Модерна. Во многом она повторяет то, что было высказано автором ранее. Но в ней есть и новые моменты, относящиеся, в частности, к мыслям Хабермаса об изменениях в публичной сфере в связи с приходом туда социальных сетей и технологий искусственного интеллекта [Миронова, 2023].

Таким образом, как показывает наш обзор, различия в оценках и подходах, определяющие многогранность Просвещения как идейного и культурного феномена, во многом вытекают из более общих философских и социально-философских учений всех упомянутых в мыслителей. При этом

поразительно, что практически все они, так или иначе, ссылаются на эссе Канта о Просвещении, которое, спустя 200 лет после написания, продолжало стимулировать подходы и оценки различных современных мыслителей. На наш взгляд, загадка притягательности кантовского эссе кроется в намеченной в нем комплексности и фундаментальности осмысления существа и последующего влияния этой эпохи.

Список литературы

- Адорно Т., Хоркхаймер М. Диалектика просвещения. Философские фрагменты / перевод на русский язык: М. Кузнецова. – Санкт-Петербург: Центр гуманитарных технологий, 1997. – URL: <https://gtmarket.ru/library/basis/5521/5522> (дата обращения: 24.07.2024).
- Берлин И. Контрпросвещение // Берлин И. Подлинная цель познания. Москва: Канон+, 2002. – С. 261–290.
- Берлин И. Философия свободы. Европа. – Москва: Новое литературное обозрение, 2001. – 448 с.
- Берлин И. Две концепции свободы // Современный либерализм. – Москва, 1998. – С. 19–43.
- Вико Дж. Основания новой науки об общей природе наций / пер. А.А. Губер; ред. М.А. Лифшиц. – Ленинград: Художественная литература, 1940. – 619 с.
- Вико Дж. Основания новой науки об общей природе наций. – Москва: REFL-book-ИСА, 1994. – 656 с.
- Гаспарян Д.Э. Язык как собственная форма (Eigenform) и рекурсия означающих // Философские науки. – 2018. – № 8. – С. 125–143.
- Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. – Москва: Наука. – 1977. – 703 с.
- Ильин М.В. Люди создали себя рекурсией, референцией и оязы-ковлением // МЕТОД: московский ежеквартальный трудов из обществоведческих дисциплин: ежеквартал. науч. изд. – Москва, 2022. – Вып. 12, т. 2, № 2. – С. 41–81. – DOI: doi.org/10.31249/metodquarterly/02.02.05
- Кант И. Что такое Просвещение? // Кант И. Собр. соч.: в 8 т. – Москва: Чоро, 1994. – Т. 8. – С. 29–37.
- Кант И. Критика практического разума. – Санкт-Петербург: Азбука, 2021. – 256 с.
- Капун В.М. Современность по Фуко: альтернативный проект Просвещения // Неприкосновенный запас. – 2015. – Т. 99, № 1. С. 104–119. – URL: https://www.nlobooks.ru/magazines/nerpikosnovennyy_zapas/99_nz_1_2015/article/11305/ (дата обращения: 24.07.2024).
- Кассирер Э. Опыт о человеке. Введение в философию человеческой культуры. – Москва: Гардарика, 1998. – 768 с.
- Кассирер Э. Философия Просвещения / перевод В.Л. Махлина. – Москва: РОССПЭН, 2004. – 400 с.
- Кассирер Э. Технология современных политических мифов. (Из книги «Миф о государстве») / пер. И.И. Мюрберг // Политико-философский ежегодник. – 2011. – Вып. 4. – С. 112–133.
- Кассирер Э. Философия символических форм: в 3-х т. / пер. с нем. С. А. Ромашко. – Москва; Санкт-Петербург: Университетская книга, 2002.
- Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 1–3. – 2-е изд. – Москва; Санкт-Петербург: Центр гуманитарных инициатив, 2015. – DOI: doi.org/10.30727/0235-1188-2018-8-125-143
- Миронова Д.В. [рец.] // Историко-философский ежегодник. – Москва, 2023. – Т. 38. – С. 456–462. – Рецензия на книгу: Хабермас Ю. Теория коммуникативной деятельности. Т. 1–2. – Москва: Весь мир, 2022.

- Свиричевский Д.А.* Семиотика в математике Пирса и «Законах формы» (сводный реферат) // МЕТОД: Московский ежеквартальныйник трудов из обществоведческих дисциплин / РАН, ИНИОН. – Москва, 2023. – Вып. 13, т. 3, № 3. – С. 156–172. – URL: https://doi.org/10.1007/978-3-030-22537-7_9 DOI: 10.31249/metod/2023.03.12
- Старцева А., Сабанов А.* Иммануил Кант и «новое Просвещение». Обзор международной научной конференции // Кантовский сборник. – 2023. – Т. 42, № 1. – С. 132–145. – DOI: <https://doi.org/10.5922/0207-6918-2023-1-7>
- Фуко М.* Что такое Просвещение? // Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью / пер. с франц. С.Ч. Офертаса; под общей ред. В.П. Визгина, Б.М. Скуратова. – Москва: Практис, 2002. – С. 335–359.
- Хабермас Ю.* Модерн – незавершенный проект // Хабермас Ю. Политические работы. – Москва: Практис, 2005. – С. 7–31.
- Хабермас Ю.* Структурные изменения публичной сферы: Исследования относительно категории буржуазного общества. – Москва: Весь Мир, 2016. – 344 с.
- Хабермас Ю.* Теория коммуникативной деятельности. – М.: Весь мир, 2022. – Т. 1–2.
- Чалый В.А.* Возвращая «культурный мандат»: идея устойчивого развития в кантианской перспективе Е // Кантовский сборник. – 2023. – Т. 42, № 2. – С. 68–94.
- Berlin I.* Two Concepts of Liberty // Berlin I. Four Essays on Liberty. – London: Oxford Univ. Press, 1969. – P. 121–134.
- Berlin I.* The Counter-Enlightenment // Berlin I. Against the Current: Essays in the History of Ideas, ed. Henry Hardy. – New York: Viking Press, 1980. – P. 1–24.
- Cassirer E.* An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture. – Yale & New Haven, 1944. – 294 p.
- Cassirer E.* Philosophie der symbolischen Formen: 3 Bde.–1. Auflage. – Berlin: Bruno Cassirer, 1923–1929. – Teil 1: Die Sprache. – Berlin: Cassirer, 1923. – XII+293 S.; Teil 2: Das mythische Denken. – Berlin: Cassirer, 1925. – XVI+320 S.; Teil 3: Phänomenologie der Erkenntnis. – Berlin: Cassirer, 1929. – XII+559 S.
- Fleischacker S.* What is Enlightenment? – London: Routledge, 2013. – 256 p.
- Gelfert A.* Kant and the Enlightenment's Contribution to Social Epistemology // Episteme. – 2010. – Vol. 7, N 1. – P. 79–99.
- Habermas J.* Die Verschlingung von Mythos und Aufklärung. Horkheimer und Adorno // Der Philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007. – S. 130–157.
- Habermas J.* Die Moderne – Ein unvollendetes Projekt: Philosophisch-politische Aufsätze 1977–1990. – Stuttgart: Stuttgart Reclam, 1990. – 254 p.
- Hendricks Ch.* Foucault's Kantian critique: Philosophy and the present // Philosophy and Social Criticism. – 2008. – Vol. 34, N 4. – P. 357–382.
- Hinske N.* Kant und die Aufklärung. – Felix Meiner Verlag, 1993. – URL: <https://d-nb.info/930815955/04> (date of access: 24.07.2024).
- Horkheimer M., Adorno T.W.* Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. – Frankfurt: Fischer, 1969. – 320 S.
- Goldberg S.C.* What epistemologists of testimony should learn from philosophers of science // Synthese. – 2021. – Vol. 199, N 5/6. – P. 12541–12559.
- Kant Handbook / Matthew C. Altman (ed.).* – London: The Palgrave, 2017. – 851 p.
- Kant's Ethics in the Context of the Enlightenment. Report of the 12 th Kant Readings Conference / Nina A. Dmitrieva, Andrey S. Zilber, Vadim A. Chaly, Alexander S. Kiselev, Polina R. Bonadyseva // Kantian Journal.* – 2019. – Vol. 38, N 4. – P. 101–118.
- Krois J.* Zum Lebensbild Ernst Cassirers (1874–1945). – S. 7. – URL: https://ernst-cassirer.org/wp-content/uploads/2011/11/Krois_Zum-Lebensbild-Ernst-Cassirers.pdf (date of access: 24.07.2024).

- Mikalsen K.* Testimony and Kant's Idea of Public Reason // *Res Publica*. – 2010. – Vol. 16, N 1. – P. 23–40.
- Schmidt J.* Misunderstanding the Question: ‘What is Enlightenment?’: Venturi, Habermas, and Foucault // *History of European Ideas*. – 2011. – Vol. 37, N 1. – P. 43–52.
- Sticker M.* Kant on thinking for oneself and with others: the ethical a priori, openness and diversity // *Journal of Philosophy of Education*. – 2021. – Vol. 55, N 6. – P. 949–965. – DOI: <https://doi.org/10.1111/1467-9752.12615>
- Wood A.* Kant and Enlightenment // *Jus Cogens*. – 2024. – Vol. 6, N 2. – P. 109–122.

Avdonin V.S.¹
The Many Faces of Enlightenment

Abstract. This article offers an overview of the views of renowned thinkers on the essence of the Enlightenment's ideological cycle. It examines Immanuel Kant's views, as expounded in his essay “What is Enlightenment?” (1784), Ernst Cassirer's views from his work “The Philosophy of Enlightenment” (1932), Isaac Berlin's position in his article “Counter-Enlightenment” (1973), Michel Foucault's essay “What is Enlightenment?” (1984), written for the 200 th anniversary of Immanuel Kant's work of the same name, and the approach of the renowned contemporary thinker Jürgen Habermas to understanding the Enlightenment as an unfinished project of Modernity, as he expounded in the 1980 s. The review shows that all of these authors viewed the ideological complex of the Enlightenment as a crucial component of what we call modern society and modern culture. Their assessments and approaches, defining the multifaceted nature of the Enlightenment as an ideological and cultural phenomenon, largely stem from the more well-founded philosophical and socio-philosophical research of all of these thinkers. It is striking, however, that virtually all of them, in one way or another, refer to Kant's essence of the Enlightenment, which, two hundred years after its writing, continues to stimulate the approaches and assessments of various modern thinkers. From our perspective, the enigma of Kant's appeal lies in the complexity and fundamental nature of his understanding of the essence and the continuation of this historical era.

Keywords: Enlightenment; Kant; Cassirer; Berlin; Foucault; Habermas; reason; modernity; contemporary; symbolic forms; moral philosophy; ethos; public sphere; counter-Enlightenment; anti-modernity.

For citation: Avdonin, V.S. (2024) The Many Faces of Enlightenment. *METHOD: Moscow quarterly journal of social studies / RAN, INION*. – Moscow, 2024. – Part 14, Vol. 4, N 3, P. 23–41. DOI: 10.31249/method/2024.03.02

References

- Adorno, T. and Horkheimer, M. (1997) *The Dialectic of Enlightenment. Philosophical Fragments*. St. Petersburg: Center for Humanitarian Technologies – URL: <https://gtmarket.ru/library/basis/5521/5522> (accessed: 24.07.2024) (In Russ.)
- Berlin, I. (1969) Two Concepts of Liberty. In: Berlin I. *Four Essays on Liberty*. London, Oxford Univ. Press, 121–134.

¹ **Avdonin Vladimir Sergeevich**, Doctor of Political Science, Leading Researcher of INION RAS; avdoninvla@mail.ru

- Berlin, I. (2002) Counter-Enlightenment/ In: Berlin, I. *The True Goal of Knowledge*. Moscow: Kanon+, 261–290. (In Russ.)
- Berlin, I. (1980) The Counter-Enlightenment. In: Berlin I. *Against the Current: Essays in the History of Ideas*, ed. Henry Hardy. N.Y.: Viking Press, 1–24.
- Berlin, I. (2001) *The Philosophy of Freedom. Europe*. Moscow: New Literary Review, 448 p. (In Russ.)
- Berlin, I. (1998) Two Concepts of Freedom. In: *Modern Liberalism*. Moscow, 19–43. (In Russ.)
- Cassirer E. (1944) *An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture*. Yale & New Haven, 294 p.
- Cassirer, E. (2002) *Philosophy of Symbolic Forms*. Vols. 1–3. Moscow–St. Petersburg: University Book.
- Cassirer, E. (2015) *Philosophy of Symbolic Forms*. 2 nd ed. Vols. 1–3. Moscow–St. Petersburg: Center for Humanitarian Initiatives. – doi.org/10.30727/0235–1188–2018–8–125–143 (In Russ.)
- Cassirer, E. (1923–1929) Philosophie der symbolischen Formen. 3 Bde. 1. Auflage: Bruno Cassirer, Berlin,. Teil 1. Die Sprache, Berlin: Cassirer 1923, XII+293 S. Teil 2. Das mythische Denken, Berlin: Cassirer 1925, XVI+320 S. Teil 3. Phänomenologie der Erkenntnis, Berlin: Cassirer 1929, XII+559 S.
- Cassirer, E. (1998) *An Essay on Man. Introduction to the Philosophy of Human Culture*. Moscow: Gardarika, 768 p. (In Russ.)
- Cassirer, E. (2011) The Technology of Modern Political Myths. (From the book “The Myth of the State”)/ trans. I.I. Myurberg. *Political and Philosophical Yearbook*, Issue. 4, 112–133. (In Russ.)
- Cassirer, E. (2004) *The Philosophy of the Enlightenment*. Translated by V.L. Makhlin Moscow: ROSSPEN, 400 p. (In Russ.)
- Chaly, V.A. (2023) Reclaiming the “Cultural Mandate”: The Idea of Sustainable Development in the Kantian Perspective. *Kantovsky sbornik*, 42(2), 68–94. (In Russ.)
- Fleischacker S. (2013) What is Enlightenment? L.: Routledge, 256 p.
- Foucault M. (2002) What is Enlightenment? In: Foucault M. *Intellectuals and Power: Selected Political Articles, Speeches, and Interviews*. Moscow: Praxis, 335–359. (In Russ.)
- Gasparyan D.E. (2018) Language as a Proper Form (Eigenform) and the Recursion of Signifiers. *Philosophical Sciences*, 8, 125–143. (In Russ.)
- Gelfert, A. (2010) Kant and the Enlightenment's Contribution to Social Epistemology. *Episteme*, 7(1), 79–99.
- Goldberg, S.C. (2021) What epistemologists of testimony should learn from philosophers of science. *Synthese*, 199 (5–6), 12541–12559.
- Habermas, J. (2007) Die Verschlingung von Mythos und Aufklärung. Horkheimer und Adorno. In: *Der Philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. Suhrkamp. Frankfurt am Main. 130–157.
- Habermas, J. (2005) Modernity – an Unfinished Project. In: Habermas J. *Political Works*. Moscow: Praxis, 7–31. (In Russ.)
- Habermas, J. (2016) *Structural Changes in the Public Sphere: Studies on the Category of Bourgeois Society*. Moscow: Ves' Mir. (In Russ.)
- Habermas, J. (1990) *Die Moderne – Ein unvollendetes Projekt: Philosophisch-politische Aufsätze 1977–1990*. – Stuttgart Reclam.
- Habermas, J. (2022) *Theory of Communicative Activity*. Vol. 1–2. Moscow: Ves' Mir. (In Russ.)
- Hendricks, Ch. (2008) Foucault's Kantian critique: Philosophy and the present. *Philosophy and Social Criticism*, 34(4), 357–382.
- Herder, I.G. (1977) *Ideas for the Philosophy of the History of Mankind*. Moscow: Nauka Publishing House. 703 p. (In Russ.)
- Hinske, N. (1993) Kant und die Aufklärung. Felix Meiner Verlag, – URL: <https://d-nb.info/930815955/04> (date of access: 07/24/24).

- Horkheimer, M., Adorno, T.W. (1969) *Dialektik der Aufklarung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt: Fischer.
- Ilyin, M.V. (2022) People created themselves through recursion, reference, and linguistics. *METHOD: Moscow quarterly of works from the social sciences: quarterly*. scientific pub. Parte 12, Vol. 2 (2), 41–81. – doi.org/10.31249/metodquarterly/02.02.05 (In Russ.)
- Kant Handbook* (2017) / Matthew C. Altman (ed.) London: The Palgrave.
- Kant, I. (2021) *Critique of Practical Reason*. – St. Petersburg: Azbuka. (In Russ.)
- Kant, I. (1994) What is Enlightenment? In: *Collected Works* in 8 vols. – Moscow: Choro, Vol. 8, 29–37. (In Russ.)
- Kant's Ethics in the Context of the Enlightenment. Report of the 12 th Kant Readings Conference / Nina A. Dmitrieva, Andrey S. Zilber, Vadim A. Chaly, Alexander S. Kiselev, Polina R. Bonadyseva. (2019) *Kantian Journal*. 38 (4), 101–118.
- Kaplin, V.M. (2015) Modernity According to Foucault: An Alternative Project of the Enlightenment. *Neprikosnovenny zapas*, 99. (1), 104–119. – URL: https://www.nlobooks.ru/magazines/neprikosnovennyy_zapas/99_nz_1_2015/article/11305/ (accessed: 24.07.2024). (In Russ.)
- Krois, J. (2022) *Zum Lebensbild Ernst Cassirers (1874–1945)*, S. 7. – URL – https://ernst-cassirer.org/wp-content/uploads/2011/11/Krois_Zum-Lebensbild-Ernst-Cassirers.pdf (date of access: 07/24/24).
- Mikalsen, K. (2010) Testimony and Kant's Idea of Public Reason. *Res Publica*, 16 (1), 23–40.
- Mironova, D.V. (2023) Habermas, J. Theory of Communicative Activity. – Vol. 1–2. – Moscow: Ves' Mir, 2022. *Historical and Philosophical Yearbook*, 38, 456–462. (In Russ.)
- Schmidt, J. (2011) Misunderstanding the Question: 'What is Enlightenment?': Venturi, Habermas, and Foucault. *History of European Ideas*. 37 (1), 43–52.
- Startseva, A., Sabanov, A. (2023) Immanuel Kant and the “new Enlightenment”. Review of the international scientific conference. *Kantovsky sbornik*. 42 (1), 132–145. – DOI.org/10.5922/0207-6918-2023-1-7 (In Russ.)
- Sticker, M. (2021) Kant on thinking for oneself and with others: the ethical a priori, openness and diversity. *Journal of Philosophy of Education* 55(6), 949–965. – <https://doi.org/10.1111/1467-9752.12615>
- Svirchevsky, D.A. (2023) Semiotics in Peirce's Mathematics and “Laws of Form” (summary abstract). *METHOD: Moscow quarterly of works from social science disciplines / RAS, INION*. – Moscow, 2023. – Parte 13, Vol. 3 (3), 156–172. – URL: https://doi.org/10.1007/978-3-030-22537-7_9 DOI: 10.31249/metod/2023.03.12 (In Russ.)
- Vico, G. (1940) *Foundations of a New Science of the General Nature of Nations*. Leningrad: State Publishing House “Khudozhestvennaya Literatura”. (In Russ.)
- Vico, G. (1994) *Foundations of a New Science of the General Nature of Nations*. Moscow: REFL-book – ISA. (In Russ.)
- Wood, A. (2024) Kant and Enlightenment. *Jus Cogens*. 6(2), 109–122.

Межуев Б.В.¹
«Контрпросвещение» и «кризис Просвещения» –
реинтерпретация категорий

Аннотация. Статья представляет собой попытку определить, в чем может состоять смысл понятий «Контрпросвещение» и «кризис Просвещения». Автор рассматривает идею Канта о социальном или же историческом совершенномлетеии современного человека, изложенную немецким философом в статье «Что такое просвещение?» (1784). В этой статье содержится представление об историчности просвещения, о том, что сама стратегия утверждения «современности» допустима лишь при достижении человеком определенного исторического возраста. На основании этого представления делается предположение, что концепт Контрпросвещение содержит в себе представление, что современный человек еще не достиг состояния взрослости или совершенномлетеия, которое позволило бы ему опираться исключительно на собственный разум, не полагаясь на внешний авторитет. На примере материала в первую очередь отечественной философии рассматриваются различные варианты контрпросветительской мысли. Делается вывод, что Контрпросвещение может иметь не только традиционалистский, но и футуристический характер, и подобное отрицание совершенномлетеия современного человека основывалось бы на признании превосходства и гегемонии неких посланцев из будущего, в роли которых в современных технократических утопиях часто выступает искусственный интеллект. В этом смысле далеко не случаен интерес самого Канта к проблеме внеземного разума. Общий вывод, к которому приходит статья, состоит в том, что современная эпоха представляет собой диалектическое сочетание проектов Просвещения и Контрпросвещения, столкновение которых во многом и определяет динамику эпохи модерна.

Ключевые слова: искусственный интеллект; Контрпросвещение; Просвещение; научная фантастика; история философии.

Для цитирования: Межуев Б.В. «Контрпросвещение» и «кризис Просвещения» – реинтерпретация категорий // МЕТОД: Московский ежеквартальный журнал трудов из обществоведческих дисциплин / РАН, ИНИОН. – Москва, 2024. – Вып. 14, Т. 4, № 3. – С. 42–59. – DOI: 10.31249/metod/2024.03.03

Понятие «Контрпросвещения» вошло в историю общественной мысли с легкой руки британского философа Исаии Берлина, который ввел это понятие в своем одноименном эссе 1973 г. [Berlin, 1980, р. 1–24]. Тер-

¹ Межуев Борис Вадимович, канд. филос. наук, старший научный сотрудник ИНИОН РАН, доцент философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова; borismezhuev@yandex.ru

мином «Контрпросвещение» Берлин обозначал «антипросветительское течение мысли, которое при наличии идейных сторонников во Франции и других европейских странах, тем не менее нашло свое наиболее последовательное воплощение в Германии, родоначальниками этого течения Берлин называл немецких мыслителей Гамана и Гердера, в качестве важнейших признаков характерного для Контрпросвещения образа мыслей выделял антирационализм и релятивизм» [Межуев, 2023].

Спор о релевантности введения данного понятия для описания определенного течения мысли является одним из самых напряженных в сегодняшней истории идей. Пожалуй, начало этого спора можно вести с момента выхода в свет в 1999 г. статьи новозеландского историка Джона Покока, в которой подчеркивалась теоретическая слабость данного термина [Rocock, 1999, p. 125–139]. Как отмечается в нашей ранней статье, «по мнению историка, авторы научных исследований, использующие понятие «Контрпросвещения», не всегда способны точно определить, идет ли речь о разных вариантах Просвещения, скажем, радикальном и умеренном, или же об антиподии к Просвещению как таковому. Большая часть отмеченных Берлиным «врагов Просвещения», прежде всего Гердер, с точки зрения Покока, должны быть названы сторонниками сравнительно мягкой версии того же течения» [Межуев, 2023].

Современная историография проблемы Контрпросвещения, сформировавшаяся после фундаментальных трудов Исаи Берлина и критических замечаний Джона Покока, кристаллизуется в трех основных исследовательских векторах. Как уже упоминалось в предыдущих разделах, первый из них связан с археологией понятия: был выявлен более ранний генезис термина, включая его фиксацию в заметках Фридриха Ницше 1877 г. Хотя точное содержание, вкладывавшееся Ницше в понятие «*Gegen-Aufklärung*», остается предметом герменевтических споров, с известной долей редукции можно утверждать, что немецкий философ ассоциировал феномен Контрпросвещения с именами Шопенгауэра и Вагнера, проводя при этом демаркационную линию между ним и романтическим движением.

Второе направление исследований сместило фокус на французские интеллектуальные корни контрпросветительской традиции. Знаковым событием в этой области стала публикация монографии историка Дарин Макмэна «Враги Просвещения», [McMahon, 2001], «в которой понятие «Контрпросвещения» использовалось для характеристики мировоззрения парижских интеллектуалов в XVIII в., оппозиционных энциклопедистам. В-третьих, сам феномен Просвещения получил новую проблематизацию – некоторые историки сделали вывод, что наше сегодняшнее употребление этого понятия сужает его смысл, поскольку в XVIII и начале XIX в. «просвещенными» считали себя далеко не только рационалисты и антиклерикалы» [Межуев, 2023]. Сторонники этого подхода, и среди них – историк Джеймс Шмидт, полагают, что именно ретроспективное ограни-

чение смысловых границ Просвещения породило целый ряд терминологических парадоксов. Ярким примером подобного казуса служит сам термин «Контрпросвещение» – концепт, который в предлагаемой им узкой трактовке оказывается семантически невозможным для исторического периода, с которым его принято соотносить [Schmidt, 2000, р. 734–757]. В том числе и с целью показать терминологическую неуместность «Контрпросвещения» Покок в 1980-е годы ввел в обиход науки другое понятие, которое было призвано продемонстрировать неполноту классического понимания Просвещения – понятие «консервативного Просвещения». Однако, на наш взгляд, это только внесло путаницу в терминологию и не дало никакого ясного критерия, позволяющего отличать одно явление от другого, Просвещение от Контрпросвещения, а последнее – от «умеренного» или консервативного Просвещения.

Наша попытка разграничить эти категории исходит из кантовской трактовки Просвещения, изложенной его знаменитой работе 1784 г. «Что такое Просвещение?». Отдавая себе отчет в том, что применяемый метод философской дедукции, результатом которого становится мировоззренческая альтернатива кантовскому подходу, закономерно дистанцирует исследование от конкретно-исторического фона (переводя его в плоскость истории идей), автор, однако, настаивает на эвристической ценности данной методологии. Ее обоснованность подтверждается обращением к значительному массиву эмпирического материала, привлекаемого из областей как европейской, так и российской политической философии.

Идея Просвещения в философии истории Канта

Неопределенность концептуальных очертаний термина «Контрпросвещение» остается существенной методологической проблемой, однако его устойчивое присутствие в научном дискурсе, посвященном интеллектуальной истории XVIII столетия, свидетельствует о его эвристической значимости. Эта устойчивость обусловлена интуитивным признанием исследователями наличия в самой структуре просветительской эпохи мощного духовного противодействия. Данный феномен не редуцируется к элементарной «реакции», но одновременно не может быть интерпретирован как либеральная вариация доминирующего течения. Его природа не совпадает ни с классическим консерватизмом, ни с политическим романтизмом – подобно породившему его Просвещению, он трансцендирует границы конкретной исторической эпохи и, пройдя метаморфозы, сохраняет свое воздействие на современные социальные процессы. Следовательно исследование его сущности требует фундаментального философского осмысливания, выходящего за рамки частных эмпирических изысканий в области истории идей.

Методологическим ключом к анализу данной духовной силы может служить классическая работа Иммануила Канта «Ответ на вопрос: Что такое Просвещение?», увидевшя свет на страницах «Берлинского ежемесячного журнала» в декабре 1784 г. Академическое сообщество демонстрирует полярные оценки как этого текста, так и всего корпуса небольших социально-политических работ философа, созданных в период 1784–1798 гг. Часть исследователей усматривает в этих сочинениях подготовительные наброски к несостоявшейся «четвертой критике» – критике исторического суждения¹. Оппонируя этой позиции, Ханна Арендт утверждала, что кантовская философия истории получила завершенное выражение в «Критике способности суждения», тогда как малые тексты не обладают самостоятельной ценностью, а в поздних работах, включая «Спор факультетов» (1798), обнаруживаются симптомы интеллектуального упадка.

«Можно несколько бесцеремонно, хотя и не совсем безосновательно указать, – пишет Арендт, – что все обычно привлекаемые (в том числе и мною) к анализу работы датируются последними годами жизни Канта, т.е. временем, когда дало о себе знать ухудшение умственных способностей философа, приведшее в итоге к старческому слабоумию» [Арендт, 2012, с. 21]. Отвергая столь радикальную критику кантовских историко-политических трудов, сфокусируемся на выявлении их концептуального узла, который, по нашему убеждению, остается недостаточно проанализированным в научной литературе.

При исследовании кантовского ответа на вопрос о сущности Просвещения необходимо провести методологическое разграничение между нормативными предписаниями философа (знаменитая формула «рассуждай, но подчиняйся») и его эпистемологическим вкладом – теоретическим осмысливанием исторической эпохи, представляющим для нас основной интерес. Ключевая проблема заключается не в конкретных директивах Канта для человека просвещенной эпохи, а в самой возможности идентификации наступления этого периода и герменевтике его смысла.

Центральным объектом нашего исследования выступает кантовская концепция исторического «совершеннолетия» человечества. Как известно, в работе 1784 г. немецкий мыслитель формулирует ставший каноническим ответ на вопрос о природе Просвещения, определяя его так: «Просвещение – это выход человека из состояния своего несовершеннолетия, в котором он находится по собственной вине. Несовершеннолетие есть неспособность пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-то другого. Несовершеннолетие по собственной вине – это такое,

¹ Это суждение принадлежит историку с неоднозначной политической репутацией Курту Боррису, что, возможно, и стало причиной категорического отвержения этого предположения Ханной Арендт: «И уж точно они не являются никакой «четвертой критикой», как их именует один автор, поспешиивший утвердить за ними столь высокий статус, коль скоро они стали предметом его исследования» [Арендт, 2012, с. 18; Borrries, 1928].

причина которого заключается не в недостатке рассудка, а в недостатке решимости и мужества пользоваться им без руководства со стороны кого-то другого» [Кант, 2020, с. 50].

Согласно философской позиции Канта, первоначальный «выход» человека из состояния исторического детства представляет собой необходимое условие для последующего осознания им своей совершеннолетней природы и выбора соответствующей поведенческой стратегии в условиях обретенной «взрослоти». Просвещение концептуализируется Кантом в качестве одной из возможных, но при этом наиболее предпочтительной поведенческой стратегии в данной новой ситуации. Однако принципиальная сложность заключается в том, что историческое «совершеннолетие» никоим образом не может быть отождествлено с тем, что современный дискурс определяет как «перформативный акт». В противоположность, в частности, фихтеанской позиции, кантовская философская система постулирует, что подлинная «взрослоть» не обретается через акт выбора в пользу Просвещения как поведенческой стратегии, соответствующей зрелому возрасту. С точки зрения автора трактата «Что такое Просвещение?», статус «взрослого» сохраняет свою онтологическую значимость даже при сознательном принятии субъектом инфантильной поведенческой модели. И наоборот, индивид, находящийся в состоянии «детства», ни при каких обстоятельствах не может достичь «взрослоти» через механическое воспроизведение родительских поведенческих паттернов. Методологически значимым представляется проводимое Кантом концептуальное различие между «несовершеннолетием» как объективным состоянием и «несовершеннолетием по собственной вине» как результатом личного выбора. Действительно, при строгом герменевтическом подходе к тексту 1784 г. можно констатировать отсутствие эксплицитно выраженной метафорики «несовершеннолетия», что не позволяет интерпретировать данное понятие в рамках биологического детерминизма. В таком случае, предметом философской рефлексии выступала бы не историческая зрелость человеческого рода, но природная взросłość индивида.

Если принять данную гипотетическую конструкцию, согласно которой кантовское «несовершеннолетие» как объективный факт редуцируется к индивидуальному детству, а не к коллективному историческому опыту, то возникает методологическая апория. В рамках такой интерпретационной модели моральная ответственность за сохранение состояния «несовершеннолетия» в равной степени распределяется между подданными прусского короля и любым половозрелым представителем так называемых «варварских» народов, что создает непреодолимые противоречия в кантовской антропологии исторического процесса. Если ограничиваться текстовыми рамками «Что такое Просвещение?», теоретически возможно удовлетвориться подобной интерпретацией.

Тем не менее кантовское представление об исторической природе Просвещения и, соответственно, об историческом, а не биологическом

понимании «совершеннолетия», находит свое подтверждение в других его трудах. В частности, в рецензии на сочинение Гердера, созданной год спустя после публикации в «Берлинском еженедельнике», Кант однозначно отрицает право на совершенолетие за дикими народами [Кант, 2020, с. 89]. Кант предлагает риторический вопрос: считает ли Гердер, что «если бы счастливые жители острова Таити, никогда не навещавшиеся более культурными нациями, были предназначены для того, чтобы прожить в своей спокойной безмятежности тысячи столетий, то можно было бы дать удовлетворительный ответ на вопрос, зачем они, собственно, существуют?» В рамках кантовской антропологии решительно оспаривается тезис о способности каждого индивида адекватно постигать свое высшее благо. Кенигсбергский мыслитель отстаивает фундаментальный принцип философии истории, получивший у Гердера характеристику антигуманного, – а именно, что «человек – животное, нуждающееся в господине, и от этого господина или посредством него он ждет счастье своего предназначения». Кант исходит из неоспоримого, по его мнению, положения о перманентном пребывании человечества на протяжении большей части его исторического пути в состоянии, если не тождественном «животному», то несомненно соответствующем духовному «детству». Эта онтологическая незрелость, в кантовской системе координат, объективно порождает необходимость во внешнем руководстве, где в роли наставников для «блаженных дикарей» могут выступать представители «более культурных наций».

В кантовской философской системе категорически отвергается возможность иерархизации счастья по шкале моральной ценности – «блаженство ребенка» или юноши обладает равной экзистенциальной значимостью со «счастьем мужа». Однако центральная антиномия, по Канту, заключается в том, что провиденциальный замысел исторического процесса ориентирован не на максимизацию эвдемонического состояния и не на совершенствование его качественных характеристик, но на активацию человеческой автономии, формирования способности к суверенному и ответственному существованию [Кант, 2020, с. 88]. При этом телеология Провидения исключает утопические проекты тысячелетнего царства или всеобщего гармонического порядка. Кульминацией цивилизационного развития, имманентно присущего историческому процессу независимо от индивидуальных волеизъявлений, оказывается эпоха Просвещения – тот критический порог (Ausgang), который знаменует трансцензус от состояния коллективного несовершеннолетия к исторической зрелости человеческого рода. Именно этой фундаментальной историософской концепции, трактующей Просвещение как финальную теологию исторического процесса, подчинены все поздние исторические работы немецкого мыслителя.

Таким образом, «несовершеннолетие» (Unmündigkeit) в кантовской интерпретации – это не биологическая, но историческая и одновременно объективная характеристика, которую немецкий мыслитель определяет в начальном абзаце своего труда как «неспособность пользоваться своим

рассудком без руководства со стороны кого-то другого». В следующем абзаце того же текста данное «объективное» несовершеннолетие получает дополнительную экспликацию через указание на зависимость людей от «чужого руководства» (naturaliter maiorennes). В дальнейшем Кант фокусируется на анализе «несовершеннолетия по собственной вине», преодоление которого как раз и составляет сущность Просвещения. Однако это второе, субъективное «несовершеннолетие» достижимо только при условии реализации первого – объективного, «несовершеннолетия не по своей вине». Иными словами, императив Просвещения с характерными для него этическими призывами к «мужеству» и «решимости» относится исключительно к тем народам, которые тем или иным способом продемонстрировали наличие у себя объективной способности пользоваться собственным рассудком без обращения к внешним авторитетам. Кант в своих работах неоднократно акцентировал, что большая часть истории любого народа охватывает эпоху, когда человек в силу «естественных», хотя и не сугубо биологических причин, вынужден принимать как покровительство «духовных пастырей», так и авторитет сакральных текстов с предписанными нормами поведения, и, разумеется, медицинские рекомендации. При отсутствии всего этого человек, предоставленный самому себе, оставался бы в состоянии дикости, пребывая в убеждении, что данное состояние представляет собой предел его развития. Однако, покинув это в определенном смысле идиллическое состояние, человек обрек себя на тысячелетия не только материального, но и духовного порабощения, когда он не столько самостоятельно направлял себя в истории, сколько находился под воздействием некой внешней силы, которую сегодня преимущественно обозначают термином «цивилизация». Кант объясняет эту внешнюю зависимость как несвободу от «чужого руководства» (von fremder Leitung), что, по всей вероятности, следует трактовать как естественным образом детерминированное «руководство», т.е. вовлеченность в некий объективный, трансцендирующий индивидуальную волю, но при этом закономерный и неизбежный процесс. Вероятно, Карл Маркс в известном фрагменте предисловия к «Критике политической экономии» 1858–59 гг. предполагал нечто аналогичное, когда утверждал, что на «буржуазной общественной формации» завершается «предыстория». Маркс, Кант и Гегель – каждый из них обнаруживал в истории определенный рубеж, когда человек освобождался от зависимости от объективного течения истории и становился ее полноправным субъектом. Гегель ассоциировал этот переход с христианством, которое, однако, полностью раскрылось лишь к окончанию Средневековья, Маркс – с завершением экономической формации, конечным звеном которой для него являлся капитализм. Кант же видел переход от «предыстории» к собственно истории, т.е. от эпохи несовершеннолетия к периоду Просвещения, не в каком-либо внешнем преобразовании, а в возникновении на массовом уровне самой этой решимости стать субъектом истории и прекратить быть исключительно ее пассивным объектом.

Проблеме того, что именно способно служить историческим обоснованием притязаний современного человека на «взросłość», целиком посвящен второй раздел «Спора факультетов», где Кант ставит вопрос: на какой особый опыт может опереться человеческий разум, чтобы судить о своей способности быть «творцом» истории? Кант прямо формулирует свой вопрос: «как возможна история a priori», как прийти к умозаключению, что история изменяет свой характер и наступает время, когда человек приобретает способность «быть причиной своего движения к лучшему и его творцом (так как это должно быть деянием наделенного свободой существа)» [Кант, 2002, с. 198]?

Таким образом, ключевой вопрос заключается в определении того момента, когда у человека возникает легитимное основание для признания себя достигшим состояния «совершеннолетия», и, соответственно, – когда отказ от этого статуса становится предметом морального упрека. Трактат «Спор факультетов», созданный спустя 14 лет после публикации программного текста о Просвещении, системно развивает исходные положения кантовской концепции. Архитектоника этого сочинения отражает три фундаментальных аспекта обретенной зрелости: дискуссия между философским и теологическим факультетами очерчивает проблему соотношения сакрального авторитета и суворенитета разума; полемика философского и юридического факультетов затрагивает вопрос о возможности этического самоопределения вне патерналистского контроля; наконец, диалог с медицинским факультетом эксплицирует идею личной ответственности за физическое существование, свободное от перманентной профессиональной опеки. Эта триада интеллектуальной, нравственной и теологической автономии составляет структурную основу кантовского понимания «совершеннолетия». Возникает, однако, закономерный вопрос: может ли сама возможность апелляции к автономному разуму, исключающей необходимость внешнего руководства, быть подвергнута сомнению через обращение к определенным существенным аргументам? В частности, можно ли оспорить эту возможность, ссылаясь на гипотетическое, более совершенное состояние человеческой природы – как в интеллектуальном, так и в физическом плане, – достижение которого, в соответствии с объективной логикой исторического развития (не отрицавшейся и автором критической философии), представляется неизбежной перспективой? Не является ли убежденность в наступившей эманципации разума заблуждением, порожденным неадекватной самооценкой и интеллектуальной гордыней? И не продолжает ли человечество, вопреки этим представлениям, оставаться в положении, требующем руководства – будь то со стороны явного или скрытого наставника, направляющего его историческое развитие?

Кант считал, что фактически ответом на этот вопрос является его собственная «метафизика нравственности» – открывший и осознавший в себе моральный закон человек может быть спокоен за то, что у него не окажется еще более «взрослых» современников. Возможно, найдутся

существа во Вселенной, обладающие большими, чем сам человек способностями, превосходящими его в техническом совершенстве. Однако для Канта техническое превосходство этих гипотетических существ не может считаться основанием для признания их более «взрослыми» существами в историческом отношении, т.е. более продвинутыми по направлению к общему с людьми будущему¹. Но можно ли с полным основанием отказывать человеческому разуму в дальнейшем качественном совершенствовании? Иными словами, является ли кантовская нравственная философия в точном смысле слова «*метафизикой*» нравственности, или же она такой же плод эволюции разума, как и предшествующие ей исторические формы морали? Если Кант действительно зафиксировал что-то вечное и незыблное, человеческий род может быть гарантирован от рецидива Контрпросвещения, если же кантовская этика – такой же исторический феномен, как, скажем, языческая религиозность, мы не можем быть уверенными в том, что люди из будущего, если допустить их появление в настоящем, не будут с полным основанием претендовать на статус «поповодырей» и «пастырей». А это значит, что Просвещение имеет исторически очерченные границы, иными словами, в само понятие «Просвещения» оказывается заложен феномен его критического переосмысливания, обусловленного появлением, условно говоря, «гостей из будущего». Тогда становится понятным, чем является Контрпросвещение – это не столько отрицание разума, или утверждения неких способностей человека, превышающих разум – типа веры, чувства или способности воображения. Контрпросвещение – это утверждение о том, что современный человек еще не достиг по-настоящему состояния исторического «совершеннолетия», и потому императив Просвещения на него не распространяется. Современному человеку, согласно логике Контрпросвещения, по-прежнему нужен «пастырь», которому нужно довериться для того, чтобы он привел тебя к тому будущему, к которому человек просто обязан прийти, если он хочет в полной мере реализовать заложенную Богом, или историей эволюционную программу.

Кому же человек может в этом случае довериться? Вероятно, кому-то, кто обладает большим историческим возрастом, чем человек современности, либо тому, кто лучше знает будущее, кто в силу тех или иных причин более, вульгарно выражаясь, «продвинут» в сторону этого будущего. Примерно как цивилизованный человек по отношению к тому самому «дикарю», которого хотел освободить от внешнего контроля Гердер.

¹ В работе «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» 1784 г. Кант делает неожиданное предположение, что если человеческий род выполнит свою историческую задачу, подчинит самого себя моральному закону, он получит право занять «среди наших соседей во Вселенной не самое последнее место». Избавившись от необходимости во внешнем господине, человек сам станет «господином» во Вселенной. Эта гипотеза парадоксально соединяет «звездное небо над головой» и «моральный закон внутри нас», которые оказываются не так уж оторваны друг от друга [Кант, 2020, с. 38].

Кантовская метафора «совершеннолетия», обозначающая трансцензус из состояния духовного «детства», имплицирует не только эмансипацию от родительской опеки, но и обретение онтологического статуса, исключающего предопределеннное «будущее» и детерминирующую его судьбу. Субъект Просвещения, обретая экзистенцию в «вечном настоящем», становится «героем» исторического момента – тем, кто разорвал путы исторического детерминизма, утратив при этом легитимность для добровольного принятия новых форм зависимости. Однако если гипотетически допустить персистенцию «будущего» как горизонта ожиданий и констатировать пребывание человечества в состоянии «предыстории», то весь нормативный пафос кантовских призывов к «мужеству», его инвективы против «малодушия» быть «опекаемым», тезисы о духовной автономии – утрачивают свою этическую основательность. Ибо в парадигме Контрпросвещения акт признания собственной незрелости и потребности во внешнем руководстве – будь то институты государственной власти, колониальная администрация или трансцендентная сакральная инстанция – требует не меньшего, а возможно, и большего «мужества».

Эпистемологическая дилемма *thus* формулируется следующим образом: если сохраняется статус «детей», то необходимость в «опекунах» – репрезентирующих прошлое или будущее – становится императивом. Следовательно кардинальный вопрос современности: пребываем ли мы в состоянии «детства»? Обладаем ли мы легитимным правом на суверенитет – индивидуальный, национальный, цивилизационный? Или констатируется необходимость внешнего управления – со стороны политических институтов, религиозных иерархий или культурно продвинутых народов, способных актуализировать наше «будущее» ценой отказа от автономии? Каковы критерии «взрослости» и возможна ли универсализация этого статуса? Гипотеза о промежуточности современного антропологического типа – например, в контексте эзотерических учений Блаватской и Гюргиева о переходе в четвертое измерение – логически приводит к отрицанию не только исторической зрелости, но и морального права на сопротивление объективным эволюционным процессам. Таким образом, Просвещение оказывается не просто несовместимым с оккультизмом (в силу рационально-научной vs эзотерической эпистемологии), но и с любой телеологической концепцией, рассматривающей современного человека как транзитную стадию к «сверхчеловеку» или иному пост-человеческому состоянию. Из этого следует, что утверждение «совершеннолетия» подразумевает скрытую презумпцию о завершенности антропогенеза и невозможности радикальной трансформации человеческой экзистенции.

Провозглашение исторического «совершеннолетия» всегда основано на определенной философско-исторической конструкции, уподобляющей социальную эволюцию биологическому созреванию. Однако номотетические маркеры исторической «взрослости» отсутствуют – в отличие от *unambiguous* физиологических признаков пубертата. Институциональные

индикаторы – представительное правление, индустриальная экономика, эмпирическая наука – не могут служить адекватными гарантиями обретения народом способности к автономному «пользованию рассудком». Как демонстрирует Кант, большая часть человеческой истории протекает в режиме духовного «детства», требующего руководства со стороны «более культурных наций». При этом философ признает, что «блаженство ребенка» не уступает в ценности «счастью мужа» [Кант, 2020, с. 88], но телология Провидения заключается не в максимизации счастья, а в пробуждении способности к ответственному самоопределению. Историческая миссия Просвещения – не утопия всеобщего благоденствия, но осуществление перехода (Ausgang) от несовершеннолетия к состоянию зрелости – составляет основной предмет исторических штудий позднего Канта.

По ту сторону совершеннолетия: критерии исторической взрослоти

Эпистемологический тупик, связанный с легитимацией статуса «совершеннолетия» применительно к конкретным историческим сообществам, не преодолевается средствами ни рассудочного категориального синтеза, ни нормативных предписаний практического разума. Кант интродуцирует в дискурс Просвещения психологизированную категорию «мужества», дефицит которого трактуется как причина задержки в актуализации потенциальной автономии «созревшего» индивида. В условиях отсутствия верифицируемых критериев «взрослоти» оба антагонистических выбора – как аффирмация, так и отрицание собственной зрелости – предполагают соизмеримый уровень экзистенциальной решимости. При этом моральная «вина» не может инкриминироваться ни субъектам, добровольно отказавшимся от совершеннолетия, ни «дикарям», принимающим руководство «культурных наций». Ключевая гносеологическая проблема, по Канту, формулируется как вопрос об основаниях для уверенности в преодолении собственной «дикости» и отсутствии более развитых цивилизаций, чье духовное доминирование могло бы быть легитимным.

Дихотомия ответов на эту апорию конституирует два противоположных философских проекта. Просвещенческая парадигма, наследуя Канту, постулирует неотчуждаемые права, производные от факта «совершеннолетия», независимо от их конкретного содержания. Контрпросвещенческая установка, напротив, акцентирует персистенцию состояния «детства», утверждая несостоятельность индивидуального морального сознания как жизненного ориентира и необходимость «духовного пастыря» в качестве компенсации незрелой совести. Центральным для этого дискурса становится вопрос о выборе легитимного авторитета, способного в ситуации ценностного конфликта перевесить диктат личного убеждения.

В контексте поиска оснований для разрыва с имманентной логикой исторического процесса, где человек оставался пассивным объектом, Кант апеллирует к феномену «революции» – «событию нашего времени» (die Begebenheit unserer Zeit), интерпретируемому как «исторический знак» (Geschichtszeichen) универсальной тенденции человеческого рода. Французская революция 1789 г. [Кант, 2020, с. 200] осмысляется им не через призму конкретных – зачастую морально сомнительных – действий ее акторов, но сквозь призму коллективного эмоционального резонанса. Именно этот парадоксальный «отклик», по Канту, демонстрирует, что событие «в истории человечества не будет забыто, потому что оно вскрыло в человеческой природе задатки и способность к совершенствованию» [там же, с. 208]. Таким образом, революционный опыт как универсальный феномен становится условием возможности «истории a priori» и основанием для констатации перехода к «взрослому» состоянию человечества.

Контрпросвещенческая герменевтика предлагает альтернативное прочтение «исторических знаков»: Французская революция репрезентирует не финальную стадию «детства», но его симптом – что подтверждается как трагической судьбой ее творцов, так и разрывом между утопическими проектами и реальными последствиями. В традиции, восходящей к «Рассуждениям о Франции» де Местра [Местр, 1997], революция есть результат опасных игр «детей» с историей, демонстрирующий неконтролируемость стихийных процессов и тщетность претензий разума на роль «творца истории». Контрпросвещение, следовательно, обосновывает необходимость подчинения внешнему авторитету, обладающему иным – превосходящим – историческим «взрастом».

Кризис Просвещения?

«Просвещение» как эпоху хоронили уже множество раз. Вспоминается сборник статей британского политического философа Джона Грея «Поминки по просвещению», вышедший в русском переводе в московском издательстве «Практис» в 2003 г. [Грей, 2003]. В 2025 г. в серии «Современная европеистика» в Санкт-Петербурге вышла в свет опубликованная еще в 2018 г. книга доцента кафедры современной истории исторического факультета Венского университета Георга Каваллара «Крах Просвещения? Философское введение» [Каваллар, 2024]. Своего рода интеллектуальной сенсацией последних лет стало интеллектуальное течение, популярное в США и Великобритании, под названием «Темное Просвещение», сторонники которого считают необходимым признать неприятный для либеральной ортодоксии факт неравенства людей и сделать на этом основании вывод о непрактичности и неэффективности демократии и социального государства, равно как и других институтов Нового времени [Ярвин, 2023]. Популярность темы Контрпросвещения в философских

дискуссиях последнего десятилетия – еще одно свидетельство того, что проект Просвещения переживает очевидный кризис.

Кризис этот связан отнюдь не с падением престижа науки (хотя и этот феномен наблюдается в современном мире) и не с подъемом религиозного фундаментализма. Как это ни парадоксально, Просвещение оказывается жертвой не реакции, но прогресса. Мы уже говорили, что онтология Просвещения держится на некоторых не вполне прозрачных предпосылках. Одна из этих предпосылок, которая и была гениально деконструирована Кантом, – представление о том, что современное человечество достигло своего совершенолетия, и ему не нужно подчиняться некоему внешнему авторитету, обладающему сверхсовершенными компетенциями и лучшим пониманием нашего блага. Таким авторитетом для современного человека не может стать ни одно земное существо, ни один политический институт, ни одна социальная общность. Это означает, что нам не следует ждать «гостей из будущего», которые могут, преодолевая наше сопротивление, привести нас к той цели, которую мы сами – по незнанию всей глубины действительности – просто не можем себе поставить. В последней же своей работе 1798 г. «Антропология с pragматической точки зрения» Кант признался, что не может выполнить задачи полного описания существа человека, не произведя его сравнения с другим разумным существом, только неземного происхождения: «Пусть высшим родовым понятием будет понятие *живущего на земле* разумного существа, но тогда мы не сможем определить его характер, так как мы ничего не знаем о разумном, *неземном* существе, чтобы указать особенность его и, таким образом, быть в состоянии характеризовать земное существо среди разумных существ вообще. – Итак, выходит, что задача указать характер человеческого рода совершенно неразрешима, ибо решить ее можно было бы, сравнивая два вида разумных существ, исходя из опыта, а опыт не допускает такого сравнения» [Кант, 1999, с. 430]. Проблема существования пре-восходящего человека по своим характеристикам Другого уже создает проблему для измерения исторического возраста человека, потому что Другие могут превосходить людей не только по своей технологической мощи, но и в своих моральных категориях – например, они могут отличаться безусловной правдивостью, решительно чуждой человеку. Но не делает ли гипотеза о существовании в космосе разума, превосходящего разум человеческий, проблематичной постановку вопроса о Просвещении, т.е. о достижении человеком своего исторического совершенолетия?

Как мы уже говорили, Контрпросвещение не обязательно связано с отрицанием разума и утверждением превосходства традиции над критическим мышлением. Напротив, гораздо более убедительным вариантом Контрпросвещения может выступить система воззрений, согласно которой, человеку надлежит принять лидерство сил, превышающих его уровень развития, более прогрессивных и в этом смысле гораздо более продвинутых к общему будущему человечеству.

Присутствие в нашем настоящем неких «гостей из будущего» и проблема допустимости либо опасности подчинения их воле, что равносильно отказу от того, что можно обозначить как «суворенитет человечества», составляет сквозной сюжет мировой фантастики XX в. В качестве концептуального фундамента анализа выступает семантически поливалентный роман Артура Кларка «Конец детства» (1953), чья идейная архитектоника допускает дуальную интерпретацию. Повествование о инопланетных Сверхправителях, установивших глобальную гегемонию и предотвративших ядерный апокалипсис, сохраняет принципиальную амбивалентность: являются ли эти сущности «благодетелями человечества» или эманациями инфернальных сил. Финал произведения – тотальная гибель земной цивилизации, трансформация детей в коллективный Разум с демонической топологией – оставляет за читателем право выбора между двумя герменевтическими стратегиями: телеологией космического детерминизма или эсхатологией христианского предопределения. Хотя авторская позиция как атеиста предполагает первую перспективу, нарративная структура сознательно консервирует интерпретационную неопределенность. Значимо, что Кларк акцентирует наличие нереализованного потенциала сопротивления, что подчеркивает добровольный характер капитуляции человечества перед инопланетными «пастырями».

Литературная рефлексия этой дилеммы обнаруживается в повести братьев Стругацких «Гадкие лебеди» (1967), инкорпорированной позднее в роман «Хромая судьба». Как отмечает В.В. Сербиненко [Сербиненко, 1989, с. 242–255], произведение развивает кларковскую антиномию, однако снимает ее дуализм через однозначную апологию мокрецов как легитимных проводников в утопическое будущее. Если у Кларка сохраняется эпистемологическая неопределенность, то Стругацкие осуществляют ценностный выбор в пользу «людей из будущего», которые эмансируют детей от коррумпированного социума взрослых. Оба нарратива демонстрируют рецепцию контрпросветительской парадигмы, транслированной сквозь призму футуристической утопии.

Актуальность этой проблематики проявляется в современных дискурсах о новых формах «пастырства»: от квази-мессианских притязаний отдельных индивидов до гипотез об эсхатологической роли искусственно-го интеллекта. В футурологическом контексте эти сценарии маркируются как «трансгуманизм», предрекающий наступление «технологической сингулярности» – момента эманиспации ИИ от человеческого контроля и его превращения в субъекта исторического творчества. Существует хорошо известная точка зрения, что человечеству следует всеми силами стремиться к точке «технологического сингулярности», поскольку лишь искусственный интеллект, т.е. некое существо, превосходящее силы человека и способное сломить его волю, способно решить нерешаемые самими людьми глобальные проблемы – экологическую, демографическую, проблему международного порядка и пр. Поистине мировая популярность

романа китайского писателя Лю Цысиня 2006 г. «Задача трех тел», безусловно, обусловлена именно темой «технологической сингулярности» и проблематизацией того направления трансгуманизма, которое связывает путь спасения человечества с утратой им контроля над искусственным интеллектом. Роман имел две экранизации – китайскую и американскую – и в какой-то мере воспроизвел тот же конфликт, что выразил в своем романе Артур Кларк, только в контексте реалий XXI в. В романе международная тайная организация ОЗТ посыпает сигналы силам далекой планеты Трисолярис в надежде на то, что Земля подвергнется вторжению инопланетян, и те смогут спасти планету от варварского уничтожения со стороны человечества. Не вызывает сомнения, что члены ОЗТ, среди которых есть как радикалы, так и умеренные противники человечества, представлены автором как отрицательные герои, а сама перспектива утраты человечеством «суверенитета» над своим развитием не вызывает у автора сочувствия. В «Задаче трех тел» выражение «предатель человечества» не подвергается ироническому отстранению, как у Стругацких, руководители ОЗТ китайский астроном Е Цензе и британский эколог Эванс и не стесняются роли «предателей», они вполне сознательно «открывают ворота» глобальному агрессору в надежде, что на Земле будет свергнута «тирания человечества». В романе Стругацких спецслужбист Павор, называющий «предателем человечества» «попутчика» мокрецов, писателя Виктора Банева, вполне однозначно изображается авторами фактически как фашист, кем отнюдь не представлены главные положительные герои китайской фантастической саги. Если бы «Задачу трех тел» писали братья Стругацкие, то, безусловно, они должны были бы представить «фашистами» положительных персонажей романа, которые, кстати, прибегают к действиям (что особенно ярко показано в американском сериале) намного более безжалостным, чем Павор из «Гадких лебедей». Однако если задаться вопросом, кто из фантастов стоит на позиции Просвещения, а кто апеллирует к логике Контрпросвещения, то ответ будет очевиден – кантовский проект – суверенности человечества – отстаивает китайский автор, тогда как советские писатели занимают точку зрения, близкую его реакционным противникам типа Жозефа де Местра. Здесь нам важно подчеркнуть следующее, Просвещение – это не прогрессизм, равно как и Контрпросвещение не сводится к политической реакционности, но часто как раз закономерно вытекает из самой логики радикального обновления.

Итак, кризис Просвещения в этом смысле – это заложенный в программу этого проекта момент идейной бифуркации. Просвещение в кантовском смысле строится на предпосылке, что, достигнув состояния взрослости, люди могут быть уже уверены в том, что ни одна внешняя по отношению к ним сила не будет иметь перед ними преимущества в возрасте, что к «просвещенным людям» уже никогда и не при каких обстоятельствах не явятся «гости из будущего», которые будут способны и будут иметь право еще раз заставить людей пройти через необходимое насилие

для достижения эволюционного рывка. В этом смысле антропологическая предпосылка Просвещения – это остановка человечества на пути своего эволюционного совершенствования, можно даже сказать, что Просвещение – это и есть «конец истории», если, конечно, согласиться с Марксом в том, что повивальной бабкой истории является насилие. Если мы хотим «задержать» Просвещение, нам невольно придется стать на консервативную точку зрения, сдать адептом «консервативного Просвещения», поскольку любой другой вариант Просвещения уязвим перед Контрпросвещением разного толка.

Разумеется, все эти темы утратили свое фантастическое звучание именно в силу появления такого феномена, как «искусственный интеллект», неконтролируемое развитие которого приведет нас рано или поздно к моменту «технологической сингулярности». Кризис Просвещения в этой ситуации – это понимание того, что Просвещение – не орудие прогресса, а, можно сказать, тормоз на его пути. Оговоримся, что речь идет, конечно, о Просвещении в кантовском смысле слова, а не о Темном Просвещении с его представлением о неравенстве людей и его институциональном закреплении для осуществления технологического рывка в будущее. Если же мы как сторонники Просвещения осмысливаем себя именно в качестве «тормоза», то нам следует продумать стратегию торможения, причем таким образом, чтобы таковое торможение, нужное для сохранения контроля над движением, не привело к его полной остановке. Но первым шагом к разработке нужной стратегии торможения могло бы стать переосмысление всего философского наследия Канта как подлинного родоначальника и теоретика консервативного Просвещения.

Список литературы

- Арендт Х. Лекции по политической философии Канта. – Санкт-Петербург: Наука, 2012. – 303 с.
- Грей Дж. Поминки по Просвещению. Политика и культура на закате современности / пер. с англ. Л.Е. Переяславцевой, Е. Рудницкой, М.С. Фетисова и др.; под общей ред. Г.В. Каменской. – Москва: Практис, 2003. – 368 с. – (Новая наука политики).
- Каваллар Г. Крах Просвещения? / пер. с нем. М. Булычевой. – Бостон; Санкт-Петербург: Библиороссика, 2024. – 214 с. – (Современная европеистика).
- Кант И. Антропология с прагматической точки зрения – Санкт-Петербург: Наука, 1999. – 471 с. – (Слово о сущем).
- Кант И. К вечному миру: сборник. – Москва: РИПОЛ классик, 2020. – 434 с.
- Кант И. Спор факультетов / пер. с нем. Ц.Г. Арзаканян, И.Д. Копцева, М.И. Левиной. – Калининград: Издво КГУ, 2002. – 286 с.
- Местр Ж. де. Рассуждения о Франции. – Москва: Россспэн, 1997. – 215 с.
- Межсуев Б.В. «Консервативное просвещение» как «героизация настоящего» // Кантовский сборник. – 2023. – Т. 42, № 3. – С. 130–158. – DOI: 10.5922/0207-6918-2023-3-6
- Сербиненко В.В. Три века скитаний в мире утопии. Читая братьев Стругацких // Новый мир. – Москва, 1989. – № 5. – С. 242–255.

- Ярвин К. Темное просвещение. Американские консерваторы против Империи и Собора. – Москва: Родина, 2023. – 256 с.
- Berlin I. The Counter-Enlightenment // Berlin I. Against the Current: Essays in the History of Ideas / ed. Henry Hardy. – New York: Viking Press, 1980. – P. 1–24.
- Borries K. Kant als Politiker: Zur Staats- und Gesellschaftslehre des Kritizismus. – Leipzig: Scientia-Verl, 1928. –248 S.
- Pocock J. Enlightenment and Counter-enlightenment, Revolution and Counter-Revolution; a Eurosceptical Enquiry // History of Political Thought. – Exeter, 1999. – № 20 (1). – P. 125–139.
- McMahon D. Enemies of the Enlightenment: The French Counter-Enlightenment and the Making of Modernity details the reaction to Voltaire and the Enlightenment in European intellectual history from 1750 to 1830. – Oxford: Oxford University Press, 2001. – 262 p.
- Schmidt J. What Enlightenment Project? // Political Theory. International journal. – 2000. – № 28/6. – P. 734–757.

Boris Mezhuev¹
“The Counter-Enlightenment” and “The Crisis of Enlightenment” –
Reinterpretation of Categories

Annotation. The article is an attempt to determine the meaning of the concepts “Counter-Enlightenment” and “Crisis of the Enlightenment”. The author examines Kant's idea of the social or historical maturity of modern man, as presented in his article “What is Enlightenment?” (1784). This article suggests that the concept of “Enlightenment” is historical, and that the strategy of asserting “modernity” is only valid when a person reaches a certain historical age. Based on this idea, it is suggested that the concept of Counter-Enlightenment contains the idea that modern people have not yet reached the state of adulthood or maturity that would allow them to rely solely on their own reason without relying on external authority. The article examines various aspects of counter-enlightenment thought, primarily from the perspective of Russian philosophy. It is concluded that the Counter-Enlightenment may have not only a traditionalist but also a futuristic character, and such a denial of the maturity of modern man would be based on the recognition of the superiority and hegemony of certain messengers from the future, in the role of which in modern technocratic utopias artificial intelligence often appears. In this sense, Kant's own interest in the problem of extraterrestrial intelligence is far from accidental. The general conclusion of the article is that the modern era is a dialectical combination of the Enlightenment and the Counter-Enlightenment projects, whose clash largely determines the dynamics of the modern era.

Keywords: artificial intelligence; Counter-Enlightenment; Enlightenment; science fiction; Modernity; history of philosophy.

For citation: Mezhuev B.V. (2024) “The Counter-Enlightenment” and “The Crisis of the Enlightenment” – Reinterpretation of Categories. *METHOD: Moscow quarterly journal of social studies* / RAN, INION. – Moscow, 2024. – Part 14. Vol. 4, N 3. – P. 42–59. DOI: 10.31249/metod/2024.03.03

¹ **Mezhuev Boris Vadimovich**, PhD in Philosophy, senior research INION RAN, associate professor at the Philosophy Faculty of Moscow State University named after M.V. Lomonosov; borismezhuev@yandex.ru

References

- Arendt, A. (2012). *Lectures on political philosophy by Kant*. Nauka. (In Russ.)
- Berlin, I. (1980). The Counter-Enlightenment. In I. Berlin. *Against the Current: Essays in the History of Ideas* (pp. 1–24) / Ed. Henry Hardy. Viking Press.
- Borries, K. (1928). *Kant als Politiker: Zur Staats- und Gesellschaftslehre des Kritizismus*. Scientia-Verl.
- Cavallar, G (2018). *Gescheiterte Aufklärung? Ein philosophischer Essay*. Kohlhammer.
- Gray, J. (1995). *Enlightenment's Wake. Politics and Culture at the Close of the Modern Age*. Routledge; <https://doi.org/10.4324/9780203450635>
- Kant, I. (1999). *Anthropology from a pragmatic point of view*. Nauka. (In Russ.)
- Kant, I. (2020). *Perpetual Peace: A Philosophical Sketch*. RIPOL-Classic (In Russ.).
- Kant, I. (2002). *The Conflict of Faculties* / Transl. by C. Arzakanyan, I. Kopceva, M. Levina. KSU Publishing House (In Russ.)
- McMahon, D. (2001). *Enemies of the Enlightenment: The French Counter-Enlightenment and the Making of Modernity details the reaction to Voltaire and the Enlightenment in European intellectual history from 1750 to 1830*. Oxford University Press, 2001.
- Maistre, J. de. (1997). *Considerations on France*. Rossppen (In Russ.)
- Mezhuev, B.V. (2023). “Conservative Enlightenment” as “Heroisation of the Present”. *Kantian Journal*, 42(3), pp. 130–158. <http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2023-3-6> (In Russ.)
- Pocock, J. (1999). Enlightenment and counter-enlightenment, revolution and counter-Revolution; a euroceptical enquiry. *History of Political Thought*. (pp. 125–139). № 20 (1).
- Schmidt, J. (2000). What Enlightenment Project. *Political Theory. International journal*. (pp. 734–757). 28 (6).
- Serbinenko, V. (1989). Three Centuries of Wandering in the World of Utopia. Reading the Strugatsky brothers. *Novyi mir*. (pp. 242–255). № 5.
- Yarvin, K. (2023). *The Dark Enlightenment. American Conservatives against the Empire and the Cathedral*. “Rodina” Publishing House.

**Кант И.
Ответ на вопрос: что такое Просвещение? 1784**

Печатается по: Кант Иммануил. Собр. соч.: в 8 т. – Москва: Чоро, 1994. – Т. 8. – С. 29–37.

ПРОСВЕЩЕНИЕ – это выход человека из состояния *несовершеннолетия*, в котором он находится по собственной вине. *Несовершеннолетие* – это неспособность пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-то другого. Несовершеннолетие по собственной вине имеет причиной не недостаток рассудка, а недостаток решимости и мужества пользоваться им без руководства со стороны кого-то другого. Имей мужество пользоваться *собственным* умом! – таков, следовательно, девиз Просвещения.

Леность и трусость – вот причины того, что столь большая часть людей, которые уже давно освободились от чуждого им руководства природы, все же охотно остаются на всю жизнь несовершеннолетними; по этим же причинам так легко другие присваивают себе право быть их опекунами. Ведь так удобно быть несовершеннолетним! Если у меня есть книга, мыслящая за меня, если у меня есть духовный пастырь, совесть которого может заменить мою, и врач, предписывающий мне такой-то образ жизни, и т.п., то мне нечего и утруждать себя. Мне нет надобности мыслить, если я в состоянии платить; первым скучным делом займутся вместо меня другие. То, что значительное большинство людей (и среди них весь прекрасный пол) считает не только трудным, но и весьма опасным переход к совершенолетию, – это уже забота опекунов, столь любезно берущих на себя верховный надзор над этим большинством. После того как эти опекуны оглушили свой домашний скот и заботливо оберегли его от того, чтобы эти покорные существа осмелились сделать хоть один шаг без вожжей, на которых их водят, – после всего этого они указывают таким существам на грозящую им опасность, если они попытаются ходить самостоятельно. Правда, эта опасность не так уж велика, ведь после нескольких падений в конце концов они научились бы ходить; однако пример

такого рода делает их нерешительными и отпугивает их, удерживая от дальнейших попыток.

Итак, каждому отдельному человеку трудно выбраться из состояния несовершеннолетия, ставшего для него почти естественным. Оно ему даже приятно, и первое время он действительно не способен пользоваться собственным умом, так как ему никогда не позволяли делать такую попытку. Наставления и предписания – эти механические орудия применения разума или, вернее, злоупотребления его природными дарованиями – представляют собой кандалы постоянного несовершеннолетия. Даже тот, кто сбросил бы их, сделал бы лишь неуверенный прыжок через небольшую канаву, так как он не привык к такого рода свободному движению. Вот почему лишь немногим удалось благодаря совершенствованию своего духа выбраться из состояния несовершеннолетия и сделать твердые шаги.

Но более возможно, и даже почти неизбежно, что публика сама себя просветит, если только предоставить ей свободу. Ибо тогда даже среди поставленных над толпой опекунов найдутся самостоятельно мыслящие, которые, сбросив с себя игу несовершеннолетия, распространят вокруг себя дух разумной оценки своего достоинства и призвания каждого человека мыслить самостоятельно. При этом следует иметь в виду, что публика, до этого поставленная под игу, затем заставит опекунов оставаться под ним, если ее будут к этому подстрекать люди, не способные ни к какому просвещению. Вот как вредно насаждать предрассудки, которые в конце концов мстят тем, кто породил их или кто был предшественником тех, кто породил их. По этой причине публика может достигнуть просвещения только постепенно. Посредством революции можно пожалуй, добиться устранения личного деспотизма и угнетения со стороны корыстолюбцев или властолюбцев, но никогда нельзя ее посредством осуществить истинную реформу образа мыслей; новые предрассудки, как и старые, будут служить вожжами для бездумной толпы.

Для просвещения требуется только *свобода*, и притом самая безобидная, а именно свобода во всех случаях *публично пользоваться* собственным разумом. Но вот я слышу голоса со всех сторон: *не рассуждайте!* Офицер говорит: не рассуждайте, а упражняйтесь! Советник министерства финансов: не рассуждайте, а платите! Духовное лицо: не рассуждайте, а верьте! (Лишь один-единственный повелитель на свете говорит: *рассуждайте* сколько угодно и о чем угодно, но *повинуйтесь!*) Здесь всюду ограничение свободы. Какое, однако, ограничение препятствует просвещению? Какое же не препятствует, а даже содействует ему? – Я отвечаю: *публичное* пользование собственным разумом всегда должно быть свободным и только оно может дать просвещение людям. Но *частное пользование* разумом нередко должно быть очень ограничено, но так, чтобы особенно не препятствовать развитию просвещения. Под публичным же применением собственного разума я понимаю такое, которое осуществляется кем-то как ученым перед всей *читающей* публикой. Частным приме-

нением разума я называю такое, которое осуществляется человеком на доверенном ему *гражданском посту* или службе. Для некоторых дел, затрагивающих интересы общества, необходим механизм, при помощи которого те или иные члены общества должны были бы вести себя пассивно, чтобы правительство было в состоянии посредством искусственно-го единодушия направлять их на осуществление общественных целей или по крайней мере удерживать их от уничтожения этих целей. Здесь, конечно, не дозволено рассуждать, здесь следует повиноваться. Но поскольку эта часть механизма рассматривает себя как члена всего общества и даже общества граждан мира, а стало быть, в качестве ученого, который общается в собственном смысле с публикой при помощи своих сочинений, то, конечно, ученый может рассуждать, не нанося ущерба делам, заниматься которыми ему поручено как пассивному члену. Было бы, например, крайне пагубно, если офицер, получивший приказ от начальства, стал бы, находясь на службе, умствовать относительно целесообразности или полезности этого приказа; он должен подчиниться. Однако по справедливости ему как ученому нельзя запрещать делать замечания об ошибках в воинской службе и предлагать это своей публике для обсуждения. Гражданин не может отказываться от уплаты установленных налогов; если он обязан уплачивать их, то он даже может быть наказан за злонамеренное порицание налогообложения как за клевету (которая могла бы вызвать общее сопротивление), но этот же человек, несмотря на это, не противоречит долгу гражданина, если он в качестве ученого публично высказывает свои мысли по поводу несовершенств или даже несправедливости налогообложения. Точно так же священнослужитель обязан читать свои проповеди ученикам, обучающимся закону божьему, и своим прихожанам согласно символу церкви, ибо он с таким условием и назначен. Но, как ученый, он имеет полную свободу, и это даже его долг – сообщать публике все свои тщательно продуманные и благонамеренные мысли об ошибках в церковном символе и свои предложения о лучшем устройстве религиозных и церковных дел. В этом нет ничего такого, что могло бы мучить его совесть. В самом деле, то, чему он учит как священнослужитель, он излагает как нечто такое, в отношении чего он не свободен учить по собственному разумению, а должен излагать согласно предписанию и от имени кого-то другого. Он может сказать: наша церковь учит так-то и так-то; вот доводы, которые она приводит. Он извлекает для своих прихожан в этом случае всю практическую пользу из положений, которые он сам не подписал бы с полной убежденностью, но проповедовать которые он обязан, так как не исключена возможность, что в них скрыта истина, во всяком случае в них нет ничего противоречащего внутренней религии. Ведь если бы он полагал, что в них есть нечто противоречащее ей, то он не смог бы отправлять свою службу с чистой совестью и должен был бы сложить с себя свой сан. Следовательно применение священником своего разума перед своими прихожанами есть лишь *частное его применение*, ибо эти прихожане

составляют только домашнее, хотя и большое, собрание людей. И ввиду этого он, как священник, не свободен и не может быть свободным, так как он выполняет чужое поручение. В качестве же ученого, который через свои произведения говорит с настоящей публикой, а именно с миром, стало быть при *публичном применении* своего разума, священник располагает неограниченной свободой пользоваться своим разумом и говорить от своего имени. В самом деле, полагать, что опекуны народа (в духовных вещах) сами несовершеннолетние – это нелепость, увековечивающая нелепости.

Но может ли некое сообщество из представителей духовенства, нечто вроде собрания, или досточтимый класс (так это называется в Голландии) иметь право клятвенно обязывать установить некую неизменную церковную символику, чтобы таким образом приобрести верховную опеку над каждым своим членом и, через них, над народом и даже увековечить эту опеку? Я говорю: это совершенно невозможно. Подобный договор, заключенный с целью удержать человечество от дальнейшего просвещения на все времена, был бы абсолютно недействительным, даже если бы он был утвержден высшей властью, рейхстагом и самыми торжественными мирными соглашениями. Никакая эпоха не может обязаться и поклясться поставить следующую эпоху в такое положение, когда для нее было бы невозможно расширить свои (прежде всего настоятельно необходимые) познания, избавиться от ошибок и вообще двигаться вперед в просвещении. Это было бы преступлением перед человеческой природой, первоначальное назначение которой заключается именно в этом движении вперед. И будущие поколения имеют полное право отбросить такие договоры как принятые незаконно и злонамеренно. Критерий всего того, что принимается как закон для того или иного народа, заключается в вопросе: принял бы сам народ для себя такой закон? Он мог бы быть признан на короткое время, как бы в ожидании лучшего для введения определенного порядка. При этом каждому гражданину, прежде всего священнику, нужно было бы предоставить свободу в качестве ученого публично, т.е. в своих сочинениях, делать замечания относительно недостатков в существующем устройстве, причем введенный порядок все еще продолжался бы до тех пор, пока взгляды на существование этих дел публично не распространились бы и не были доказаны настолько, что ученые, объединив свои голоса (пусть не всех), могли бы представить перед троном предложение, чтобы взять под свою защиту те общины, которые единодушно высказываются в пользу изменения религиозного устройства, не препятствуя, однако, тем, кто желает придерживаться старого. Но совершенно недозволительно прийти к соглашению относительно некоего постоянного, не подвергаемого ни с чьей стороны публичному сомнению религиозного установления, пусть даже на время жизни одного человека, и тем самым исключить некоторый промежуток времени из движения человечества к совершенствованию, сделать этот промежуток бесплодным и тем самым даже вредным для

будущих поколений. Человек может откладывать для себя лично просвещение – и даже в этом случае только на некоторое время – в тех вопросах, какие ему надлежит знать. Но отказаться от просвещения для себя лично и тем более для будущих поколений означает нарушить и попрать священные права человечества. Тем более то, что не может решить относительно самого себя народ, еще меньше вправе решать относительно народа монарх. Ведь его авторитет законодателя покоится именно на том, что он в своей воле объединяет всеобщую волю народа. Если он обращает внимание лишь на то, чтобы всякое истинное или мнимое усовершенствование согласовывалось с гражданским порядком, то он может позволить своим подданным самим решать, чтоб они считают нужным делать для спасения своей души: это его не касается; его дело – следить за тем, чтобы никто насильственно не мешал другим заниматься определением и утверждением этого спасения по мере своих сил. Он сам наносит ущерб своему величию, вмешиваясь в эти дела, когда он доверяет своему правительству надзор за сочинениями, в которых его подданные пытаются разобраться в своих взглядах, а также когда он делает это по собственному высочайшему усмотрению, заслужив тем самым упрек (...), и еще в большей степени тогда, когда он свою высшую власть унижает настолько, что начинает поддерживать в своем государстве духовный деспотизм отдельных тиранов по отношению к остальным своим подданным.

Если задать вопрос, живем ли мы теперь в *просвещенный век*, то ответ будет такой: нет, но, наверно, мы живем в век *просвещения*. Еще многое недостает для того, чтобы люди при сложившихся в настоящее время обстоятельствах в целом были уже в состоянии или могли оказаться в состоянии надежно и хорошо пользоваться собственным рассудком в делах религии без руководства со стороны кого-то другого. Но имеются явные признаки того, что им теперь открыта дорога для совершенствования в этом, препятствий же на пути к просвещению или выходу из состояния несовершеннолетия, в котором люди находятся по собственной вине, становится все меньше и меньше. В этом отношении наш век есть век просвещения, или век ФРИДРИХА.

Государь, который не находит недостойным себя сказать, что он считает своим *долгом* ничего не предписывать людям в религиозных делах, а предоставлять им в этом полную свободу, который, следовательно, отказывается даже от гордого эпитета *веротерпимого*, – такой государь сам просвещен и заслуживает того, чтобы благодарные современники и потомки их славили его как государя, который избавил род человеческий от несовершеннолетия, по крайней мере когда речь идет об опеке со стороны правительства, и предоставил свободу каждому пользоваться собственным разумом в делах, касающихся совести. При таком государе досточтимые представители духовенства могут без ущерба для своих служебных обязанностей в качестве ученых высказать свободно и публично свои суждения и взгляды, которые в том или ином отношении откло-

няются от принятой ими [церковной] символики; в еще большей степени это может делать каждый, кто не ограничен никаким служебным долгом. Этот дух свободы распространяется также вовне даже там, где ему приходится вести борьбу с внешними препятствиями, созданными правительством, неверно понимающим самого себя. Ведь такое правительство имеет перед собой пример того, что при свободе нет ни малейшей надобности заботиться об общественном спокойствии и безопасности. Люди сами с состоянием выбрались постепенно из невежества, если никто не стремится намеренно удержать их в нем.

Я определил основной момент просвещения, состоявшего в выходе людей из состояния несовершеннолетия по собственной вине, преимущественно в *делах религиозных*, потому что в отношении искусств и наук наши правители не заинтересованы в том, чтобы играть роль опекунов над своими подданными. Кроме того, несовершеннолетие в делах религии не только наиболее вредное, но и наиболее позорное. Однако в своем образе мыслей глава государства, способствующий просвещению в делах религии, идет еще дальше; он понимает, что даже в отношении своего *законодательства* нет никакой опасности позволить подданным *публично* пользоваться своим разумом и открыто излагать свои мысли относительно лучшего составления законодательства и откровенно критиковать существующее; мы располагаем таким блестательным примером, и в этом отношении ни один монарх не превосходил того, кого мы почитаем в настоящее время.

Однако только тот, кто, будучи сам просвещенным, не боится собственной тени, но вместе с тем содержит хорошо дисциплинированную и многочисленную армию для охраны общественного спокойствия, может сказать то, на что не отважится республика: *рассуждайте сколько угодно и о чем угодно, только повинуйтесь!* Так появляется здесь странный, неожиданный оборот дел человеческих, да и вообще они кажутся парадоксальными, когда их рассматривают в целом. Большая степень гражданской свободы имеет, кажется, преимущество перед свободой духа народа, однако ставит этой последней непреодолимые преграды. Наоборот, меньшая степень гражданских свобод дает народному духу возможности развернуть все свои способности. И так как природа открыла под этой твердой оболочкой зародыш, о котором она самым нежным образом заботится, а именно склонность и призвание к *свободе мысли*, то этот зародыш сам воздействует на образ чувствования народа (благодаря чему народ становится постепенно более способным к *свободе действий*) и наконец даже на принципы правительства, считающего для самого себя полезным обращаться с человеком, который есть *нечто большее, чем машина*, сообразно его достоинству.

**Кассирер Э.
Философия Просвещения.
Предисловие**

Печатается по: Кассирер Э. Философия Просвещения / перевод
В.Л. Махлина. – Москва: РОССПЭН, 2004. – С. 7–15.

Предлагаемая работа по своему замыслу и меньше, и больше, чем монография по философии Просвещения. Она гораздо меньше: ведь такая монография имела бы своей главной задачей развернуть перед читателем со всей полнотой деталей картину возникновения и развития всех специальных проблем философии Просвещения вплоть до самых частных. Ни форма «Очерка философских наук», ни задача, которую ставит перед собою эта серия, не позволяли и думать о такого рода исследовании. Общий замысел «Очерка» исключал возможность того, чтобы подвергнуть всестороннему, исчерпывающему рассмотрению в полном объеме весь круг вопросов, которые ставила перед собой философия Просвещения. Экстенсивным рассмотрением предмета в данных обстоятельствах пришлось пожертвовать ради чисто интенсивного подхода. Задача заключалась в том, чтобы осмыслить Просвещение не столько в его широте, сколько в своеобразной его глубине; в том, чтобы показать не столько множественность исторических проявлений и результатов, сколько единство мыслительного источника и основополагающего принципа Просвещения. То, что здесь требовалось и чтоказалось возможным, не могло быть чисто-эмпирическим изложением исторического развития и судеб философии Просвещения; задача скорее состояла в том, чтобы выявить происходившее в ней внутреннее движение, как бы драматическое действие ее мысли. Своеобразное очарование и подлинная систематическая ценность философии Просвещения заключаются в самом этом движении – в энергии мышления, увлекающей ее все дальше вперед, и в страсти мышления, которую она вкладывает во все отдельные свои проблемы. Если, исходя из этого, посмотреть на философию Просвещения, то многие составляющие ее сложатся в единство – единство, которое с точки зрения исследовательского подхода, усматривающего одни лишь результаты, должно представляться сплошным противоречием или просто эклектическим смешением гетерогенных мотивов мысли. Напряжения и развязки, сомнения и решения, скепти-

цизм и непоколебимую веру философии Просвещения нужно увидеть и объяснить, исходя из единого центра, если мы хотим обнаружить ее подлинный исторический смысл.

Попыткой такого объяснения и является предлагаемая книга. В ней тем самым философия Просвещения одновременно ставится в связь с другой, более обширной темой – философией истории, которая здесь, конечно, не может быть развернута сколько-нибудь подробно, а только лишь намечена в самых общих чертах. Ибо философское движение, которое здесь предстоит описать, не остается чем-то завершенным в себе самом, а указывает во вне – как в направлении вперед, так и в направлении назад, – за свои пределы. Оно, это движение, образует только один акт и особую фазу единого духовного события, в ходе которого современная философская мысль достигла достоверности в отношении себя самой – своего специфического самоощущения и самосознания. В предшествующих моих работах, особенно в книге «Индивидуум и космос в философии Ренессанса» (1927) и в сочинении «Платоновский Ренессанс в Англии» (1932), я старался показать и по достоинству оценить другие исторически значимые фазы этого всеобъемлющего движения. С упомянутыми работами предлагаемая картина философии Просвещения связана как в отношении подачи материала, так и по своему основополагающему методическому замыслу. Подобно обеим более ранним работам, и эта книга представляет собой опыт такого подхода к истории философии, который вместо того, чтобы фиксировать и описывать только итоги и результаты, стремится обнаружить формообразующие силы (*gestaltende Kräfte*), изнутри определившие эти итоги и результаты. В истории развития философских учений и систем такой подход стремится представить прежде всего «феноменологию философского духа», ставя своею целью проследить то прояснение и углубление, которых достигает философский дух в своей работе над чисто-объективными проблемами в том, что касается его самого – его сущности и его назначения, его основного характера и его миссии. Что мне самому удастся осуществить итоговый труд, в котором все мои предшествующие предварительные исследования были бы переработаны в некоторое целое, – на такое я уже не смею сегодня надеяться, ни тем более – обещать. В течение какого-то времени эти наработки, похоже, так и будут оставаться всего лишь кирпичами для кладки здания, своего рода заделами, фрагментарный характер которых я не могу не осознавать и не признавать, но которые, надеюсь, однажды, когда время созреет для настоящей постройки, найдут себе применение и место.

Что касается философии Просвещения, то она предоставляет особенно благоприятные условия для охарактеризованного выше метода исследования. Ибо решающие, поистине непреходящие результаты той философской эпохи заключаются не просто в готовом в качестве тех или иных учений содержании, которое она разработала и пыталась догматически закрепить. Со стороны своего содержания эпоха Просвещения осталась – в

гораздо большей мере, чем это было осознано ею самой, – зависимой от предшествовавших столетий. В этом отношении эпоха просветителей была только продолжением унаследованного от тех столетий: она куда больше упорядочила и отобрала, доразвила и дообъяснила, чем в действительности открыла и обосновала собственно оригинальные мыслительные мотивы. И все же, несмотря на всю эту содержательную зависимость и материальную связанность, Просвещение создало совершенно новую и своеобразную форму философской мысли. Даже там, где Просвещение разрабатывает и развивает уже имеющееся идейное наследие, где оно – как это в особенности характерно для его естественнонаучной картины мира – только продолжает строить на фундаменте, заложенном XVII столетием, – и там все воспринятое Просвещением приобретает уже другой смысл и открывает новую философскую перспективу. Ибо то, что теперь видится и определяется иначе, чем прежде, есть не что иное, как универсальный процесс философствования. В Англии и во Франции Просвещение начинает с того, что разрушает предшествовавшую форму философского познания – форму метафизических систем. Просвещение больше не верит в правомочность и продуктивность «духа системы»: оно видит в нем не столько силу, сколько ограничение и препятствие для философского разума. Но отказываясь от «*esprit de systeme*»¹ и ведя с ним открытую борьбу, философия Просвещения ни в коем случае не отрекается от «*esprit systematique*»²; напротив, она стремится более эффективным образом продемонстрировать его реальность и действенность. Вместо того чтобы удерживать философию в жестких рамках систематизированной доктрины, вместо того чтобы связать и ограничить ее определенными, раз навсегда установленными аксиомами, дедукциями и заключениями, Просвещение хочет свободно перемещаться и ориентироваться в мышлении и открыть в этом имманентном движению мысли процессе основную форму действительности – форму всякого природного и всякого духовного бытия. В соответствии с этим основополагающим воззрением философия – это не какая-то особенная область знаний, пребывающая наряду или над принципами познания природы, права, государства и т.д., а скорее всеобъемлющая среда (*Medium*), в которой эти последние образуются, развиваются и обосновываются. Философия больше не отделяет себя от естествознания, от истории, от юриспруденции, от политики, но дает им всем как бы животворящую дыхательную среду – атмосферу, в которой они только и могут существовать и оказывать воздействие. Философия уже не обособленная, абстрактная субстанция всего интеллектуально-духовного; она теперь представляет дух как целое в его чистой функции: в специфическом для него способе исследования и постановки вопросов, в его методике и чистом процессе познания. Но тем самым все те философские понятия и

¹ Дух системы (франц.).

² Систематический дух (франц.).

проблемы, которые век, казалось бы, унаследовал и перенял от прошлого, перемещаются теперь на другое место, существенным образом меняя прежнее свое значение. Из прочных, готовых формообразований (Gebilde) эти понятия и проблемы превращаются в деятельные силы, а голые результаты – в императивы. В этом и заключается собственно продуктивное значение мысли в эпоху Просвещения. Значение это выражается не столько в каком-либо определенном содержании мысли, сколько в употреблении Просвещением философской мысли – в том месте, которое оно ей дает, и в той задаче, которую оно перед нею ставит. XVIII столетие с гордостью называло себя «веком философии» – притязание, которое оправданно в той мере, в какой философия в то время действительно утверждается в своих исконных правах, вновь обретая свое изначальное, подлинно «классическое» значение. Она, философия, не остается в замкнутом круге чистого мышления, а напротив, требует и находит себе брешь, позволяющую ей пробиться к более глубокой реальности вещей – той, из которой возникает и сама мысль, и всякое духовное деяние человека и в которой, по глубочайшему убеждению философии Просвещения, оно, это деяние, должно быть обосновано. Смысл философии Просвещения поэтому искаженно понимается там, где полагают, что ее можно существенным образом разглядеть и раскусить в качестве только «рефлексивной философии». Не кто-нибудь, а, конечно, сам Гегель первым встал на этот путь критики, как бы раз и навсегда узаконив его авторитетом своего имени. Но у того же Гегеля уже имеет место характерная самокорректировка: суждение Гегеля как историка и философа истории ни в коем случае не совпадает до конца с обвинительным приговором, который вынес Просвещению Гегель-метафизик. В «Феноменологии духа» намечен другой, более глубокий и богатый образ эпохи Просвещения, чем тот, который Гегель имел обыкновение рисовать по чисто полемическим, тенденциозным соображениям. На самом деле основная направленность и существенное устремление философии Просвещения заключаются совсем не в том, чтобы лишь пассивно следовать за жизнью, ловя ее отражение в зеркале рефлексии. Куда больше эта философия верит в изначальную спонтанность мысли; она отнюдь не сводит мысль к отражению, воспроизведению жизни, а видит ее назначение в способности и задаче образования жизни. Мысль должна не только связывать и различать, но также вызывать и воплощать познаваемый ею как необходимость порядок, для того чтобы именно в этом акте своей реализации доказать свою подлинную действительность и истину.

К этому глубокому пласту философии Просвещения, конечно, никогда не найти доступ, если ограничиться – как это делалось в большинстве исторических описаний – рассмотрением простого продольного разреза эпохи, когда довольствуются тем, что те или иные изолированные идеи и мысли как бы нанизывают на нить времени одну за другой, пытаясь таким образом их связать и упорядочить. Подобный способ рассмотрения остается методически неудовлетворительным всегда и везде; но нигде прису-

щие ему недостатки не выступают с такою отчетливостью, как при попытке изобразить философию XVII столетия. В отношении XVII в. еще можно как-то сохранять надежду воспроизвести его философское содержание и развитие в их целом, переходя от системы к системе: от Декарта к Мальбраншу, от Спинозы к Лейбницу, от Бэкона и Гоббса к Локку. Но на пороге XVIII в. эта путеводная нить оставляет нас на произвол судьбы. Философская система в это время уже потеряла свою соединяющую силу и по-настоящему представительную роль. Даже Христиан Вольф, который всеми силами держался за форму системы и для которого в ней заключалась подлинная истина философии, тщетно пытался с ее помощью схватить и покорить целое философских проблем своего времени. Мысль Просвещения все снова и снова прорывает застывшие ограничения системы и стремится, особенно в лице самых даровитых и оригинальных своих умов, освободиться от строгой дисциплины системы. Своеобразная устроенность и определенность просветительского мышления в наиболее чистом и ясном виде выступают не там, где оно выражает себя в тех или иных доктринах, аксиомах и теоретических утверждениях, а скорее там, где оно раскрывается в самом процессе становления мысли, устремляющейся то в одну, то другую сторону, там, где мысль сомневается и ищет, сносит старое и возводит новое. Непрерывно движущееся то туда, то сюда, пульсирующее целое этого мышления невозможно охватить и осмыслить в качестве простой суммы отдельных взглядов и учений. Подлинная «философия» Просвещения была и остается чем-то совсем иным, чем только суммированным понятием того, что думали и чему учили его ведущие представители – Вольтер и Монтескье, Юм и Кондильяк, Д'Аламбер и Дидро, Вольф и Ламберт. Философию эту невозможно увидеть и оценить ни путем простого сложения доктринальных убеждений отдельных ее представителей, ни путем упорядочивания идей и взглядов во временной последовательности; она заключается вообще не столько в чьих-то концепциях самих по себе, сколько в форме и характере самой мыслительной деятельности-обсуждения (*Auseinandersetzung*). Только в акте этой оспаривающей, диспутирующей мысли, в ее безостановочном процессе можно понять действующие здесь основные духовные силы и ощутить пульс внутренней жизни идей в эпоху Просвещения. Философия Просвещения принадлежит к тем замечательным созданиям мысли, в которых, как в иных шедеврах ткацкого ремесла,

wo
*Ein Tritt tausend Fäden regt,
Die Schifflein herüber, hinüber schießen,
Die Fäden ungesehen fließen*¹

¹ Есть ниточки и узелки.

Посылка не по той фигуре

Грозит запутать членки.

Гёте И.В. Фауст. Первая часть / пер. Б. Пастернака. – Москва, 1960. – С. 115.

Историческая реконструкция и историческое осмысление должны видеть свою высшую задачу в том, чтобы сделать эти невидимые «нити и узелки» видимыми. В предлагаемой работе сделана попытка достигнуть этой цели не посредством изображения истории отдельных мыслителей и их учений, а путем воссоздания чистой истории идей эпохи Просвещения. Задача состояла в том, чтобы не только представить эти идеи в их абстрактно-теоретической форме, но также и в том, чтобы вскрыть и показать их непосредственную действенность. Ради этого пришлось опустить все богатство частностей; зато невозможно было оставить без внимания ни одну из сущностных сил, сформировавших характер и облик философии Просвещения и определивших ее основополагающий взгляд на природу, историю, общество, религию и искусство. Если следовать этим путем, то окажется, что философия эпохи Просвещения, которую все еще по обыкновению рассматривают и изображают в виде эклектического смешения разнороднейших элементов и мотивов мысли, на самом деле подчиняется немногим основным и руководящим мыслям, выраженным в строгой последовательности, завершенности и взаимосвязи. С них-то и следует начинать всякое историческое изображение-описание (Darstellung): ведь только эти основополагающие мысли могут служить ясной и надежной путеводной нитью, способной првести через лабиринт отдельных догм и учений. Что касается систематической критики философии Просвещения, то она не входила в задачу этой работы. В данном пункте я должен был подчинить изложение девизу Спинозы: *non ridere, non lugere, pedie detestari, sed intelligere*¹. Благотворность такого подхода редко когда испытывала на себе как раз эпоха Просвещения. Основным недостатком этой эпохи принято считать непонимание исторически дальнего и чужого – то, что она в наивной самоуверенности провозгласила безусловной, единственно верной и единственной возможной нормой свои мерки и прилагала их ко всякому историческому прошлому. Но если и невозможно не признать за Просвещением этой ошибки, то, с другой стороны, нужно признать, что она же и отомстила ему уже после просветительской эпохи. Ибо та же самая гордыня умственного превосходства, в соответствии с которой «нам лучше знать» и которую ставили в вину Просвещению, сплошь и рядом заявляла о себе именно в оценках Просвещения; из этой гордыни выросло великое множество предрассудков, еще и сегодня препятствующих беспристрастному историческому рассмотрению и признанию подлинного значения философии той эпохи. Нижеследующая работа, чуждая всякой полемической предвзятости, лишена каких бы то ни было попыток подвергнуть эти предрассудки прямой критике, противопоставив им некое «спасение» Просвещения. Предметом изображения и историко-систематического прояснения являлось в данной работе исключительно лишь развитие идейного содержания эпохи Просвещения и то, как именно стави-

¹ Не плакать, не смеяться, не осуждать, но понимать (лат.).

лись ею центральные вопросы философии. Такого рода историческое и систематическое прояснение составляет первое и необходимое предварительное условие для пересмотра громкого судебного дела, которое возбудил против Просвещения романтизм. Приговор, который он вынес по этому делу, еще и сегодня многие принимают некритически, и до сих пор еще в ходу разговоры о «плоском Просвещении». Предлагаемое исследование достигло бы своей заветной цели, если бы ему удалось прекратить наконец подобные разговоры. Нет нужды говорить о том, что после осуществленной Кантом в «Критике чистого разума» «революции в мышлении» для нас уже невозможно простое возвращение к вопросам и ответам философии Просвещения. Но когда бы ни была написана та «история чистого разума», очертание которой Кант пытался наметить в последнем разделе своей критики разума, – она, эта история, должна будет прежде всего с благодарностью вспомнить эпоху, которая открыла и страстно отстаивала автономию разума, добившись его утверждения и признания во всех областях духовного бытия. Нет и не может быть такого подхода к истории философии, который оставался бы чисто-историческим и чисто-исторически же ориентировался в своем материале. Ведь уже само обращение к прошлому философии неизбежно и оправданно включает в себя некий акт философского самосознания и самокритики со стороны того, кто к этому прошлому обращается. Наша современность, как мне кажется, больше, чем когда-либо прежде, нуждается в такой самокритике: пришло время вновь поставить перед собою чистое и ясное зеркало, созданное эпохой Просвещения. Конечно, немало из того, что нам представляется сегодня результатом «прогресса», потеряет свой блеск, будучи увиденным в этом зеркале; а многое, чем мы гордимся, предстанет в нем странным и искаженным. Но было бы поспешным суждением или опасным самообманом, если бы мы пожелали приписать эти искажения просто замутнениям зеркала. Выражение *Sapere aude!*¹, которое Кант назвал «девизом Просвещения», остается верным и в том, что касается наших собственных исторических взаимоотношений с Просвещением. Вместо презрительного или высокомерного отношения к Просвещению мы должны вновь обрести в себе мужество приложить его мерки к себе самим и внутренне вступить с ним в проблемную дискуссию. Столетие, которое видело и чтило в разуме и науке «человека высшую способность», может и смеет притязать на то, чтобы и для нас еще быть не одним лишь прошедшим и потерянным. Мы должны найти подход, позволяющий не только увидеть век Просвещения в его собственном облике, но также вновь освободить те изначальные духовные силы, которые произвели и образовали его облик.

Я не могу закончить это предисловие, не выразив здесь сердечной благодарности издателю серии «Очерков философских наук» профессору

¹ Имей мужество пользоваться своим умом (лат.). См.: Кант И. Соч. В 6 т. М., 1966. Т. 6. С. 27.

Фрицу Медикусу, которому я обязан первым импульсом к написанию этой книги и который соучастовал в чтении корректур книги. Также я приношу благодарность фрейлейн Алисе Хейльброннер, составившей именной указатель в конце книги и тем самым значительно облегчившей читателю ориентацию в использованном в разных местах разнообразном и объемистом материале.

Гамбург, октябрь 1932 г.
Эрнст Кассирер

Берлин И. Контрпросвещение

Печатается по: Берлин И. Контрпросвещение // Берлин И. Подлинная цель познания. – Москва: Канон+, 2002. – С. 261–290.¹

I

Оппозиция основным идеям французского Просвещения, его сторонникам и последователям в других странах Европы так же стара, как и само это движение. Провозглашение автономии разума и методов естественных наук, основанных на наблюдении, единственным заслуживающим доверия способом познания, последующий отказ от авторитета откровения, священных писаний и их общепризнанных толкователей, от традиции, предписания и любой формы нерационального и трансцендентного источника познания, естественно, вызвали протест со стороны Церкви и религиозных мыслителей самых различных ориентаций. Но подобный протест – во многом благодаря тому, что философы Просвещения и их противники жили в разных странах, – не возымел большого успеха, разве что способствовал репрессивным мерам против распространения идей, признанных опасными для власти церкви и государства. Гораздо серьезнее была релятивистская и скептическая традиция, берущая начало в античном мире.

Основные положения прогрессивных французских мыслителей, несмотря на все разногласия между ними, опирались на убеждение, основанное на античном учении о естественном законе, согласно которому природа человека в главных чертах одна и та же во все времена и повсюду, а местные и исторические особенности несущественны по сравнению с основной неизменной сущностью, в соответствии с которой человеческие существа могут быть определены как биологические виды, подобно животным, растениям или минералам; что существуют универсальные человеческие цели; что можно создать логически связанную систему законов и

¹ Библиографические ссылки в тексте даны в авторском оригинале.

обобщений, доказательных и проверяемых, взамен хаотической амальгамы невежества, умственной лени, догадок, суеверий, предубеждений, догм, фантазий и, прежде всего, «корыстного заблуждения», поддерживаемого земными правителями и больше всего ответственного за грубые ошибки, пороки и неудачи человечества. Кроме того, уверовали, что методы, аналогичные методам ньютоновской физики, которая достигла таких небывалых успехов в области неживой природы, можно с таким же успехом применять в сфере этики, политики и человеческих отношений вообще, где достигнутый прогресс был невелик; и был сделан вывод, что если это будет осуществлено, то исчезнут иррациональные и деспотические системы права и экономики, замена которых принципами разума избавила бы человечество от политической и нравственной несправедливости и страдания и вывела бы его на путь мудрости, счастья и добродетели.

В противовес этому существовало учение, идущее от греческих софистов – Протагора, Антифона и Крития, согласно которому убеждения, в том числе и ценностные суждения, и институты, основанные на них, опираются не на открытия объективных и неизменных естественных фактов, а на мнения людей, которые меняются и различаются в разных обществах и в разные времена; согласно которому нравственные и политические ценности, в частности, справедливость и социальное устройство вообще, опираются на изменчивые людские традиции. Это было обобщено тем софистом, которого цитирует Аристотель и который заявил, что хотя огонь и здесь и в Персии жжется, однако, как меняются человеческие институты можно видеть собственными глазами. Отсюда, по-видимому, следует, что универсальные истины, открытые научными методами, т.е. истины, которые каждый в любое время и где бы то ни было может проверить с помощью научных методов, в принципе, не могут быть установлены в человеческих отношениях.

Эта традиция вновь громко заявила о себе в сочинениях таких скептиков XVI в., как Корнелий Агриппа, Монтень и Шаррон, которые оказали заметное влияние на мнения мыслителей и поэтов эпохи королевы Елизаветы и короля Якова. Такого рода скептицизм помогал тем, кто отвергал притязания естественных наук или иных рациональных схем и ратовал за спасение в чистой вере, наподобие великих протестантских реформаторов и их последователей или же сторонников янсенизма в католической церкви. Затем рационалистическую веру в единую последовательную систему логически полученных заключений, выведенных из общеобязательных принципов мышления и основанных на тщательно проверенных данных наблюдения или эксперимента, пошатнули социологически мыслящие ученые – от Бодена до Монтескье. Эти писатели, использующие как свидетельства истории, так и свежие описания путешествий и экспедиций во вновь открытые земли Азии и Америки, особое внимание обратили на разнообразие человеческих обычаяй и особенно на влияние различных природных факторов, в частности, фактора географического, на развитие

разных человеческих обществ, которые, в свою очередь, порождали глубокие различия в вере и поведении. Эта позиция нашла мощную поддержку со стороны революционного учения Давида Юма, особенно его доказательства того, что нет никаких логических связей между истинами факта и такими априорными истинами, какие существуют в логике или математике; доказательства, которое вело к ослаблению и постепенному исчезновению надежд у тех, кто под влиянием Декарта и его последователей полагал, что из общепринятых достоверных аксиом, не подлежащих опровержению или изменению каким бы то ни было эмпирическим опытом, с помощью непрерывных цепочек логического рассуждения можно создать единую систему знания, обнимающую все области и отвечающую на все вопросы.

Тем не менее независимо от того, насколько глубоко идея относительности человеческих ценностей или интерпретации социальных, в том числе и исторических, фактов проникала в сознание социальных мыслителей этого типа, они тоже разделяли общее убеждение в том, что конечные цели у всех людей и во все времена, на самом деле, одни и те же: все люди стремятся к удовлетворению основных физиологических и биологических потребностей, таких как пища, кров, безопасность, а также мир, счастье, справедливость, гармоничное развитие своих природных способностей, истина, и, гораздо более смутно, добродетель, нравственное совершенство и то, что римляне называли *humanitas*. Средства могут отличаться в холодном и жарком климате, в горных местностях и на плоских равнинах, и никакая универсальная формула не в состоянии охватить все случаи, не превратившись тем самым в прокрустово ложе, но конечные цели в основном схожи. Такие влиятельные писатели, как Вольтер, д'Аламбер и Кондорсе считали, что развитие наук и искусств является самым могучим орудием человечества для достижении этих целей и самым острым оружием в борьбе против невежества, суеверий, фанатизма, угнетения и варварства, которые направляют усилия людей в ложное русло и заводят в тупик их поиски истины и рационального самоуправления. Руссо и Мабли, наоборот, были убеждены в том, что институты, созданные цивилизацией, сами являются главным фактором порчи людей и их отчуждения от природы, от простоты, душевной чистоты и жизни в условиях естественной справедливости, социального равенства и непосредственного человеческого чувства; искусственный человек – это несвободный, порабощенный и испорченный естественный человек. Тем не менее несмотря на глубокие различия во взглядах, у них была общирная область согласия в главных пунктах: реальность естественного закона (формулируемого уже не на языке правоверно католического или протестантского учения), вечные принципы, следуя которым человек только и может стать мудрым, счастливым, добродетельным и свободным. Единый набор всеобщих и неизменных принципов правил миром по мнению теистов, деистов и атеистов, оптимистов и пессимистов, пуритан, «опрощенцев» и тех, кто верил в прогресс и обильнейшие плоды науки и культуры; законы эти управляют

живой и неживой природой, фактами и событиями, средствами и целями, жизнью частной и общественной, всеми обществами, эпохами и цивилизациями; и только по причине отклонения от них человек совершает преступления, предается пороку, впадает в нищету. Мыслители могли по-разному трактовать, что это за законы, или как их открыть, или кто способен их растолковать, но что эти законы действительно существуют, что их можно познать – досконально или же с некоторой долей вероятности, – это оставалось главной догмой для всего Просвещения. И нападение на нее представляет собой наиболее значительную реакцию, направленную в самую сердцевину этой веры.

II

Мыслителем, который мог бы сыграть решающую роль в этом контрудвижении, если бы у него нашлись читатели за пределами его родной страны, был неаполитанский философ Джамбаттиста Вико. С необычайной оригинальностью Вико, особенно в своем последнем труде «*Scienza nuova*», утверждал, что картезианцы глубоко заблуждаются насчет роли математики как науки наук, что математика достоверна лишь потому, что является человеческим изобретением. Она не соответствует объективной структуре реальности, как полагают они, и является методом достижения истины, а не самой истиной; с ее помощью мы можем описывать регулярность – с какой феномены проявляются во внешнем мире, но не устанавливать, почему они проявляются именно так и с какой целью. Знать это может лишь Бог, ибо только тот, кто создает вещи, способен до-подлинно знать, что они собой представляют и какой цели служат. А посему мы не можем, в этом смысле, знать окружающий нас мир – природу, ибо не мы ее создали; только Бог, который ее сотворил, знает ее. Но так как люди непосредственно знакомы с человеческими мотивами, целями, надеждами, страхами, которые суть их достояния, то их познанию доступны человеческие дела, тогда как природа – недоступна.

Согласно Вико, наша жизнь и деятельность, коллективная и индивидуальная, является выражением нашего стремления выжить, удовлетворить свои желания, понять друг друга и прошлое, из которого мы происходим. Утилитарная интерпретация большей части существенных человеческих поступков ошибочна.

Они, прежде всего, носят экспрессивный характер: люди хотят петь, танцевать, молиться, разговаривать, бороться, а институты, которые олицетворяют эти виды деятельности, отражают видение мира. Язык, религиозные обряды, мифы, законы, общественные, религиозные и юридические институты являются формами самовыражения, формами, которые приобретает желание каждого из нас поведать о том, что он есть и к чему стремится; они подчиняются понятным образцам и по этой причине возможно

реконструировать жизнь других обществ, даже тех, что очень далеки от нас во времени и пространстве и совершенно примитивны; надо лишь задаться вопросом: какого рода совокупность человеческих идей, чувств, поступков могла породить поэзию, скульптуру, мифологию, являющиеся ее естественными выражениями? Человечество развивается индивидуально и социально; люди, создавшие гомеровские поэмы, очевидно, весьма отличались и от древних евреев, с которыми Бог общался посредством их священных книг, и от жителей Римской республики, и от христиан средневековья, и от населения Неаполя, когда он находился под властью Бурбонов. Модели развития можно установить.

Мифы не являются, как думают просвещенные мыслители, ложными суждениями, которые впоследствии исправляет рациональная критика, равно как и поэзия не является простым украшательством того, что с равным успехом могло бы быть высказано обыкновенной прозой. Мифы и поэзия античности выражают видение мира так же достоверно, как греческая философия или римское право, или же наша собственная поэзия и культура – более раннее, не такое зрелое, как наше, и далекое от нас, но со своим собственным голосом, который мы слышим в «Илиаде» или в «Законах XII таблиц», принадлежащее исключительно своей собственной культуре и обладающее величием, которое не может быть воспроизведено более поздней и более искушенной культурой. Каждая культура выражает свой собственный коллективный опыт, каждая ступень на лестнице развития человечества имеет свои собственные, одинаково достойные, средства выражения.

Учение Вико о циклах культурного развития пользуется большой известностью, но это не самый оригинальный его вклад в постижение общества и истории. Его революционным шагом следует считать отрицание им учения о вневременном естественном законе, истины которого, в принципе, могут быть известны любому человеку, в любое время и где угодно. Вико решительно отверг это учение, составляющее самую сердцевину западной традиции от Аристотеля до наших дней. Он проповедовал идею уникальности культур, как бы ни походили они друг на друга в их отношении к своим предшественникам и последователям, и идею единого стиля, который пронизывает все виды деятельности и все проявления человеческих сообществ на каждой стадии развития. Тем самым он заложил основы одновременно и сравнительной культурной антропологии, и сравнительной исторической лингвистики, эстетики, юриспруденции; язык, ритуал, скульптурные и архитектурные памятники и особенно мифология суть единственные подлинные ключи к тому, что ученые и критики впоследствии назвали изменяющимися формами общественного сознания. Подобный историцизм был явно несовместим с представлением о том, что существует лишь один критерий истины, добра и красоты, к которому одни культуры и индивиды больше приблизились, чем другие, и который ученые должны установить, а люди действия – реализовать. Гомеровские

поэмы – непревзойденные шедевры, но они могли возникнуть лишь в условиях жестокого, сурового, олигархического, «героического» общества, а более поздние цивилизации, как бы ни превосходили они его в других отношениях, не создали и не могли создать искусство, которое безусловно превосходило бы Гомера. Это учение наносило сильный удар по представлению о вневременных истинах и постоянном прогрессе, прерываемом случайными периодами отката в варварство, и проводило четкую границу между естественными науками, имеющими дело со сравнительно неизменной природой физического мира, рассматриваемого «извне», и науками гуманитарными, которые наблюдают социальную эволюцию «изнутри», при помощи своеобразного сочувственного понимания, для которого научно-критическое обоснование текстов и дат является необходимым, но недостаточным условием.

Несистематические труды Вико касались и многих других вопросов, но его значение для истории Просвещения состоит в том, что он настаивал на множественности культур и, следовательно, на ошибочном характере идеи о том, что существует одна и только одна структура реальности, которую просвещенный философ может увидеть такой, какова она есть на самом деле, и которую он может (по крайней мере, в принципе) описать с помощью логически совершенного языка – это мнение упорно владело мыслителями от Платона до Лейбница, Кондильяка, Рассела и их наиболее преданных последователей. Согласно Вико, люди задают разные вопросы о мире, и ответы на них принимают, соответственно, разные формы: такого рода вопросы и символы или поступки, которые их выражают, меняются или устаревают в ходе культурного развития; чтобы понять ответы, нужно понять вопросы, которые волнуют век или культуру; они не являются постоянными или непременно более глубокими из-за того, что напоминают нам наши собственные в большей степени, чем другие, менее нам знакомые. Релятивизм Вико идет дальше, чем у Монтескье. Если его взгляд справедлив, то он подрывает саму идею абсолютных истин и совершенного общества, на них построенного, не только на практике, но и в принципе. Однако Вико читали мало, и сколь велико было влияние его «Новой науки» до того как столетие спустя после ее написания ее воскресил Мишле, – вопрос все еще неясный.

Если Вико хотел поколебать те столпы, на которых в его время держалось Просвещение, то кенигсбергский теолог и философ И.Г. Гаман вознамерился разнести их вдребезги. Гаман был воспитан в среде пietистов, лютеранской секты, члены которой отличаются исключительной самоуглубленностью и поглощенностью внутренним миром; их цель – непосредственное общение человеческой души с Богом; их отличает крайний антирационализм, повышенная эмоциональность, чрезмерная щепетильность в соблюдении нравственного долга и строжайшая самодисциплина. Попытка Фридриха Великого привить в Восточной Пруссии, самой отсталой части его владений, французскую культуру и хоть какую-то степень

рационализма, экономического и социального, равно как и военного, неожиданно натолкнулась на упорное сопротивление со стороны этого небожного, полуфеодального, традиционалистского протестантского сообщества (из среды которого вышли также Гердер и Кант). Гаман начал как сторонник Просвещения, но после пережитого им глубокого духовного кризиса превратился в его противника и издал ряд полемических сочинений, написанных чрезвычайно своеобразным, многозначительным, неправильным и нарочито темным стилем, совершенно чуждым, насколько он мог это сделать, отвратительной – для него – элегантности, ясности и приглаженной поверхности вкрадчивых и высокомерных французских законодателей вкуса и властителей дум. Тезисы Гамана опирались на убеждение, что всякая истина всегда носит частный, а не общий характер; что разум не в состоянии доказать существование чего бы то ни было и является лишь инструментом условной классификации и приведения фактов в соответствие с образцами, которым в действительности ничто не соответствует; что понимать – значит получить сообщение от людей или от Бога. Вселенная для него, в духе старой немецкой мистической традиции, сама является своеобразным языком. Вещи, растения и животные – символы, с помощью которых Бог общается со своими созданиями. Все опирается на веру; вера – такой же основной орган познания действительности, как и чувства. Читать Библию значит слышать глас Бога, который говорит на языке, данным им человеку, чтобы понимать. Некоторые люди наделены даром понимания Его путей, видения мира, который является книгой Божией не меньше, чем откровения Библии, писания Отцов Церкви и святых. Только любовь – к человеку или предмету – может открыть их истинную природу. Нельзя любить формулы, общие суждения, научные абстракции, широкую систему понятий и категорий – все это символы слишком общие, далекие от действительности, – из-за которых французские просветители сделались слепыми к конкретной действительности, к реальному опыту, особенно чувственному, который только и дает непосредственное знание.

Гаман превозносит тот факт, что Юм полностью опроверг рационалистическое утверждение о том, что имеется априорный способ познания действительности, и утверждает, что любое познание и вера в конечном счете опираются на данные, полученные путем непосредственного восприятия. Юм справедливо считает, что он не смог бы ни съесть яйца, ни выпить стакана воды, если бы не верил в их существование; уверенность в фактах – Гаман предпочитает называть ее верой – так же мало имеет причин и так же мало нуждается в доказательствах, как вкусовое или любое другое ощущение. Подлинное познание – это непосредственное восприятие отдельных объектов, понятия же, независимо от того, какими бы специфическими они ни были, не отражают целиком всего опыта индивида. «*Individuum est ineffabile*», – писал Гёте Лафатеру в духе Гамана, которым

он глубоко восхищался¹. Науки могут быть полезны в практических вопросах, но никакая система понятий не обеспечит понимания ни человека, ни произведения искусства, того, что выражено жестами, вербальными и невербальными символами, стиля, духовной сущности, человеческого бытия, побуждения, культуры; ни того, что касается Божества, которое говорит с каждым и повсюду, кто только имеет уши, чтобы слышать, и глаза, чтобы видеть. То, что действительно, то индивидуально, иначе говоря, является тем, что делает его неповторимым, отличает от других вещей, событий, мыслей, а не тем, что роднит его с ними, – всем тем, что и стремится обнаружить обобщающие науки. «Одно лишь чувство, – писал Гаман, – придает абстракциям и гипотезам руки, ноги и крылья»²; и опять-таки: Бог разговаривает с нами на языке поэзии, обращенном к чувствам, а не на языке абстракций, требующем изучения, и так же должен поступать каждый, кому есть что сказать, когда он общается с другим человеком.

Гаман проявлял слабый интерес к теориям и размышлениям о внешнем мире, его интересовала лишь внутренняя жизнь индивида и, вследствие этого, – лишь искусство, религиозный опыт, личные отношения, которые, как он считал, аналитические истины научного разума низводят на уровень незначительных пустяков. Бог – поэт, а не математик; те же, кто, подобно Канту, заражены «гностической ненавистью к материи»³, забрасывают нас бесконечными словесными построениями – словами, которые заменяют понятия, и, что еще хуже, понятиями, которые заменяют реальные вещи. Ученые придумывают системы, философы превращают действительность в искусственное сооружение, отворачиваются от реальности и строят воздушные замки. «Если вам даны факты, то зачем вам фикции?»⁴ Системы – это просто темницы духа, и приводят они не только к искажениям в сфере познания, но и к возникновению чудовищных бюрократических механизмов, созданных в соответствии с правилами, игнорирующими богатое разнообразие живого мира, к расстройству и разрушению внутреннего мира людей и, соответственно, к подавлению их ради некоей идеологической химеры, не имеющей представления о единстве духа и тела, которое и составляет реальный мир. «Что такое этот хваленый разум с его универсальностью, непогрешимостью и самонадеянными заявлениями, как не *ens rationis*, набитое чучело, наделяемое божественными атрибутами?»⁵ Только история дает конкретную истину, а поэты, в частности, описывают свой мир на языке страстей и вдохновенного воображения.

¹ Из письма к Лафатеру ок. 20 сентября 1780 (Goethes Briefe. Hamburg, 1962. Bd. 1. S. 325).

² *Hamann J.G. Samtliche Werke*. Vienna, 1949–1957, Bd. 2. S. 208 (в дальнейшем ссылки на это издание – Werke).

³ *Ibid.*, Bd. 3. S. 285.

⁴ *Hamann J.G. Briefwechsel*. Wisbaden-Frankfurt, 1955–1979. Bd. 6. S. 331.

⁵ Werke, Bd. 3. S. 225.

«Все богатство человеческого знания и счастья заключается в образах»¹; вот почему язык первобытного человека, чувственный и образный, так поэтичен и иррационален. «Поэзия – родной язык человечества, разведение садов древнее сельского хозяйства, рисование древнее письменности, пение древнее декламации, пословицы древнее рациональных выводов, а натуральный обмен древнее торговли»². Самобытность, гениальность, естественная выразительность, Библия или Шекспир придают миру окраску, форму и живую плоть, к которой аналитическая наука, знающая лишь скелет, не может даже и подступить.

Гаман – первый в ряду тех мыслителей, которые обвиняют рационализм и сциентизм в использовании анализа, искажающего реальность: за ним последовали Гердер, Якоби, Мёзер, испытавший влияние Шефтсбери, Юнг и Бёрк, которые, в свою очередь, нашли отзвук у писателей-романтиков во многих странах. Самым красноречивым представителем этого направления является Шеллинг, идеи которого ярко воспроизвел в начале нынешнего столетия А. Бергсон. Гаман – родоначальник тех мыслителей-антирационалистов, которые считают ошибкой подмену неразрывной целостности действительности, находящейся в текучем и неподдающемся анализу состоянии, статичными, пространственными метафорами математики и естественных наук. Разъять значит убить, – это заявление романтиков стало в XIX в. девизом всего движения, самым страстным и непримиримым предшественником которого был Гаман. Научный анализ ведет к жестокой политической дегуманизации, к смирительной рубашке бездушных французских постановлений, в которой живое тело страстных и поэтических немцев будет морить голодом прусский Соломон – Фридрих Великий, который знает так много, а понимает так мало. Главный враг – Вольтер, которого Гердер назвал «дряхлым ребенком», у него вместо человеческих чувств – разъедающее остроумие³.

Влияние Руссо, особенно ранних его произведений, на это движение в Германии, которое вскоре получит название *Sturm und Drang*, было огромным. Страстный призыв Руссо к непосредственному взгляду и естественному чувству, его осуждение искусственных социальных ролей, которые цивилизация заставляет играть людей вопреки их истинным целям и потребностям их природы, его идеализация примитивных непосредственных человеческих сообществ, его противопоставление естественного самовыражения вредоносной искусственности социальных расслоений и соглашений, которые лишают людей достоинства и свободы и способствуют накоплению привилегий, власти и богатства на одном конце социальной лестницы и униженного подобостраствия – на другом, тем самым

¹ Ibid. Bd. 2. S. 197.

² Ibid.

³ *Herder J. G. Samtliche Werke*. Berlin, 1877–1913. Bd. 5. S. 583.

извращая все человеческие отношения, – нашли отклик у Гамана и его последователей.

Но даже Руссо казался им не вполне последовательным. Несмотря ни на что, Руссо верил в существование вечных истин, которые все люди могут прочитать, поскольку они выгравированы в их сердцах буквами более прочными, чем бронза, тем самым делая уступку авторитету естественного закона – широкой, холодной и пустой абстракции. Для Гамана и его последователей любые правила и предписания смертельны; они, может быть, необходимы в повседневной жизни, но ничто великое никогда не достигалось путем их соблюдения. Английские критики были правы, полагая, что новое возникает путем нарушения правил, что любой творческий акт, любой новый взгляд достигается вопреки правилам, установленным деспотическими законодателями. Правила, писал Гаман, это девы-монахини; их нужно лишить невинности, чтобы они принесли плоды. Природа наделена буйной фантазией, и чисто ребяческой самонадеянностью является стремление заключить ее в узкие рационалистические категории тщедушных и засущенных философов. Природа – дикий танец, а так называемые практические люди подобны лунатикам, которые чувствуют себя в безопасности и процветают, потому что они слепы к действительности; если бы они увидели ее такой, как она есть, они сошли бы с ума.

Язык – непосредственное выражение исторической жизни обществ и народов: «каждый двор, каждая школа, каждая профессия, корпорация, секта имеют свой собственный язык»¹; мы постигаем этот язык чувством «друга, близкого человека, любовника»², а не с помощью правил, этих якобы универсальных ключей, которые на самом деле не открывают ничего. Французские философы и их английские последователи говорят нам, что люди стремятся лишь к тому, чтобы получить удовольствие и избежать страдания, но это нелепость. Люди хотят жить, творить, любить, не навидеть, есть и пить, чему-то поклоняться, приносить жертвы, понимать, и они стремятся к этому, потому что без этого не могут. Жизнь – это деятельность. Это знает лишь тот, кто заглядывает внутрь себя и «осуществляет “сочество в ад” [Hollenfahrt] самопознания»³, как учили нас великие основатели пietизма – Шпенер, Франке, Бенгель. Пока человек не освободится из смертельных объятий безликой научной мысли, которая обедняет все, что касается жизни и индивидуальности, он не сможет понять ни себя, ни других, ни того, как и почему мы стали тем, что мы есть.

Если Гаман выражал свои мысли в виде нерегулярных, разрозненных вспышек озарения, то его ученик Гердер для объяснения природы человека и его исторического опыта попытался создать последовательную систему. Серьезно интересуясь естественными науками и стремительным

¹ Hamann J.G. Werke. Bd. 2. S. 172.

² Ibid. S. 171.

³ Ibid. S. 164.

ростом их открытий, особенно в биологии и психологии, и делая гораздо больше уступок французам, чем соглашался сделать фанатичный Гаман, Гердер – в той части своего учения, которая стала плотью и кровью вызванного им к жизни умственного движения, – нацелился против социологических гипотез французского Просвещения. Он был убежден, что понять что-то значит понять это что-то в его индивидуальности и развитии и что для этого необходима способность, которую он называл «проникновением» [Einfühlung] в мир и индивидуальный характер художественной традиции, литературы, социальной организации, народа, культуры, исторического периода. Чтобы понять поступки отдельных лиц, мы должны понять «органическую» структуру общества, на языке которого только и можно понять мышление, поступки и привычки его членов. Как и Вико, он был убежден, что для понимания религии, произведения искусства или национального характера нужно «вникнуть» в неповторимые условия жизни людей: лишь те, кого носили штормовые волны Северного моря (когда они плыли на запад), могут понять песни старых скальдов, те же, кто никогда не видел угрюмых северных мореходов, покоряющих стихию, понять их не смогут; Библию способны понять только те, кто пытался постичь опыт первобытных пастухов на Иудейских холмах. Оценивать достоинства культурных единиц, наследие древних традиций, применяя совокупность догматических правил, претендующих на универсальность, которые провозглашают парижские арбитры вкуса, – значит быть слепым и заниматься суетой. Каждая культура имеет свой Schwerpunkt («центр притяжения»), и пока мы не найдем его, мы не сможем понять ее характер и ценность. Отсюда – страстная забота Гердера о сохранении примитивных культур, которые должны сделать свой уникальный вклад, его любовь чуть ли не ко всякому проявлению человеческого духа, творческого воображения, – только потому, что они есть. Искусство, нравственность, обычаи, религия, национальная жизнь вырастают из незапамятной традиции, создаются всеми сообществами, живущими единой общей жизнью. Границы и разделения, проводимые внутри такого единого выражения коллективной работы воображения, отражающего общий опыт, или между ее составляющим, суть не что иное как искусственные и уродливые классификации, созданные унылыми догматически мыслящими педантами более поздней эпохи.

Кто они – создатели песен, эпоса, мифов, храмов, людских нравов, одежды, которую носят люди, и языка, на котором они говорят? Сам народ, душа которого целиком проявляется во всем, что он делает, и во всем его бытии. Нет ничего более варварского, чем игнорировать или растаптывать культурное наследие. Отсюда – гердеровское осуждение римлян за разрушение туземных цивилизаций, церкви (несмотря на то, что он сам был лютеранским священнослужителем) за насилиственное крещение балтов и принуждение их жить по-христиански, что было чуждо их естественным традициям, или британских миссионеров, делающих то же самое

по отношению к индусам и другим народам Азии, прекрасные культуры которых безжалостно уничтожались в результате навязывания им чужих социальных систем, религий, форм образования, которые им не принадлежали и могли лишь исказить их естественную выработку. Гердер не был националистом: он считал, что различные культуры могут и должны плодотворно развиваться, живя бок о бок друг с другом, подобно множеству миролюбивых цветов в великом саду человечества; тем не менее семена национализма безусловно присутствуют в его ярых нападках на бесплодный космополитизм и универсализм (в которых он обвинял французские философские учения), – и они быстро взошли у его агрессивных учеников 19-го столетия.

Гердер – величайший вдохновитель культурного национализма среди угнетенных народов Австро-Венгерской, Турецкой и Российской империй, а в конечном счете – как бы он его ни ненавидел – и прямого политического национализма в Австрии и Германии, откуда он, подобно инфекционному заболеванию, проник и в другие страны. Он отрицал абсолютные критерии прогресса, модные тогда в Париже: ни одна культура не является лишь средством для другой; каждое человеческое достижение, каждое человеческое общество следует оценивать по их собственным внутренним стандартам. Несмотря на то что в более поздний период своей жизни он пытался построить теорию истории, согласно которой весь род людской каким-то непонятным образом движется в направлении к единому *Humanität*, охватывающему всех людей, все искусства и все науки, именно его ранняя релятивистская страсть кциальному существу и аромату каждой культуры оказала наиболее глубокое влияние на воображение Европы. Для Вольтера, Дидро, Гельвеция, Кондорсе существует всемирная цивилизация, в рамках которой наиболее процветающей оказывается то одна, то другая нация. Для Гердера существует множество разнородных культур. Принадлежность к данному сообществу, связь с его членами неощутимыми и нерасторжимыми узами общего языка, исторической памяти, привычек, традиций и чувств есть основная человеческая потребность, не менее естественная, чем потребность в еде, питье, безопасности и деторождении. Одна нация способна понимать и симпатизировать учреждениям другой нации потому, что она знает, сколь много значат ее собственные учреждения для нее самой. Космополитизм есть утрата всего того, что в наибольшей степени делает каждого и человечным и са- мим собой. Отсюда – нападки на то, что оценивается им как ложная механистическая модель человечества, используемая склонными к наукообразию французскими философами (Гердер делает исключение только для Дидро, произведения которого, своеенравные и образные, полные внезапных озарений, он воспринимал с подлинной симпатией), которые понимают лишь машинообразные, причинные факторы или своееволие отдельных королей, законодателей и полководцев, иногда мудрых, добродетельных и бескорыстных, а временами – самовлюбленных, развращенных, глупых и

порочных. Но силы, которые формируют людей, гораздо более сложны и отличаются друг от друга в разные эпохи и у разных культур и не охватываются этими простенькими сухими формулами. «Я всегда вздрагиваю, когда слышу, что целый народ или эпоха характеризуются в нескольких коротких словах; ведь как известно, великое множество различий охватывается словами «нация», «средневековье» или «древность и современность»¹. Немцы могут быть истинными творцами только среди немцев; евреи – если только они вернутся на древнюю почву Палестины. Те, кого насильственно отрывают от корней, увядают в чуждой им обстановке, если вообще выживают: европейцы теряют свою доблесть в Америке, а исландцы деградируют в Дании. Копирование чужого (в отличие от неосознанного, незаметного и самопроизвольного влияния одного общества на другое) ведет к искусственности, бесплодной подражательности, что ухудшает качество искусства и жизни. Немцы должны быть немцами, а не третьесортными французами; жизнь состоит в постоянной погруженности в свой родной язык, традиции, эмоциональную атмосферу; единообразие есть смерть. Древо познания (преимущественно научного) убивает древо жизни.

Аналогичным образом рассуждал и современник Гердера, Юстус Мёзер, первый исторический социолог, описавший старину своего родного города Оsnабрюк на западе Германии, считавший, что каждый век имеет свой собственный стиль, каждая война – свое особое настроение, государственные дела – свою особую окраску, а одежда и манера поведения связаны с религией и науками; что *Zeitstil* и *Volksstil* – это все; что существует «местная причина» того или иного учреждения, которая не может быть всеобщей. Мёзер утверждал, что общества и лица могут быть поняты только посредством «целостного впечатления», а не путем изоляции отдельных элементов на манер химиков-аналитиков; этого-то, – вещает он нам, – и не понимал Вольтер, когда потешался над тем фактом, что закон, действующий в одной немецкой деревне, противоречит закону, принятому в другой деревне, соседней: именно благодаря такому богатому разнообразию, основанному на старинной нерушимой традиции, удалось избежатьтирании единообразных систем, таких как система Людовика XIV или Фридриха Великого; по этой причине и удалось сохранить свободу.

Хотя прямого влияния не было, те же самые интонации слышны в произведениях Э. Бёрка и гораздо более поздних писателей – романтиков, виталистов, интуитивистов и иррационалистов – как консерваторов, так и социалистов, защищающих ценность органических форм социальной жизни. Знаменитая яростная атака Бёрка на принципы французских революционеров была основана на том же самом призывае к «мириаду прядей», которые связывают людей в исторически освященное целое, противопоставляемое утилитарной модели общества как торговой компании, скреплен-

¹ *Herder J. G. Samtliche Werke. Bd. 18. S. 56.*

ной лишь договорными обязательствами, миру «экономистов, софистов и конторщиков», который слеп и глух к неподдающимся анализу отношениям, создающим семью, племя, нацию, любое объединение людей, связанных чем-то большим, чем поиски взаимной выгоды, или власть, или еще что-то, что не есть взаимная любовь, терпимость, общая история, чувство или перспектива. Этот акцент, который во второй половине XVIII в. делался на нерациональных факторах, был ли он связан или не связан с религиозными убеждениями, и который подчеркивает ценность индивидуального, особенного (das Eigentümliche), неощутимого, и обращение к древним историческим корням, незапамятной традиции, к мудрости простых и здоровых крестьян, не развращенных софизмами утонченных резонеров, имел сугубо консервативные и, разумеется, реакционные последствия. Все эти учения, выступает ли в их защиту восторженный народник Гердер с его неприязнью к политическому насилию, империям, политической власти и любым формам навязанной организации, или умеренный ганноверский консерватор Мёзер, или Лафатер, совершенно равнодушный к политике, или же Бёрк, воспитанный в совсем другой традиции, почтительный к церкви, государству, власти аристократии и элит, если она освящена историей, – все они явно нацелены против попыток рационального преобразования общества во имя нравственных и интеллектуальных идеалов.

В то же самое время отвращение к научному познанию вдохновило Уильяма Блейка, молодого Шиллера и писателей-народников из Восточной Европы на радикальный протест, получивший отражение в их произведениях. Больше всего этот протест проявился в бурном литературном движении в Германии в первой трети XVII в.: пьесы таких ведущих представителей *Sturm und Drang*'а, как Ленц, Клингер, Герстенберг и Лейзевиц, являются вспышками протesta против любой формы организации общественной и политической жизни. Что бы ни вызвало их к жизни, – будь то удушливое филистерство немецких обывателей или же жестокий произвол, царивший при крохотных и душных дворах глупых и своевольных немецких князьков, – но они с такой же яростью нападали на вполне аккуратную упорядоченность жизни по принципам разума и научного знания, за которую ратовали прогрессивные мыслители Франции, Англии и Италии. Ленц смотрел на природу как на дикий водоворот, в который человек, наделенный душой и характером, должен броситься, чтобы ощутить полноту жизни; для него, Шубарта и Ленца искусство, и особенно литература, – это страстная форма самоутверждения, для которого приятие любых общепринятых форм есть не что иное как «отсроченная смерть»¹. Нет ничего более характерного для всего движения *Sturm und Drang*, чем возглас Гердера: «Я здесь не для того, чтобы мыслить, а чтобы быть, чувствовать,

¹ Lenz J.M.R. Werke und Briefe in Drei Banden. Munich-Vienna, 1987. Bd. 2. S. 638 («Über Gotz von Berlichingen»).

жить!»¹ Или: «Сердце! Страсть! Кровь! Человечность! Жизнь!»² Французская рассудочность бледна и призрачна. Именно она побудила Гёте в 1770-х годах отреагировать на «Систему природы» Гольбаха как на отталкивающий, «киммерийский и мертвенный»³ трактат, не имеющий никакого отношения к изумительно богатому жизнью готическому собору в Страсбурге, в котором он, под влиянием Гердера, усматривал одно из благороднейших выражений немецкого средневекового духа, совершенно не понятного теоретикам критической эпохи. Хайнз в своем романе «Ардингелло и блаженные острова» приводит своих героев, после череды кровавых и диких приключений, чрезмерных даже для готики, на острова, где царит полная свобода личных отношений, все правила и нормы окончательно пущены на ветер, где человек, живущий в анархокоммунистическом обществе, может, наконец-то, выпрямиться в полный рост, ощущив себя возвышенным творческим художником. Главная идея этого произведения – крайний радикальный индивидуализм, представляющий ранний вариант, в чем-то родственный современным ему эротическим фантазиям маркиза де Сада, ситуации бегства от навязанных правил поведения, независимо от того, навязаны ли они научным разумом или политической и церковной властью, будь то королевской или республиканской, деспотической или демократической.

Странным парадоксом выглядит сугубо рациональный, точный, чуждый романтизму И. Кант с его неизбывной ненавистью ко всякой мечтательности [Schwermerei], который отчасти благодаря преувеличению и искажению, по крайней мере, одной из частей своего учения, является одним из отцов этого необузданного индивидуализма. В нравственном учении Канта подчеркивается тот факт, что детерминизм несовместим с нравственностью, поскольку лишь тот, кто является подлинным автором своих поступков, которые он волен совершать или не совершать, может быть хвалим или осуждаем за то, что он делает. Так как ответственность предполагает свободу выбора, то человек, лишенный возможности выбирать, в нравственном отношении не более вменяем, чем животное или камень. Тем самым Кант положил начало культу автономной морали, согласно которой только тот, кто действует, а не тот, кто испытывает воздействие, только тот, чьи поступки обусловлены моральной волей и подчинены свободно принятым принципам, побуждающим иногда идти против собственной склонности, а не неизбежным причинным давлением факторов, находящихся вне его контроля – физических, физиологических, психологических (таких как эмоция, желание, привычка), – только такой человек может по справедливости считаться свободным, да и вообще нравственным существом. Кант отдавал должное Руссо, который – особенно в

¹ Herder J. G. Samtliche Werke. Berlin, 1877–1913. Bd. 29. S. 366.

² Ibid. Bd. 5. S. 538.

³ Goethe J. W. Werke. Weimar, 1887–1919. Bd. 28. S. 68 («Dichtung und Wahrheit», II).

«Исповедании веры савойского викария» из четвертой книги своего «Эмиля» – рассматривал человека как активное существо, в отличие от пассивной материальной природы, обладающее волей, которая делает его свободным и способным устоять перед чувственными соблазнами. «Я – раб по причине своих недостатков, и свободный, благодаря своему раскаянию»; именно активная воля, знакомая непосредственно как совесть, которая для Руссо «сильнее чем разум [т.е. голос благоразумия], борющийся с нею», делает человека способным выбирать добро; человек поступает, если это необходимо, «вопреки закону тела» и тем самым становится достойным счастья¹. Но хотя это учение о воле как способности, не обусловленной причинным потоком, направленное против сенсуалистического позитивизма Гельвеция и Кондильяка, и имеет сходство с учением Канта о свободной моральной воле, оно не забывает и об объективной структуре естественного закона, который управляет как людьми, так и предметами и предписывает всем людям одни и те же неизменные универсальные цели.

Этот акцент на воле за счет созерцательной мысли и восприятия, которые функционируют внутри предопределенных желобков категорий разума, из которых человек не может вырваться, пронизывает любое немецкое представление о моральной свободе и влечет за собой сопротивление природе, а не гармоничный союз с ней, преодоление естественной склонности и возврат к прометеевскому сопротивлению насилию, исходит ли оно от вещей или от людей. Это, в свою очередь, вело к отрицанию представления о том, что понимать – значит принять точку зрения, согласно которой познание показывает рациональную необходимость и, следовательно, важность того, что человеку, не мыслящему рационально, может показаться лишь препятствием на его пути. Эта концепция, и без того противостоящая примирению с действительностью, в своей поздней, романтической форме поощряла непрестанную борьбу, иногда заканчивающуюся трагическим поражением, против сил слепой природы, которой нет никакого дела до человеческих идей, и против усиливающегося нажима со стороны авторитета и традиции – этого страшного злого духа некритически воспринимаемого прошлого, превратившегося в бетон для репрессивных учреждений настоящего. Так, когда Блейк клеймит Ньютона и Локка как злейших врагов, то делает это потому, что обвиняет их в попытке заключить свободный человеческий дух в сжимающиеся интеллектуальные тиски; когда он говорит, что «если птицу в клетку прячут, небеса над нею плачут»², то клетка здесь – не что иное как ньютоновская физика, которая лишает жизни свободный, непосредственный, ничем не скованный человеческий дух. «Искусство – древо Жизни... Наука – древо Смерти»³.

¹ Rousseau J.-J. Oeuvres completes. Paris, 1959. P. 584–586 («Эмиль», кн. 4).

² Blake W. Writings. Oxford, 1978. Vol. 2. P. 1312 («Изречения невинности»; рус. перевод В.Л. Топорова).

³ Ibid. P. 665, 666 («Лаокоон», афоризмы 17, 19).

Французские резонеры, господство осторожной, прагматичной респектабельности, политика Питта – все это для него части одного и того же кошмара. Нечто подобное было и в «Разбойниках» Шиллера (написанных в 1781 г.), где страстный протест трагического героя Карла Моора, заканчивающийся неудачей, преступлением и смертью, не может быть предотвращен простым познанием, лучшим пониманием природы человека или социальных условий и чем бы то ни было еще; знания – недостаточно. Учение Просвещения о том, что мы можем установить, чего действитель но хотят люди, обеспечить технические средства и разработать правила поведения для самого полного и постоянного удовлетворения этих желаний, и что именно это ведет к мудрости, достоинству, счастью, – противно гордому и беспокойному духу Карла Моора, который отвергает идеи своей среды и не может удовлетвориться реформистским постепенством и верой в возможность разумного устройства общества, защищаемой, так сказать, просветителями предыдущего поколения. «Закон заставляет позлить улиткой и того, кто мог бы взлететь орлом»¹. Отныне считается, что человеческая природа, в принципе, не может быть приведена в гармонию с миром природы: у Шиллера имел место некий фатальный руссоистский разрыв между духом и природой, человеческому роду была нанесена рана, за которую искусство хочет отомстить, зная при этом, что полностью исцелить его не сможет.

Якоби, мистический метафизик, на которого глубокое влияние оказал Гаман, не может примирить требования души и ума: «Свет сияет в моем сердце, но как только я пытаюсь охватить его умом, он гаснет»². Спиноза был для него самым великим, после Платона, учителем рационального видения вселенной; но для Якоби это смерть при жизни: такое видение не отвечает на жгучие вопросы души, чья бесприютность в холодном мире интеллекта найдет исцеление лишь в добровольном приятии веры в потустороннего Бога.

Шеллинг был, наверное, самым красноречивым из всех философов, представлявших вселенную как саморазвитие первичной нерациональной силы, которая может быть постигнута лишь интуитивными способностями людей, наделенных гениальным воображением, – поэтов, философов, богословов или государственных мужей. Природа, живой организм, отвечает на вопросы, поставленные гением, тогда как гений отвечает на вопросы, поставленные природой, поскольку между ними имеется тайная связь; только воображение, неважно чье – художника, провидца, мыслителя, – способно узреть контуры грядущего, о котором простой вычислительный ум и аналитическая способность естествоиспытателя, политического деятеля и вообще любого приземленного эмпирика не имеет ни малейшего представления. Эта вера в особую интуитивную духовную способность,

¹ Schiller F. Werke. Weimar, 1943. Bd. 2. S. 21 («Разбойники», действ. 1, сцена 2).

² Jacoby F.H. Werke. Leipzig, 1812. Bd. 1. S. 367.

которую называют по-разному – разумом, пониманием, первичным воображением, – но всегда отличают от критического аналитического ума, к которому благоволит Просвещение, и противопоставление ее аналитической способности или методу, который занимается сбором, классификацией, экспериментом, разложением на части, вторичным сбором, определением, выводами и вычислениями вероятности – становится впоследствии общим местом для Фихте, Гегеля, Вордсворт, Кольриджа, Гёте, Карлеля, Шопенгауэра и других мыслителей-антирационалистов XIX в. и достигает расцвета у Бергсона и в более поздних антипозитивистских школах.

Здесь, помимо всего прочего, источник того течения в общем потоке романтизма, которое рассматривает любую человеческую деятельность как способ индивидуального самовыражения, а искусство и любой вид творчества как средство формирования неповторимого лица индивида или коллектива, осознанное или бессознательное; материю же считает средством или же средой, в которой действуют люди, стремясь реализовать те ценности, что даются не сами по себе, а вырабатываются в процессе самого творчества. Отсюда – отрицание, и в теории и на практике, основного учения Просвещения о том, что правила, по которым люди должны жить, действовать и творить, предустановлены и предписаны самой природой. К примеру, Джошуа Рейнольдс считал, что «большой стиль» является реализацией видения художником вечных форм и прообразов, лежащих за пределами обыденного опыта, но которые художник, наделенный гениальностью, способен узреть и которые он стремится воспроизвести любыми имеющимися у него средствами: на холсте, в мраморе или бронзе. Для тех, кто придерживается немецкой традиции ниспровержения французского классицизма, подобный мимесис, или копирование, не является настоящим творчеством. Творчество – это созидание и целей и средств, создание ценностей и их воплощение; видение, которое я стремлюсь передать с помощью цвета или звука, создано мною и имеет особое для меня значение, в отличие от всего, что когда-либо было или будет, а главное, от всего того, что является общим и для меня и для других людей, стремящихся осуществить общепризнанный, всеобщий – поскольку он рационален – идеал. Представление о том, что произведение искусства (или любое другое творение человека) создается в соответствии с правилами, продиктованными природой и поэтому обязательными для всех, кто им занимается, как учили Буало и аббат Баттё, – отрицается *in toto*. Правила могут кое в чем помочь, но малейшая искра гения уничтожает их и создает собственный обычай, которому бесталанный ремесленник может подражать, тем самым не творя ничего своего. Я создаю то, что я делаю, – будь я художник, философ или государственный деятель, – не потому, что цель, которую я хочу достигнуть, объективно прекрасна, истинна, благотворна или же одобряется общественным мнением и требуется большинством или традицией, а потому, что это моя собственная цель.

Чем может быть это творческое Я, – на сей счет мнения расходятся. Одни считают, что это трансцендентная сущность и отождествляют ее с космическим духом, божественным началом, к которому все смертные стремятся как искры к большомуциальному огню; другие, как, например, Байрон, Гюго и прочие романтики-бунтари из числа писателей и художников, отождествляют его со своим собственным индивидуальным я, обладающим кровью и плотью. Третий отождествляет творческое Я со сверхличным «организмом», элементами или частями которого они себя считают, – с нацией, церковью, культурой, классом или самой историей, – свое же земное я признают эманацией этой всемогущей силы. Воинствующий национализм, отождествление себя с интересами класса, нации или с прогрессивными силами – с потоком устремленного в будущее движения истории, с чем-то, что сразу объясняет и оправдывает действия, которые, будь они совершены из расчета эгоистической выгоды или по причине иного мирского мотива, можно было бы ненавидеть или презирать, – в этом семействе политических и этических концепций находит свое многообразное проявление учение о самореализации, основанное на открытом отрицании основных положений Просвещения, согласно которым то, что является истинным, справедливым, добрым и прекрасным, может быть показано как имеющее силу для всех людей, если правильно использовать объективные методы исследования и интерпретации, всем доступные, и удостовериться в правильности которых может каждый. В своем полном романтическом обличении это отношение – открытое объявление войны против самой сути рационального и экспериментального метода, разработанного Декартом и Галилеем, который несмотря на все сомнения и оговорки даже таких уклонистов, как Монтескье, Юм, Руссо и Кант, полностью и окончательно признан. С точки зрения подлинных и страстных противников классицизма ценности не находят, а делают, не открывают, а создают; они должны быть реализованы, потому что они мои или наши, какой бы природой ни наделяло истинное я то или иное метафизическое учение.

Самые экстравагантные немецкие романтики, Новалис и Тик, смотрели на Вселенную не как на структуру, которую можно познать или описать любыми методами, наиболее подходящими для этого, но как на бесконечную деятельность духа и природы, которая является тем же самым духом в дремлющем состоянии; в этом постоянном движении ввысь гений – самый сознательный участник, воплощающий, таким образом, передовую деятельность, которая придает высший смысл жизни духа. В то время как одни, подобно Шеллингу и Кольриджу, воспринимают эту деятельность как постепенный рост самосознания мирового духа, который постоянно самосовершенствуется, другие понимают космический процесс как не имеющий никакой цели, как бесцельное и бессмысленное движение; люди же, поскольку они не могут вынести этой холодной и приводящей в отчаяние истины, стремятся скрыть это от себя и создают утешительные мифы.

тельные иллюзии в виде религий, которые обещают награду в иной жизни; или метафизических систем, обещающих рационально обосновать то, что есть в мире, и то, что делают, могут и должны делать люди; или же научных систем, цель которых – придать мнимый смысл процессу, на самом деле не имеющему никакого смысла и являющемуся бесформенным потоком, который есть то, что он есть: голый факт, не означающий ничего. Это учение, разработанное Шопенгауэром, лежит в основе многих концепций современного экзистенциализма и в основе разработки темы абсурда в искусстве и науке, также как и крайностей эгоистического анархизма, доведенного до предела Штирнером, Ницше (в некоторых его настроениях), Кьеркегором (самым блестящим и глубоким учеником Гамана) и современными иррационалистами.

Отрицание основных принципов Просвещения – универсальности, объективности, рациональности, способности постепенно разрешить все подлинные проблемы жизни и мышления и (что не менее важно) доступности рациональных методов любому мыслящему человеку, обладающему соответствующими способностями наблюдения и логического мышления, – принимало различные формы: консервативные или либеральные, реакционные или революционные, в зависимости от того, какой систематический строй подвергался нападению. Те, например, кто подобно Адаму Мюллеру или Фридриху Шлегелю и, в некоторых отношениях Кольридже или Коббет, считали, что принципы Французской революции и порядка, установленного Наполеоном, оказались самым фатальным препятствием на пути свободного человеческого самовыражения, облеклись в консервативные или реакционные формы иррационализма и время от времени оглядывались назад с ностальгией по золотому прошлому, такому как донаучные века веры, и склонны были (не всегда и не во всем последовательно) поддерживать клерикальное и аристократическое сопротивление модернизации и механизации жизни в результате индустриализации и новым иерархиям власти и авторитета. Те же, кто считал традиционные силы авторитета или иерархической организации самыми деспотическими из социальных сил – Байрон, например, или Жорж Санд, или, насколько их можно назвать романтиками, Шелли или Бюхнер, – образовали «левое крыло» романтического протеста. Другие презирали общественную жизнь в принципе и занимались развитием своего внутреннего духа. Во всех случаях организация жизни на основе рациональных или научных методов, любая форма регламентации или мобилизации людей для утилитарных целей или организованного счастья расценивались как враждебное филистерство.

Что было общего для всего Просвещения, так это отрицание главного христианского догмата о первородном грехе и вместо него убеждение в том, что человек рождается либо невинным и добрым, либо нравственно нейтральным и формирующимся под влиянием образования или окружающей среды, либо – в худшем случае – глубоко порочным, но способ-

ным к радикальному и бесконечному совершенствованию под влиянием образования в благоприятных условиях или же в результате революционного преобразования общества, на чем настаивал, например, Руссо. Именно это отрицание первородного греха в романе Руссо «Эмиль» наиболее строго осудила церковь, несмотря на имеющиеся в нем нападки на материализм, утилитаризм и атеизм. И именно возрождение этого учения Павла и Августина стало единственным остройшим оружием в той радикальной атаке на все Просвещение, которую на рубеже столетий предприняли французские писатели-контрреволюционеры: Ж. де Местр, Бональд и Шатобриан.

Одна из самых мрачных реакционных форм борьбы с Просвещением, и в то же время одна из самых интересных и влиятельных, содержится в учении Ж. де Местра и его сторонников и последователей, которое является самым острием европейской контрреволюции в начале XIX в. Де Местр считал Просвещение одной из наиболее глупых, а вместе с тем и самых губительных форм общественного сознания. Представление о том, что человек по природе расположен к благосклонности, сотрудничеству и миру или, во всяком случае, может быть сформирован в этом направлении соответствующим образованием или законодательством, казалось ему поверхностным и ложным. Благосклонная Госпожа Природа у Юма, Гольбаха и Гельвеция есть нелепый вымысел. История и зоология – самые надежные путеводители по природе: они показывают, что она является полем, на котором происходит непрерывная резня. Люди по природе агрессивны и деструктивны; они бунтуют из-за пустяков: переход на григорианский календарь в середине XVIII столетия или повеление Петра I сбрить бороды боярам вызывают сильное сопротивление, а то и опасные бунты. Но когда людей посыпают на войну уничтожать такие же безвинные существа, как они сами, с целью, которую никакая армия не может понять, они послушно идут на смерть и едва ли когда поднимают мятеж. Когда срабатывает инстинкт разрушения, люди испытывают чувство восторга и полноты жизни. Люди собираются вместе не для взаимного сотрудничества и мирного счастья, как учат просветители; история ясно показывает, что они никогда не объединяются так тесно, как в то время, когда есть общий алтарь, на котором они приносят себя в жертву. Причина этого в том, что желание жертвовать собой или приносить в жертву других, по крайней мере, столь же велико, как любой миролюбивый или конструктивный импульс.

Де Местр воспринимал людей как злых от природы, как животных, склонных к саморазрушению и конфликтам, которые не знают, чего они хотят, хотят того, чего не хотят, и не хотят того, чего хотят, и лишь когда находятся под строгим контролем и подчинены строгой дисциплине со стороны какой-либо авторитарной элиты – церкви, государства или какого-то иного органа, приказы которого не подлежат обсуждению, – только тогда у них есть надежда выжить и спастись. Рассуждение, анализ, критика

расшатывают основы и разрушают ткань общественного здания. Когда говорят, что источник власти должен быть рациональным, это вызывает вопросы и сомнения; если же возникают вопросы, то обсуждение их может завести очень далеко; власть подрывается ловкими софистами, что увеличивает силы хаоса, как это было во Франции при правлении слабого и либерального Людовика XVI. Если государство хочет выжить и одолеть глупцов и негодяев, которые вечно будут стремиться разрушить его, то источник власти должен быть абсолютным, столь по-настоящему ужасающим, что малейшая попытка усомниться в нем должна влечь за собой немедленные и страшные санкции, – только тогда люди научатся подчиняться власти. Без ясной иерархии власти – силы, внушающей страх, – неизлечимые разрушительные инстинкты людей будут плодить хаос и взаимное истребление. Высшая власть – особенно церковь – не должна объяснять или оправдывать себя в рациональных понятиях; ибо то, что один человек может доказать, другой может опровергнуть. Разум – это тончайшая стена против бушующего океана яростных эмоций: на столь опасном фундаменте нельзя никогда построить никакой постоянной структуры. Иррациональность, вовсе не будучи препятствием, исторически вела к миру, безопасности и могуществу и совершило необходима для общества; рациональные же учреждения – республики, выборные монархии, демократии, ассоциации, основанные на просветительских принципах свободной любви, – вот что разрушается быстрее всего; авторитарные церкви, наследственные монархии и аристократии, традиционные формы жизни, как и глубоко иррациональный институт семьи, основанной на по-жизненном браке, – вот они сохраняются.

Философские учения, предлагающие рационализировать общение путем изобретения всеобщего языка, свободного от иррациональных пережитков, идиосинкратических искажений и оборотов, капризных особенностей существующих языков, если бы они преуспели, были бы губительны, ибо индивидуальное историческое развитие языка принадлежит тому народу, который его использует, оберегает и хранит в нем огромное богатство полусознательного, незапамятного коллективного опыта. То, что люди называют суеверием и предрассудком, есть не что иное, как оболочка традиции, живучесть которой есть лучшее доказательство против разрушительных воздействий и превратностей. Потерять его, значит потерять щит, который защищает национальное существование людей, их дух, привычки, воспоминания, веру, что и сделало их тем, что они есть. Концепция человеческой природы, которую провозгласили радикальные критики и на которой поконится весь их карточный домик, является детской фантазией. Руссо вопрошает, почему человек, который рождается свободным, тем не менее повсюду находится в цепях. «Безумное утверждение, что человек рождается свободным, – отвечает де Местр, – противоположно истине»¹.

¹ Oeuvres completes de J. de Maistre. Lyon–Paris, 1884–1887. Vol. 2. P. 338.

«С таким же правом, – прибавляет знаменитый критик Эмиль Фагэ в своем очерке о де Местре, – можно было бы сказать, что овца рождается плотоядной, но повсюду питается травой»¹. Люди не созданы ни для свободы, ни для мира. Та свобода и мир, какие у них есть, могли быть обретены только под мудрым авторитарным руководством, которое подавляет разрушительный критический ум и его социально разлагающие воздействия. Ученые, интеллектуалы, адвокаты, журналисты, демократы, янсенисты, протестанты, иудеи, атеисты – вот они, не смыкающие глаз враги, которые беспрестанно гложут самые важные части общества. Лучшими правителями, каких когда-либо видел мир, были правители Рима: они были слишком мудры, чтобы самим быть учеными; для этой цели они нанимали умных, непостоянных, политически бездарных греков. Не светлый ум, а темные инстинкты управляют человеком и обществом; только элита, понимающая это и удерживающая людей от чрезмерно большого светского образования, которое неизбежно делает их сверхкритичными и недовольными, способна дать им столько счастья, справедливости и свободы, сколько люди, живя в этой долине слез, только и могут ожидать. Но в основе всего должна скрываться возможность силы, принудительная власть.

Используя поразительный образ, де Местр говорит, что весь общественный порядок в конце концов опирается на одного человека – палача. Никто не хочет иметь никакого дела с этой отвратительной фигурой, и все-таки на нем, пока люди слабы, греховны, не способны управлять своими страстями, постоянно поддаются злым искушениям или глупым мечтаниям, держится весь порядок, весь мир, все общество. Представление о том, что разума достаточно для обучения или управления страстями, – смешно. Когда есть вакуум, власть устремляется в него; даже кровожадное чудовище Робеспьер, бич, посланный Господом, чтобы наказать страну, которая отошла от истинной веры, достоин большего восхищения, – потому что он сохранил единство Франции, отразил ее врагов и создал армию, которая, будучи опьянена кровью и страстью, спасла Францию, – чем неумелый и неуклюжий либерал. Людовик XIV игнорировал умных болтунов своего времени, подавлял ереси и умер в собственной постели, окруженный славой. Людовик XVI заигрывал с подрывными идеологами, отравленными ядовитым источником Вольтера, и умер на эшафоте. Репрессии, цензура, абсолютная власть, приговоры, не подлежащие апелляции, – вот единственные методы править созданиями, которых де Местр описывает как полу-людей-полузверей, чудовищных кентавров, одновременно и ищущих Бога, и борющихся с Ним, страстно желающих и любить и творить, но из-за постоянной опасности пасть жертвой своих собственных слепых и разрушительных инстинктов сдерживающих свои желания с помощью силы, власти традиции и, главным образом, веры, воплощенной в исторически освященных учреждениях,

¹ Faguet E. Politiques et moralistes du dix-neuvième siècle. Paris, 1899. P. 41.

которых разум не осмеливается коснуться. Нация и раса существуют реально; а искусственные создания изобретателей конституций непременно разрушаются. «Народы, – писал де Местр, – рождаются и умирают подобно индивидам»; у них одна душа, проявляющаяся в языке¹. И поскольку они индивиды, они должны стараться оставаться «одной нацией». Точно так же и Бональд, его самый близкий интеллектуальный союзник, сожалеет, что французская нация отказалась от идеала расовой чистоты, тем самым ослабив себя. Вопрос о том, происходят ли французы от галлов или франков, являются ли их учреждения римскими или немецкими по происхождению, подразумевающий, что именно это может диктовать образ жизни в настоящем, хотя он и уходит корнями в политические споры XVI, XVII и начала XVIII-го веков, обретает теперь окраску мистического организма, который выходит за пределы и противостоит всем формам дискурсивного рассуждения. Только естественный рост реален для де Местра. Только время, только история могут создать власть, которой люди могут поклоняться и повиноваться: неприкрытая военная диктатура, созданная отдельным человеком, без духовной власти оказывается силой зверской; он называет ее «батонократией»¹⁵ и предсказывает конец Наполеона.

Подобным же образом Бональд осуждал индивидуализм, будь то социальное учение или же интеллектуальный метод анализа исторических явлений. Изобретения человека, утверждает он, это сомнительные помощники по сравнению с божественно санкционированными учреждениями, которые пронизывают само бытие человека, – языком, семьею, богослужением. Кем они были изобретены? Когда бы ни родился ребенок, всегда есть отец, мать, семья, Бог; это – основа всего подлинного и долговечного, а не установления людей, заимствованные из мира лавочников с их контрактами, обещаниями, пользой и материальными благами. Либеральный индивидуализм, вдохновляемый наглой самоуверенностью мятежных интеллектуалов, привел к бесконечной конкуренции буржуазного общества, в котором побеждает самый сильный и ловкий, а слабый проигрывает. Только Церковь может создать общество, в котором самого способного сдерживают таким образом, чтобы общество в целом могло прогрессировать, и при этом самый слабый и наименее жадный тоже достигал своих целей.

Эти мрачные учения стали вдохновителями монархической политики во Франции и вместе с понятием романтического героизма, резким противопоставлением творческих и нетворческих, исторических и неисторических индивидов и народов в свое время вдохновили национализм, империализм и, наконец, в наиболее жестокой и патологической форме – фашистские и тоталитарные доктрины XX в.

Неудача Французской революции в осуществлении большей части провозглашенных ею целей означала конец французского Просвещения

¹ Oeuvres completes de J. de Maistre. Op. cit. Vol. 1. P. 325.

как движения и философской системы. Его наследники и противники, которых оно в какой-то степени породило и которые, в свою очередь, оказали влияние на романтические и иррациональные учения и течения – политические и эстетические, мирные и воинствующие, индивидуалистические и коллективистские, анархические и тоталитарные, – и на их столкновения друг с другом, – «принадлежат уже другой странице истории».

Фуко М. Что такое Просвещение?¹

Печатается по: Фуко М. Интеллектуалы и власть: избранные политические статьи, выступления и интервью / пер. с франц. С.Ч. Офертаса; под общей ред. В.П. Визгина, Б.М. Скуратова. – Москва: Практис, 2002. – С. 335–359.

В наши дни, когда какая-нибудь газета задает своим читателям какой-либо вопрос, то делается это для того, чтобы узнать их мнение относительно какого-нибудь предмета, по которому у каждого своя точка зрения уже имеется; узнать что-либо значительное и новое при этом практически нельзя. Однако в XVIII в. читателям предпочитали задавать как раз те вопросы, на которые еще не было ответа. Не знаю, было ли это более полезно, но зато было более занимательно.

Как-то раз, следуя подобной установке, немецкое периодическое издание «*Berlinische Monatschrift*» опубликовало в декабре 1784 г. ответ на вопрос: «*Was ist Aufklärung?*»². И ответ этот был ответом Канта.

Текст, может быть, малозначительный. Однако мне кажется, что одно с ним в историю мысли незаметно входит вопрос, на который философия нового времени не была способна ответить, но от которого ей так никогда и не удалось избавиться. И теперь, вот уж как два столетия, она его повторяет в различных формах. Ведь от Гегеля до Хоркхаймера или Хабермаса, включая Ницше или Макса Вебера, почти не встречается философии, которая прямо или косвенно не сталкивалась бы с этим вопросом: что за событие мы называем Просвещением (*Aufklärung*), по крайней мере, в какой-то части предопределившее то, что мы сегодня думаем и делаем? Представим себе, что газета «*Berlinische Monatschrift*» существовала бы еще в наши дни и что перед своими читателями она поставила бы вопрос: «Что такое современная философия?», и, может статься, мы смогли бы ответить на него: современная философия – это та философия, кото-

¹ Перевод: M. Foucault. What is Enlightenment? (Qu'est-ce que les Lumières?) // Rabinow P. (ed.). The Foucault Reader. New York: Pantheon Books, 1984. P. 32–50.

рая пытается ответить на вопрос, опрометчиво подброшенный ей еще два столетия тому назад: «Что такое Просвещение?»

Так давайте же обратим наше внимание на это сочинение Канта. Он заслуживает того по многим причинам.

1. На тот же самый вопрос, в той же самой газете двумя месяцами ранее отвечал и Моисей Мендельсон. Однако в то время, когда Кант писал свой ответ на вопрос, он не знал об этом тексте. Безусловно, вовсе не к этой поре относится встреча немецкого философского движения с новыми фазами европейской культуры. Ведь почти за 30 лет до этого Мендельсон вместе с Лессингом уже стояли на этом перепутье. Однако тогда речь шла о том, чтобы дать европейской культуре права гражданства в немецкой мысли (что Лессинг попытался сделать в своей работе «Евреи»³ или даже выявить вопросы общие и для европейской мысли, и для немецкой философии – что проделал Мендельсон в своих «Разговорах о бессмертии души»⁴). В этих двух сочинениях, появившихся в «Berlinische Monatschrift», немецкое Aufklärung и европейская Haskala как движения мысли признавали, что принадлежат одной и той же истории, стремясь определить, какое общее движение они образуют. Это, быть может, было неким жестом согласия на принятие общей судьбы, и теперь известно, к какой драме это должно было привести.

2. Однако этого мало. И само по себе, и в рамках христианской традиции это сочинение ставит новую проблему.

Разумеется, не впервые философская мысль пытается размышлять над своим собственным настоящим. Однако можно сказать, что до той поры подобное размышление выражалось в трех главных формах:

– можно представлять настоящее как принадлежащее какой-то определенной мировой эпохе, выделяющейся из других эпох благодаря некоторым характерным чертам и отделенной от них каким-либо драматическим событием. Так, в «Политике» Платона собеседники признают, что они принадлежат к одной из тех эпох мира, когда он вращается обратным ходом со всеми отрицательными последствиями, которые это может иметь;

– можно также вопрошать настоящее, чтобы пытаться распознавать в нем знаки-предвестники какого-то грядущего события. И тут мы имеем начало исторической герменевтики особого рода, примером которой мог бы служить Августин;

– и равным образом можно анализировать настоящее как точку перехода к заре какого-то нового мира. Именно это описывает Вико в последней главе «Начал философии истории»⁵ и «сегодня» «самая совершенная цивилизация развивается среди народов, большей частью подчиненных нескольким великим монархам», «Европа блестает несравненной цивилизованностью», изобилуя «всеми благами, кои составляют благоденствие жизни людей».

Однако же Кант ставит этот вопрос совершенно по-другому: ни о какой мировой эпохе, к которой мы принадлежим, ни о каком-либо собы-

тии, знамения которого мы предугадываем, ни о какой заре конечного свершения и речи нет. Кант определяет Просвещение почти целиком отрицательным образом как некий «выход», как «исход». Бывает, что в других своих сочинениях об истории Кант задает вопросы об истоке или определяет внутреннюю целенаправленность исторического процесса. Однако в сочинении о Просвещении вопрос касается лишь происходящего. Кант не стремится понять настоящее, исходя из какой-то грядущей полноты или какого-то будущего завершения. Он ставит вопрос: какое различие вводит сегодня по отношению ко вчера?

3. Я не стану вникать в подробности сочинения, которое, несмотря на свою краткость, не всегда представляется достаточно ясным. Мне хотелось бы только остановиться на его трех или четырех чертах, представляющих мне важными для понимания того, каким же образом Кантставил философский вопрос о настоящем.

С самого начала Кант указывает, что «выход», определяющий Просвещение, есть некое последовательное движение, вырывающее нас из состояния «несовершеннолетия». И под «несовершеннолетием» он подразумевает определенное состояние нашей воли, которое заставляет нас принимать авторитет кого-то другого, чтобы руководить нами там, где пристало пользоваться разумом. Кант дает три примера: мы находимся в состоянии несовершеннолетия, когда вместо разума мы руководствуемся книгой, когда духовный наставник замещает совесть, а врач за нас принимает решения о нашем образе жизни (заметим, что тут легко узнается перечень трех критик, хотя явно в тексте об этом и не говорится). Как бы то ни было, Просвещение определяется как усовершенствование предсуществующего отношения между волей, авторитетом и употреблением разума.

Нужно отметить, что подобный выход представляется Кантом довольно двусмысленным образом. Ибо он его определяет, как некое движение, которое сейчас развертывается, однако он также представляет его и как задачу, и как обязанность. С первого параграфа он дает понять, что человек сам ответствен за состояние своего несовершеннолетия. А в таком случае необходимо понять, что и выйти из него он может лишь через изменение, которое он сам совершил над собой. Знаменательно, что Кант говорит, что у подобного Просвещения есть свой «девиз» (Wahlspruch), ведь девиз – это и тот отличительный знак, по которому мы даем себя знать, и еще наказ, который мы даем сами себе и который предлагаем другим. Так в чем же состоит этот наказ? *Aude saper* – «имей отвагу, смелость знать». И в таком случае следует считать, что Просвещение есть одновременно и некое поступательное движение, в котором люди участвуют совместно, и отважный поступок, надлежащий совершить лично. Люди выступают здесь и как стихия, и как действующие лица одного и того же процесса. Так что в той мере, в какой они в нем участвуют, они могут выступать в нем в качестве действующих лиц, а сам процесс осуществляется в той мере, в какой люди решают быть его добровольными участниками.

И здесь в сочинении Канта появляется третья трудность. Кроется она в употреблении слова *Menschheit*⁶. Нам известна его значимость для кантовского понимания истории. Однако следует ли понимать, что в последовательное движение Просвещения включается именно вся совокупность человеческого вида? Но в таком случае нужно представить себе, что Просвещение есть какое-то историческое изменение, касающееся политического и общественного существования всех людей на Земле. Или все же надо полагать, что речь идет о неком изменении, затрагивающем человечность человека? Но тогда все дело в том, чтобы узнать, что же представляет собою это изменение. И тут ответ Канта не лишен определенной двусмысленности. Во всяком случае, за кажущейся его простотой скрывается достаточная сложность.

Кант определяет два важнейших условия для выхода человека из своего несовершеннолетия. И оба эти условия являются одновременно духовными и институциональными, этическими и политическими.

Первое из них состоит в требовании различать то, что предполагается послушанием, и то, что относится к употреблению разума. Чтобы кратко охарактеризовать пример состояния несовершеннолетия, Кант приводит расхожее выражение: «Не умничайте, а повинуйтесь». Таков, по Канту, образец, согласно которому обычно осуществляются воинская дисциплина, политическая власть и религиозный авторитет. Однако человечество станет совершеннолетним не тогда, когда оно больше не должно будет повиноваться, а когда ему скажут: «Повинуйтесь, и Вы сможете рассуждать сколько угодно». Также необходимо заметить, что здесь употребляется немецкое слово *räsonieren*, и слово это, употребляемое также и в «Критиках», оказывается соотносится не с каким угодно употреблением разума, а с таким, при котором последний не имеет иной цели, кроме себя самого: *räsonieren* – это резонерствовать ради того, чтобы резонерствовать. И Кант приводит различные примеры, которые также на первый взгляд весьма тривиальны: платить положенные тебе подати, но быть способным сколь угодно размышлять о системе налогообложения – вот что характеризует состояние совершеннолетия; или же, если ты священник, то должен обеспечивать службу в приходе сообразно правилам той церкви, к которой принадлежишь, однако можешь при этом сколько угодно размышлять о содержании догматов веры.

Можно было бы подумать, что ничто здесь вроде бы сильно не отличается от того, что, начиная с XVI в., понималось под свободой совести – права думать, что хочешь при условии положенного послушания. Тем не менее именно тут Кант вводит иное различие и делает это весьма неожиданным образом. Речь идет о различии между частным использованием разума и общественным его употреблением. Однако он тотчас добавляет, что разум должен быть свободен в своем общественном употреблении, а в частном своем использовании он должен подчиняться. И это в точности противоположно тому, что мы обычно называем свободой совести.

Однако нужно внести несколько уточнений. Каково же, согласно Канту, это частное использование разума? Какова область, в пределах которой оно осуществляется? Так вот, Кант говорит, что человек осуществляет частное применение своего разума, когда является «частью некой машины», т.е. когда у него есть роль, которую ему приходится играть в обществе, и обязанности, которые нужно исполнять, например, быть солдатом, налогоплательщиком, совершать службы в каком-нибудь приходе или быть чиновником правительства. Все это делает человеческое существо каким-то особым сегментом общества, посредством чего он оказывается поставленным в определенное положение, в котором он должен применять различные правила и преследовать определенные цели. Кант вовсе не требует, чтобы мы предавались слепому и тупому повиновению, однако он настаивает, чтобы мы предоставляли своему разуму такое применение, которое вполне приспособлено к этим определенным обстоятельствам, и в таком случае сам разум должен подчиняться всем этим особым целям. Так что тут и речи быть не может о каком-либо свободном употреблении разума.

Но зато, когда мы размышляем лишь для того, чтобы применить собственный разум, когда мы рассуждаем, поскольку мы разумные существа (а не детали какой-то машины), когда мы размышляем, как члены разумного человечества, тогда употребление разума должно быть и свободным, и публичным. Следовательно Просвещение оказывается не только движением, посредством которого обнаруживается для индивидов гарантированность их личной свободы мышления. Просвещение существует тогда, когда имеется взаимоаналожение всеобщего и свободного употребления разума и публичного его употребления.

И все это подводит нас к четвертому вопросу, который необходимо поставить в связи с этим сочинением Канта. Мы вполне понимаем, что всеобщее употребление разума (вне всякой частной цели) – это дело самого субъекта как индивида, мы также понимаем, что свобода этого употребления может быть обеспечена всецело отрицательным образом лишь отсутствием какого-либо преследования, направленного против него. Но каким же образом обеспечить общественное или публичное его применение? Мы видим, что Просвещение не должно пониматься просто как какое-то общее движение, затрагивающее все человечество, не должно оно пониматься и лишь как некое долженствование, предписываемое индивидам, – теперь оно обнаруживается как некий политический вопрос. Вопрос этот состоит в том, чтобы узнать, каким образом применение разума может принять публичный характер, какой для него обязателен, каким образом смелость познания может проявлять себя открыто, между тем как индивиды будут повиноваться со всем тщанием, насколько это возможно. И заключая свой ответ, в едва прикрытых выражениях, Кант предлагает Фридриху II своего рода договор, который можно было бы назвать соглашением рационального деспотизма со свободным разумом: публичное и

свободное употребление автономного разума будет наилучшим ручательством повиновения при том условии, что политическое начало, которому следует повиноваться, будет сообразно всеобщему разуму.

Однако отложим пока этот текст. Я вовсе не намереваюсь рассматривать его как нечто, что может представлять собою какое-то подлинное описание Просвещения, и, я думаю, никакой историк не мог бы удовлетвориться им при разборе общественных, политических и культурных преобразований, происходивших в конце XVIII столетия.

Тем не менее несмотря на то что эта короткая статья написана как ответ на конкретный вопрос и не желая придавать ей слишком важное значение в творчестве Канта, я полагаю, что все-таки нужно подчеркнуть связь, которая существует между нею и тремя «Критиками». И в самом деле, Кант описывает Просвещение как момент истории, когда человечество начинает применять свой собственный разум, не подчиняясь никакому авторитету, так что в эту самую пору как раз и становится необходимой Критика. Действительно, ее роль состоит в том, чтобы определять условия, при которых применение разума является легитимным, устанавливая, что мы можем знать, что нам нужно делать и на что нам позволено надеяться. Беззаконное использование разума вместе с заблуждением порождает догматизм и гетерономию, зато в том случае, когда в своих началах ясно определено законное применение разума, его автономия может быть обеспечена. Критика – это в некотором роде вахтенный журнал разума, вошедшего в свое совершеннолетие в эпоху Просвещения, и, наоборот, Просвещение – это эпоха Критики.

Я полагаю, что необходимо также подчеркнуть связь между этим сочинением Канта и другими его работами, посвященными истории. Последние, в большинстве своем пытаются определить внутреннюю целенаправленность времени и точку, к которой направляется история человечества. Однако анализ Просвещения, определяя последнее как переход человечества к состоянию его совершеннолетия, определяет современность по отношению к этому совокупному движению и его основным направлениям. Но в то же самое время он показывает, каким образом в этот текущий момент каждый становится в определенной мере ответственным за весь этот процесс в целом.

Мне бы хотелось высказать предположение, состоящее в том, что эта небольшая работа располагается на стыке критической рефлексии и размышления над историей. Это – размышление Канта об актуальности своего философского дела. Несомненно, это не первый случай того, что философ объясняет, почему ему следовало взяться за свой труд в то или иное время. Однако мне кажется, что здесь впервые философ, столь строго и изнутри, связывает значение своего творчества по отношению к познанию, размышление над историей и конкретный анализ того неповторимого момента времени, когда он пишет и ради которого он пишет. Новшеством этого текста мне представляется размышление о «сегодняшнем дне»,

как об отклонении или различии в истории и мотиве для конкретного философского дела. И если мы станем рассматривать его таким образом, то, мне кажется, его можно будет признать за некую исходную точку – эскиз того, что мы могли бы назвать установкой на современность (modernite).

Я знаю, насколько часто мы говорим о современности как о некой эпохе или, во всяком случае, как о совокупности определяющих ее характерных черт. Мы располагаем ее в календаре, где ей предшествует некая досовременность, более или менее наивная или же архаическая эпоха, а за ней следует загадочная и тревожащая «постсовременность» эпоха «постмодерна». И тогда мы задаемся вопросом, представляет ли собою современность продолжение Просвещения и его развитие или же в ней следует усматривать какой-либо разрыв или уклонение по отношению к исходным началам XVIII в.

Обращаясь к этому сочинению Канта, я задаю себе вопрос, нельзя ли представить современность скорее как некую установку, нежели как какой-то исторический период. Под установкой я понимаю некий способ относиться ко всему, что сейчас происходит, свободный выбор, который принимается некоторыми из нас, и, наконец, некий способ мыслить и чувствовать, а также способ действовать и вести себя, который разом отмечает нашу сопричастность текущему моменту и представляется как некое задание. Наверное, это несколько похоже на то, что греки называли словом *этос* (ethos). Следовательно скорее чем пытаться различить «период современный» от эпох «до» или «постсвременных», я полагаю, стоило бы попытаться посмотреть, каким образом установка на современность с тех самых пор, как она образовалась, оказалась противостоящей по отношению к этим установкам на «анти-современность».

Для того чтобы вкратце описать основные черты подобной установки на современность, я приведу один пример, который почти обязателен: речь идет о Бодлере, потому что именно в нем мы признаем одно из самых обостренных сознаний современности в XIX столетии.

1. Часто пытаются характеризовать современность через сознание дисконтинуальности времени: через прерывание традиции, чувство новизны, головокружение от происходящего. И это как раз то, что, как кажется, говорит Бодлер, когда он определяет современность как «время переходное, ускользающее, случайное»⁷. Однако быть современным для него отнюдь не означает признавать и соглашаться на это вечное движение; наоборот, это значит занять определенное положение по отношению к нему; и эта добровольно принятая установка состоит в том, чтобы ухватывать нечто вечное, но такое, которое таится не по ту сторону настоящего мгновения, не позади него, а в нем самом. Современность отличается от того обыкновения, когда мы только и делаем, что следуем бегу времени; это установка, которая позволяет схватить то, что является «героическим»

в настоящей минуте. Современность – не в том, что мы чувствуем убежающее настоящее, это – воля «героизировать» настоящее.

Сошлюсь на то, что Бодлер говорит о живописи современных художников. Бодлер глумится над теми живописцами, которые, находя слишком невзрачными одежды людей XIX века, желали бы изображать лишь античные тоги. Но и современность живописи будет состоять для него не в том, чтобы вводить на полотно черные костюмы его эпохи. Современным живописцем станет тот, кто представит мрачный редингот как «непременное одеяние нашей эпохи», кто покажет в этой сегодняшней моде существенную, постоянную, неразрывную связь, которую наше время поддерживает со смертью. «Черное платье и редингот обладают не только своею поэтической красотой, которая является выражением всеобщего равенства, но к тому же еще и собственной поэтичностью, которая является выражением общественной души; бесконечное церемониальное шествие похоронщиков, политиков, влюбленных, обывателей. Мы все совершаляем какое-либо погребение»⁸. Чтобы обозначить эту установку на современность, Бодлер иногда использует умаление, которое весьма знаменательно, ибо представляется оно в виде предписания: «У Вас нет права гнушаться настоящим».

2. Подобная героизация, разумеется, иронична. В установке на современность речь ни в коем случае не идет о том, чтобы освятить уходящее мгновение, для того чтобы попытаться его удержать или увековечить. И тем более речь не идет о том, чтобы видеть в нем мимолетную и занимательную достопримечательность, ибо это было бы тем, что Бодлер называет установкой «зеваки». Праздношатающийся зевака довольствуется тем, что глазеет на все, коллекционируя впечатления в памяти. Этому фланирующему зеваке Бодлер противопоставляет человека нынешнего времени: «Он идет, он бежит, он ищет. Наверняка подобный человек, этот одиночка, наделенный деятельным воображением, странствующий все время по великой людской пустыне, обладает целью более возвышенной, нежели просто зевака, целью более общей и другой, чем ускользающее и случайное удовольствие. Он ищет то, что нам хотелось бы назвать современностью. Для него речь идет о том, чтобы выявить в моде поэзию исторического момента». И в качестве примера современности Бодлер ссылается на рисовальщика Константина Ги. На первый взгляд это – фланирующий зевака, собиратель диковин. Но он «задерживается повсюду, где может стать свет, звучать поэзия, буйствовать жизнь, раздаваться музыка, повсюду, где страсть может остановить свой взгляд, повсюду, где естественный человек и человек условный обнаруживают свою странную красоту, повсюду, где солнце высвечивает скоротечные утеш испорченного животного»⁹.

Однако тут нельзя впадать в заблуждение. Константин Ги – не зевака. В глазах Бодлера современным художником *rag excellence* является тот, кто в час, когда весь мир погружается в сон, принимается за работу его

преображения. И это преображение – не отмена реальности, но трудное взаимодействие между истиной реальности и проявлением свободы. При этом вещи «естественные» становятся здесь «более чем естественными», вещи «прекрасные» – «более чем прекрасными», а вещи необыкновенные предстают «одаренными упоительной жизнью, как и душа творца»¹⁰. Для установки на современность высокая ценность настоящего не отторжима от жажды вообразить его, вообразить его не таким, как оно есть, и преобразить его, не разрушая его, а схватывая его в том, чем оно является. Бодлеровская современность – это активное осуществление, в котором крайнее внимание к реальному сталкивается с практикой свободы, которая и уважает это реальное, и нарушает его.

3. Тем не менее для Бодлера современность – не просто форма отношения к настоящему, это также определенное отношение, которое следует установить с самим собой. Добровольно принятая установка на современность связана с неизбежной аскезой. Быть современным – это не значит принимать себя таким, какой ты есть в потоке преходящих мгновений, это значит рассматривать себя как предмет сложной и длительной работы: то, что, согласно словоупотреблению той поры, Бодлер называет «дендизм». Я не буду приводить здесь те страницы, которые слишком известны, – о природе «грубой, земной, нечистой», о неминуемом бунте человека по отношению к самому себе, об «учении об элегантности», налагающем на «своих честолюбивых и смиренных приверженцев» дисциплину более деспотичную, чем самые грозные из религий, наконец, об аскетизме денди, превращающего свое тело, свои поступки, свои чувства и страсти, свое существование в произведение искусства. Для Бодлера человек современный – не тот, кто пускается на открытие самого себя, своих тайн и своей скрытой истины, это – тот, кто старается изобрести самого себя. И подобная современность не освобождает человека в его собственной сути, она понуждает к выработке самого себя.

4. И наконец, добавлю еще одно слово. Эту ироническую героизацию настоящего, игру свободы с реальностью ради ее преображения, эту аскетическую выработку себя Бодлер понимает совсем не так, что эти моменты могут встречаться в самом обществе или в политической системе. Они могут совершаться лишь в том пространстве, которое Бодлер называет искусством.

Я не претендую на то, чтобы в этих немногих чертах изложить такое сложное историческое событие, как Просвещение в конце XVIII столетия, ни тем более установку на современность под всеми теми ее самыми разными обликами, какие она смогла принять в ходе двух последних столетий.

Мне просто хотелось, с одной стороны, подчеркнуть укорененность в Просвещении философского вопрошания особого рода, проблематизирующего как отношение к настоящему, способ историчности, так и формирование самого себя как автономного субъекта. С другой стороны, мне хотелось подчеркнуть, что нить, которая таким образом может нас связать

с Просвещением, это не верность началам его учения, а, скорее, постоянное воссоздание некой установки, т.е. определенного философского этоса, который можно было бы определить как постоянную критику нашего исторического бытия. Основные черты этого этоса мне бы и хотелось кратко определить.

А. Негативная формулировка. 1. Этот этос подразумевает, прежде всего, отказ от того, что я бы назвал «шантажом» Просвещения. Я думаю, что Просвещение как совокупность политических, экономических, общественных, институциональных, культурных событий, от которых мы до сих пор в огромной степени зависим, составляет привилегированную сферу анализа. Я также думаю, что как предприятие, направленное на то, чтобы связать непосредственной связью прогресс истины с историей свободы, оно сформулировало философский вопрос, который стоит и перед нами. И наконец, я полагаю (это я и пытался показать на примере кантовского сочинения), что Просвещение определило и особый способ философствования.

Однако все это отнюдь не означает, что следует быть за или против Просвещения. Все это лишь означает, что необходимо отказаться от упрощенной и навязчивой альтернативы: или вы принимаете Просвещение и остаетесь в традиции его рационализма (что некоторые считают положительным, а другие – наоборот), или вы критикуете Просвещение и в этом случае пытаетесь вырваться из-под гнета принципов его рациональности (что точно так же может восприниматься как с хорошей, так и плохой стороны). И нельзя преодолеть этот шантаж, вводя «диалектические» нюансы в поисках определения того, что могло иметься хорошего и плохого в Просвещении.

Надо попытаться проанализировать нас самих в качестве существ, в некоторой части исторически определенных Просвещением. Это означает проведение ряда конкретных исторических исследований. И эти исследования не должны направляться ретроспективно к «сущности рациональности», которую можно найти в Просвещении и которую нужно было бы спасти в случае любых нападок. Они будут направлены на «современные пределы необходимого», т.е. на то, что не является неизбежным для конституирования нас самих как автономных субъектов.

2. Подобная постоянная критика нас самих должна избегать всегда слишком легких смешений между Просвещением и гуманизмом. Никогда нельзя забывать, что Просвещение – это событие или совокупность исторических событий и сложных процессов, относящихся к определенной фазе развития европейских обществ. Эта совокупность заключает в себе начала общественных преобразований, типы политических учреждений, формы знания, проекты рационализации познания и практики, технологические изменения, что очень трудно определить каким-то одним словом, даже если многие из этих явлений и в настоящее время остаются еще значимыми. То, что я раскрыл, и что, как мне представляется, было осново-

полагающим для целого типа философского размышления, относится лишь к определенному способу рефлексивного отношения к настоящему.

Гуманизм же – нечто совсем другое: это тема или, скорее, совокупность тем, которые несколько раз в истории возникали в европейских обществах; каждый раз эти темы, всегда связанные с ценностными суждениями, различались как по своему содержанию, так и по ценностям, которые они отстаивали. Сверх того, они служили критерием для его дифференциации: существовал гуманизм, представлявшийся критикой христианства или религии вообще, и был христианский гуманизм в противоположность гуманизму аскетическому и намного более теоцентрическому (это характерно для XVII в.). В XIX в. существовал гуманизм, не доверяющий науке, настроенный по отношению к ней враждебно и критически, и был другой гуманизм, который, напротив, возлагал на эту самую науку все свои упования. И марксизм был гуманизмом; экзистенциализм, персонализм также были гуманизмами; и было время, когда поддерживались гуманистические ценности, представляемые национал-социализмом, и когда сталинисты заявляли, что они являются гуманистами.

Из этого нельзя заключать, что все то, что смогло обозначить себя как гуманизм, должно отбросить, но что гуманистическая тематика сама по себе слишком податлива, изменчива, размыта, чтобы служить осью для размышления. Известно, что, по крайней мере, начиная с XVII в. то, что мы называем гуманизмом, всегда было вынуждено опираться на определенные концепции человека, перенимаемые у религии, науки, политики. Гуманизм годен лишь для того, чтобы приукрашивать и оправдывать те представления о человеке, к помощи которых он вынужден прибегать.

Однако же я полагаю, что подобной тематике, столь часто повторяющейся и всякий раз зависящей от гуманизма, мы можем в качестве исходного начала противопоставить критику и постоянное созидание нас самих в нашей автономности, т.е. как раз то самое начало, что лежит в основе того исторического сознания, которое имелось у Просвещения по поводу его самого. С этой точки зрения между Просвещением и гуманизмом мне видится, скорее, напряженное отталкивание, чем тождество.

Во всяком случае, смешивать их мне представляется опасным и к тому же исторически неточным. Даже если вопрос о человеке, человеческом роде и гуманизме был значим на протяжении всего XVIII столетия, то, я полагаю, чрезвычайно редко Просвещение рассматривало себя как некий гуманизм. Стоит также заметить, что в ходе XIX в. историография гуманизма XVI в., столь значимая в работе таких деятелей, как Сент-Бев или Буркхардт, всегда четко отличалась, а иногда и явственно противопоставлялась Просвещению и XVIII столетию. У XIX же столетия была склонность их противопоставлять, по крайней мере, настолько же, насколько и смешивать.

Во всяком случае, я полагаю, что точно так же, как надо избегать интеллектуального и политического шантажа «быть за или против Просвещения»

свещения», необходимо не поддаваться историческому и нравственному запутыванию, которое намеренно соединяет тему гуманизма с вопросом о Просвещении. Выяснение их сложных отношений в ходе двух последних столетий было бы той работой, которую необходимо было бы проделать и которая была бы важна для того, чтобы привести в большую ясность сознание, какое мы имеем о нас самих и нашем прошлом.

Б. Позитивная формулировка. Однако, принимая во внимание все эти моменты, надо, конечно, дать более положительное содержание того, что может быть неким философским этосом, заключающимся в критике того, что мы говорим, мыслим и делаем исходя из исторической онтологии нас самих.

1. Этот философский этос может определяться в его основных чертах как предельная установка. Но речь не идет о том, чтобы отталкивать что-то. Мы должны избегать выбора: либо внешнее, либо внутреннее; надо быть на границах. Ведь критика – это анализ пределов и размыщение над ними. Но если кантовский вопрос касался знания границ, которые познание должно отказаться переходить, то, как мне кажется, сегодня критический вопрос должен быть превращен в вопрос положительный: в том, что нам дано как всеобщее и необходимое, каково участие единичного и случайного, зависимого от произвольных принуждений. Одним словом, речь идет о том, чтобы преобразовать критику, осуществлявшуюся в виде необходимого ограничения, в практическую критику в форме возможного преодоления.

И следствием этого, как мы видим, станет то, что критика будет осуществляться уже не в поиске формальных структур, обладающих всеобщей значимостью, но как проведение исторического исследования событий, которые привели нас к тому, чтобы конституировать собственное признание нас самих в качестве субъектов того, что мы делаем, думаем, говорим. В этом смысле подобная критика не является трансцендентальной и перед нею не стоит цель сделать возможной какую-либо метафизику: она является генеалогической по своему предназначению и археологической по своему методу. Археологической (а не трансцендентальной) она является в том смысле, что она не будет стараться выявить всеобщие структуры возможного познания или нравственного поступка, но будет иметь дело как с дискурсами, артикулирующими то, что мы думаем, говорим и делаем, так и с историческими событиями. А генеалогической критика эта станет в том смысле, что она не будет из образа того, чем мы являемся, делать вывод о том, что нам невозможно сделать или познать, но она в случайности, которая заставила нас быть тем, что мы есть, раскроет возможность больше не быть тем, что мы есть, не делать то, что мы делаем, или не мыслить то, что мы мыслим. Она не пытается сделать возможной метафизику, наконец ставшую наукой; она стремится продвинуть насколько возможно бесконечную работу свободы.

2. Однако для того, чтобы речь не шла просто о заверениях или пустых мечтах о свободе, мне кажется, эта историко-критическая установка должна также быть установкой экспериментальной. Я хочу сказать, что эта работа, совершаемая в предельной зоне нас самих, должна, с одной стороны, открыть область исторических изысканий, а с другой же – подвергнуться испытанию реальностью и актуальным моментом для того, чтобы улавливать точки, где изменение возможно и желательно, и одновременно определять точную форму, которую надлежит придать этому изменению. Это значит, что такая историческая онтология нас самих должна отвернуться от всех проектов, притязывающих на то, чтобы быть радикальными и глобальными. Ведь мы по опыту знаем, что стремление ускользнуть от системы текущих событий ради универсальных программ иного общества, иного способа мыслить, иной культуры, другого видения мира, на самом деле уже приводило лишь к возобновлению самых опасных традиций.

Я предпочитаю четко определенные преобразования, которые вот уж как двадцать лет смогли произойти в ряде областей, затрагивающих наш образ жизни и мысли, властные отношения, отношения полов, то, как мы воспринимаем безумие или болезнь, проектам создания нового человека, которые наихудшие романтические системы XX в. только повторяли и повторяли, я предпочитаю те, пусть частичные, преобразования, которые были проделаны в сфере корреляции исторического анализа и практической установки.

Таким образом, я буду определять философский этос, свойственный критической онтологии нас самих, как историко-практическое испытание пределов, которые мы можем пересечь, и, следовательно, как работу нас самих над нами самими в качестве свободных существ.

3. Но, конечно, было бы совершенно законным выдвинуть следующее возражение: не кроется ли в том, что мы ограничиваемся такого рода изысканиями или местными и частичными испытаниями, опасность допустить детерминацию более общими структурами, относительно которых мы рискуем не сознавать их и не управлять ими?

На это есть два ответа. Верно, что нужно отречься от упования когда-либо достичь такой точки зрения, которая сможет нам открыть доступ к полному и окончательному познанию того, что могло бы составить наши исторические пределы. Ибо с этой точки зрения тот теоретический и жизненный опыт, наших пределов и их возможного преодоления, сам всегда ограничен, определен, а стало быть, всякий раз должен начинаться заново.

Но это отнюдь не означает, что любая работа может совершаться лишь в неразберихе и в непредсказуемой случайности. Эта работа имеет свою универсальность, свою системность, свою гомогенность и свою ставку.

Ее ставка. Она обозначается тем, что можно было бы назвать «парadoxом (отношений) способности и власти». Известно, что великое обещание или великое упование XVIII столетия, или же его части, заключалось в одновременном и соразмерном росте технической способности воздействовать на вещи и свободы индивидов по отношению друг к другу. Впрочем, можно видеть, как на протяжении всей истории западных обществ (и, быть может, именно здесь таится корень их своеобразной исторической судьбы, столь особенной, столь отличающейся по своему пути и столь универсализирующей, столь доминирующей над другими) приобретение способностей и борьба за свободу никогда не прерывались. Ведь отношения между ростом способностей и возрастанием автономии субъекта не являются столь уж простыми, как это могло воображать себе XVIII столетие. Мы ведь могли видеть, какие формы властных отношений могли возникать благодаря разнообразным технологиям (идет ли речь о различных видах производства в экономических целях, об учреждениях, предназначенных осуществлять социальное регулирование, о техниках сообщения). Их примерами служат групповые и одновременно индивидуальные дисциплины, процедуры нормализации, осуществляемые от имени государственной власти, различные требования, предъявляемые к населению обществом в целом или отдельными регионами. Стало быть, ставка здесь такая: как развести возрастание способностей и интенсификацию властных отношений?

Гомогенность. Это ведет к изучению того, что можно было бы назвать «совокупностями практик». Речь идет о том, чтобы брать в качестве однородной области референции, не представления людей о самих себе, не условия, детерминация их которыми ими не осознается, но то, что они делают, и то, как они это делают. То есть формы рациональности, организующие образы действий (что можно было бы назвать их технологическим аспектом), и свободу, с которой люди действуют в этих системах жизнедеятельности, откликаясь на то, что делают другие, и до определенной степени видоизменяя правила игры (что можно было бы назвать стратегической компонентой этой деятельности). Однородность таких историко-критических исследований, таким образом, обеспечена самой этой сферой деятельности с ее технологической и стратегической компонентами.

Системность. Эти совокупности практик образуют три крупные области: область отношений с вещами, область взаимодействия с другими людьми и область отношений с самим собой. Это отнюдь не означает, что это – три совершенно чуждые друг другу области. Хорошо известно, что управление вещами проходит через отношение к другим людям, а последнее всегда подразумевает какие-то отношения с самим собой, и наоборот. Однако речь идет именно о трех осях, специфику и взаимопроникновение которых надо анализировать: ось знания, ось власти и ось этики. Другими словами, историческая онтология нас самих должна отвечать на неограниченный ряд вопросов, она имеет дело с неопределенным объемом иссле-

дований, которые можно множить и уточнять, как заблагорассудится, однако все они будут соответствовать следующей систематизации: каким образом мы сами были конституированы как субъекты нашего знания, как субъекты, осуществляющие властные отношения с той или другой их стороны, и как нравственные субъекты наших действий.

Универсальность. Наконец, эти историко-критические разыскания являются вполне локальными в том смысле, что каждый раз они затрагивают какой-то ограниченный материал, отдельную эпоху, определенную совокупность практик и дискурсов. Однако, по крайней мере, на уровне западных обществ, из которых мы происходим, они обладают универсальностью в том смысле, что вплоть до наших дней они повторялись и возобновлялись снова и снова; такова проблема отношений между разумом и безумием, здоровьем и болезнью, законом и преступлением, таков же вопрос об отношениях между полами и т.д.

Однако если я упоминаю об этой универсальности, то вовсе не ради того, чтобы сказать, что ее нужно прочертить сквозь время в ее метаисторической непрерывности, ни проследить ее различные вариации. Что необходимо понять, так это то, в какой мере то, что мы знаем об этом, формы власти, которые здесь осуществляются, и наш опыт самих себя, образуют лишь исторические фигуры, детерминируемые некоторой формой проблематизации, определяющей объекты, правила действия, способы отношения к себе. А потому изучение различных (видов) проблематизаций (т.е. того, что не является ни антропологической константой, ни хронологической вариацией) есть способ анализа вопросов, имеющих универсальное значение, но рассматриваемых в их исторически уникальной форме.

Итак, подведем итог и возвратимся к Канту. Я не знаю, станем ли мы когда-нибудь совершенолетними. Ибо в нашем опыте многие вещи убеждают нас, что историческое событие Просвещения совершенолетними нас не сделало и что мы ими до сих пор не являемся. Тем не менее мне кажется, что можно придать какой-то смысл тому критическому вопросанию о настоящем и о нас самих, которое было сформулировано Кантом в его размышлениях относительно Просвещения. Мне кажется, что как раз здесь кроется некий способ философствовать, который в течение двух последних столетий был достаточно важным и действенным. И критическую онтологию нас самих, разумеется, надо рассматривать не как какую-то теорию, не как некое учение, ни даже как постоянную и важную часть накапливающегося знания, ее нужно понимать как установку, как этос, как философскую жизнь, в которой критика того, что мы есть, является сразу и историческим выявлением пределов, которые нам поставлены, и попыткой их возможного преодоления.

Такая философская установка должна проявляться в проведении самых разнообразных исследований. Эти исследования обладают собственным методологическим единством в археологическом и генеалогическом изучении практик, рассматриваемых одновременно и как технологический

тип рациональности, и как стратегические игры свобод. Они наделены своим теоретическим единством в определении исторически своеобразных форм, в которых были проблематизированы общие моменты нашего отношения к вещам, к другим людям и к нам самим. Они имеют свое практическое единство в старании подвергнуть историко-критическую рефлексию испытанию в конкретной практике. Я не знаю, стоит ли сегодня говорить, что критическая работа еще подразумевает веру в Просвещение и, я полагаю, всегда взыывает к необходимости работы над нашими практиками, т.е. терпеливого труда, оформляющего нетерпение свободы.

Примечания¹

1. Berlinische Monatschrift. 1784. Décembre. Vol. 4. P. 481–491.
2. Lessing G. Die Juden. 1749.
3. Mendelssohn M. Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele. Berlin, 1767–1769.
4. Vico G. Principi di una scienza nuova d'interno alia comune natura delle nazioni. 1725. (Principes de la philosophie de l'histoire / Trad. Michelet. Paris, 1835; rééd. Paris: A. Colin, 1963).
5. Человечество (нем.). – Прим. перев.
6. Baudelaire C. Le Peintre de la vie moderne // Baudelaire C. Oeuvres complètes. Paris: Gallimard. 1976. T. 2. P. 695. (Coll. «Bibliothèque de la Pléiade»).
7. Id. De l'héroïsme de la vie moderne // Op. cit. P. 494.
8. Baudelaire C. Le Peintre de la vie moderne // Op. cit. P. 693–694.
9. Ibid. P. 694.

¹ Библиографические ссылки даны в авторском оригинале.

Хабермас Ю. Модерн – незавершенный проект¹

Печается по: Хабермас Ю. Модерн – незавершенный проект // Хабермас Ю. Политические работы. – Москва: Практис, 2005. – С. 7–31.

Нижеследующий текст лег в основу речи, которую я произнес 11 сентября 1980 года в городе Франкфурте, в церкви св. Павла, по случаю присуждения мне премии Адорно.

После художников и кинематографистов теперь на биеннале в Венецию допущены и архитекторы. Откликом на это первое архитектурное биеннале стало разочарование. Участники выставки в Венеции представляют собой авангард наоборот. Под девизом «Настоящее прошлого» они отказались от традиции модерна, уступившей место какому-то новому историзму. «То, что весь модерн подпитывался ожесточенными дебатами с прошлым; то, что Фрэнк Ллойд Райт был бы немыслим без Японии, Ле Корбюзье – без античности и средиземноморских построек, а Мис ван дер Роэ – без Шинкеля и Беренса, обходилось молчанием». Таким комментарием критик из «Frankfurter Allgemeine Zeitung»² обосновал свой тезис, значение которого для диагностики эпохи выходит за пределы данного повода: «Постмодерн решительно подает себя как антимодерн».

Этот тезис характерен для аффективного течения, проникшего во все поры интеллектуальных сфер и активизировавшего теории постпросвещения, постмодерна, постистории и т.д., словом – нового консерватизма. Со всем этим резко расходятся Адорно и его творчество.

Адорно настолько безоговорочно связал себя с духом модерна, что уже в попытке провести различие между подлинным модерном и «всего лишь» модернизмом он предчувствует аффекты, реагирующие на выпады модерна. Поэтому, возможно, не будет столь уж неуместным, если я выражу благодарность за премию Адорно в форме исследования вопроса о

¹ Перевод: J. Habermas. Die Moderne – ein unvollendetes Projekt (1980) // J. Habermas. Kleine Politische Schriften (I–IV). S. 444–464 ©Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1981.

том, как сегодня обстоят дела с установками сознания модернистов. Является ли модерн столь *passé*³, как об этом утверждают постмодернисты? Или же провозглашенный столь многими постмодерн, в свою очередь, всего лишь блеф? А может быть, «постмодерн» – всего-навсего модное слово, под которым незаметно объединились наследники тех, кого культурный модерн настраивал против себя, начиная с середины XIX в.?

Старые и новые

Тот, кто подобно Адорно датирует начало «модерна» приблизительно 1850-м годом, смотрит на него глазами Бодлера и авангардистского искусства. Позвольте мне начать толкование этого понятия культурного модерна с краткого рассмотрения его долгой предыстории, освещенной в трудах Ганса Роберта Яусса⁴. Слово «*modernus*» впервые было употреблено в конце V в. для отграничения только что официально признанной христианской современности от римско-языческого прошлого. Содержание меняется, но «*modernitas*»⁵ всякий раз выражает сознание эпох, соотносящих себя с прошлым и древностью и понимающих себя как результат перехода от «старого» к «новому». И это касается не только Ренессанса, с которого начинается Новое время для нас. Люди считали себя «современными» (*modern*) и в эпоху Карла Великого, и в XII в., и в эпоху Просвещения, т.е. всякий раз, как в Европе через обновленное отношение к древним формировалось сознание той или иной новой эпохи. При этом «*antiquitas*»⁶ вплоть до знаменитого спора «новых» с «древними», т.е. с приверженцами классицистских вкусов во Франции конца XVII столетия, считалась нормативным и рекомендованным для подражания образцом. И лишь с возникновением идеалов совершенства, характерных для французского Просвещения, лишь с инспирированным современной наукой представлением о бесконечном прогрессе познания и о продвижении к лучшему с социальной и моральной точек зрения взгляд постепенно освобождается от чар, которыми классические произведения античного мира околдовывали дух той или иной современности. Наконец, современность, противопоставляя романтизм классицизму, пытается найти собственное прошлое в идеализированном Средневековье. На протяжении XIX в. из этого романтизма возникает такое радикализированное осознание современности, которое освобождается от всех исторических связей и сохраняет за собой лишь абстрактное противопоставление традиции, истории в целом.

Теперь современным считается то, что спонтанно способствует объективному выражению спонтанно обновляющейся актуальности духа времени. Квинтэссенцией таких произведений служит новое, которое устаревает и обесценивается, когда стиль в очередной раз меняется на новый. Однако же если просто модное, оказываясь в прошлом, становится старомодным, то современное сохраняет тайную связь с классическим. С неза-

памятных времен классическим считалось то, что переживает разные эпохи; в эмфатическом смысле «современное» свидетельство черпает такую силу уже не из авторитета какой-либо прошлой эпохи, но исключительно из подлинности прошедшей актуальности. Этот резкий переход сегодняшней актуальности во вчерашнюю является и разрушительным и продуктивным одновременно; как замечает Яусс, это и есть сама современность, создающая для себя собственную классику – ведь мы, к примеру, совершенно непринужденно говорим о классическом модерне. Адорно предостерегает от разграничения между модерном и модернизмом, «так как без субъективного настроя, для которого импульсом служит новое, не кристаллизуется никакой объективный модерн» (Asthetische Theorie, 45)⁷.

Настрой эстетического модерна

Этот настрой эстетического модерна принимает отчетливые контуры, начиная с Бодлера, в том числе – с его теории искусства, созданной под влиянием Э.А. По. Он разворачивается в авангардистских течениях и в конце концов одерживает триумф у дадаистов в кафе «Вольтер» и в сюрреализме. Его можно охарактеризовать через установки, складывающиеся вокруг фокуса измененного осознания времени. Это осознание выражается в пространственной метафоре передового отряда, т.е. авангарда, деятели которого подобно разведчикам проникают в неведомую область, подвергаются риску внезапных и шокирующих встреч, покоряют будущее, где еще не ступала нога человека, а также занимаются ориентированием, т.е. оказываются вынужденными искать правильное направление движения на незнакомой местности без карты. Однако же ориентация «вперед», предвосхищение неопределенного, случайного будущего, культ нового в действительности означают прославление такой актуальности, которая всегда снова и снова порождает субъективно заполняемое прошлое. Новое осознание времени, которое, начиная с Бергсона, вторгается и в философию, выражает не только опыт мобильного общества, ускоряющейся истории, разорванной повседневности. В повышении ценности преходящего, мимолетного, эфемерного, в торжестве динамизма выражается как раз тоска по беспорочному, соблюдающему границы настоящему. Как само-отрицающее движение, модернизм представляет собой «тоску по подлинному присутствию». Как пишет Октавио Пас, «это и есть тайная тема лучших писателей-модернистов»⁸.

Этим объясняется и абстрактная оппозиция по отношению к истории, которая тем самым утрачивает структуру артикулированного и гарантирующего непрерывность процесса передачи традиции. Отдельные эпохи утрачивают свой неповторимый облик в пользу поиска черт сходства современности с самым далеким и самым близким: декадентское узнает себя непосредственно в варварском, диком, примитивном. Анархистское наме-

рение взорвать континуум истории объясняет подрывную силу эстетического сознания, восстающего против нормативных достижений традиции, живущего опытом бунта против всего нормативного и нейтрализующего как морально доброе, так и практически полезное, – это анархистское на-мерение вновь и вновь разыгрывает диалектику тайны и скандала, одержимое чарами того ужаса, что приносит акт профанации – и в то же время обращается в бегство от его пошлых последствий. Итак, согласно Адорно, «признаки разложения, распада – вот печать, которой подтверждается подлинность модерна; именно с помощью этих средств современность отчаянно отрицает замкнутость вечно неизменного; одним из инвариантов модерна является взрыв. Антитрадиционалистская энергия взвихряется всепожирающим смерчом. В данном отношении «модерн» – это миф, обращенный против самого себя; его вневременность становится катастрофой для мгновения, взламывающего временную непрерывность» (*Asthetische Theorie*, 41)⁹.

Правда, осознание времени, артикулированное в авангардистском искусстве, не является сплошь и рядом антиисторичным; оно обращается только против ложной нормативности понимания истории, черпающегося из подражания образцам; следы такого понимания не искоренены даже в философской герменевтике Гадамера. Такое осознание времени пользуется объективированным прошлым, благодаря историзму превратившимся в наличное, – но в то же время восстает против нивелировки стандартов, которыми пользуется историзм, когда он запирает историю в музеи. Из этого настроя Вальтер Беньямин конструирует отношение модерна к истории как постистористское. Он напоминает о самопонимании Французской революции: «Она цитирует римское прошлое подобно тому, как мода цитирует костюм из прошлого. У моды есть чутье на актуальное везде, где события движутся в дебри минувшего». И подобно тому, как для Робеспьера античный Рим представлял собой прошлое, заряженное текущим моментом, так и историк должен постигать конstellацию, «образуемую его собственной эпохой с какой-либо совершенно определенной эпохой из прежних». Беньямин обосновывает понятие «настоящего, как “теперь”, в которое вкраплены осколки мессианского» (Ges. Schr. Bd. I. 2, 701 f).

Между тем этот настрой эстетического модерна устарел. Правда, в 1960-е годы он стал предметом нового цитирования. Однако же, миновав 1970-е годы, мы должны признать, что модернизм сегодня почти не встречает отклика. И как раз в 1970-е годы Октавио Пас, этот сторонник модернизма, не без меланхолии замечает: «Авангард 1967 года повторяет дела и жесты 1917 года. Мы переживаем конец идеи современного искусства»¹⁰. Опираясь на исследования Петера Бюргера, мы между тем говорим о поставангардистском искусстве, в котором уже невозможно скрыть провал бунта сюрреалистов. Но что означает этот провал? Может быть, он символизирует расставание с модерном? Или же поставангард означает уже переход к постмодерну?

Во всяком случае, именно так воспринимает ситуацию Дэниел Белл, известный теоретик социологии и самый блестящий представитель американского неоконсерватизма. В своей интересной книге¹¹ Белл развивает тезис, согласно которому кризисные явления в развитых обществах Запада можно возвести к разрыву между культурой и обществом, между культурным модерном и требованиями как экономической, так и административной системы. Авангардистское искусство, по Беллу, проникает в ценностные ориентиры повседневной жизни и заражает жизненный мир настроем модернизма. Модернизм же является великим соблазнителем, который выдвигает на первый план принцип беспрепятственной самореализации, требование аутентичного самопознания, субъективизм чрезмерно возбужденной чувствительности, – и тем самым высвобождает гедонистические мотивы, несовместимые с профессиональной дисциплиной и вообще с моральными основами целерационального образа жизни. Итак, Белл, как в нашей стране Арнольд Гелен, сваливает вину за распад протестантской этики, тревоживший еще Макса Вебера, на «adversary culture»¹², т.е. на такую культуру, которую модернизм подстrekает к враждебности по отношению к условностям и добродетелям повседневности, рационализированной экономике и административному управлению.

С другой стороны, если следовать такому варианту прочтения, то импульс модерна окончательно исчерпан, а авангард пришел к своему концу: он все еще продолжает распространяться вширь, однако его творческий потенциал иссяк. Тем самым неоконсерватизм поднимает вопрос о том, как в таком случае повысить авторитет норм, кладущих предел либертинажу; как восстановить дисциплину и трудовую этику, противопоставляющие присущей социальному государству уравниловке добродетели индивидуальной трудовой конкуренции. В качестве единственного решения Белл здесь видит религиозное обновление, во всяком случае – следование естественным традициям, что неуязвимы для критики, способствуют созданию отчетливых идентичностей и дают индивиду ощущение экзистенциальных непреложностей.

Культурный модерн и модернизация общества

Однако же силы, авторитет которых безоговорочно принимается на веру, невозможно создать по мановению волшебной палочки. Поэтому из таких исследований в качестве единственной директивы выводится постулат, создавший и у нас целую школу: постулат духовного и политического конфликта с интеллектуальными носителями культурного модерна. Я процитирую одного вдумчивого наблюдателя того нового стиля, который был внесен неоконсерваторами на интеллектуальную сцену в 1970-е годы: «Этот конфликт принимает такую форму, что все, что понимается как выражение той или иной оппозиционной ментальности, надо охарактеризо-

вать так, чтобы сопрячь по своим последствиям с той или иной разновидностью экстремизма: так, например, модернизм ставят в связь с нигилизмом, программы социального обеспечения – с грабежом, государственное вмешательство – с тоталитаризмом, критику расходов на оборону и распределения заказов по знакомству – с пособничеством коммунизму, феминизм и борьбу геев за свои права – с разрушением семьи, левизну вообще – с терроризмом, антисемитизмом или даже фашизмом». Это замечание Петер Штайнфельс¹³ относит исключительно к Америке, но напрашиваются и другие параллели. При этом переход на личности и озлобленность свары между интеллектуалами, связанный антипросвещенчески настроенными их представителями, надо объяснять не столько психологией, сколько слабостью самих неоконсервативных теорий.

Дело в том, что неоконсерватизм сваливает ответственность за неприятные последствия более или менее успешной капиталистической модернизации хозяйства и общества на культурный модерн. Затушевывая связи между желанными последствиями более или менее успешной капиталистической модернизации, с одной стороны, и по-катоновски порицаемым кризисом мотивации¹⁴, с другой; закрывая глаза на социоструктурные причины изменения отношения к труду, стереотипов потребления, соображений престижа и ориентации в использовании свободного времени, неоконсерватизм получает возможность свалить все то, что предстает ныне в обличье гедонизма, недостаточной готовности к идентификации и послушанию, в виде нарциссизма, а также отказа от статусной и трудовой конкуренции, непосредственно на культуру, которая имеет к этим процессам весьма отдаленное отношение. В этом случае вместо непроанализированных причин «крайними» оказываются те интеллектуалы, которые еще сохраняют верность проекту модерна. Разумеется, Дэниел Белл усматривает также связь между эрозией буржуазных ценностей и идеологией потребления, царящей в обществе, переориентировавшемся на массовое производство. Однако его самого мало интересует его собственный аргумент, и новую вседозволенность он в первую очередь связывает с распространением нового жизненного стиля, первоначально появившегося в элитарных культурах художественно-артистической богемы. Правда, тем самым он только повторяет на новый лад заблуждение, будто бы миссия искусства состоит в том, чтобы исполнять косвенно даваемое искусством обетование счастья путем социализации стилизованных под противоположность этого обетования жизней художников, заблуждение, жертвой которого стал сам авангард.

Оглядываясь на время возникновения эстетического модерна, Белл замечает: «Будучи радикальным в вопросах хозяйства, буржуа оказывается консервативным в вопросах морали и вкуса» (р. 17). Если бы это было так, то неоконсерватизм можно было бы понимать как возвращение к зарекомендовавшему себя на практике pattern'у¹⁵ буржуазного умонастроения. Но это было бы слишком просто. Ибо настрой, на который сегодня

может опереться неоконсерватизм, никоим образом не возникает из беспокойства по поводу антагоничных последствий культуры, выходящей из собственных берегов и врывающейся из музеев в жизнь. Это беспокойство не было спровоцировано интеллектуалами модерна, но коренится в глубинных реакциях на общественную модернизацию, которая под натиском императива экономического роста и достижений государственной организации все глубже вмешивается в экологию органических жизненных форм, в коммуникативную внутреннюю структуру исторических жизненных миров. Поэтому в неопопулистских протестах лишь заостренно выражаются широко распространенные страхи перед разрушением городской и природной среды, перед разрушением форм человеческого существования. Разнообразные поводы для недовольства и протesta возникают там, где односторонняя рационализация, ориентированная на критерии экономической и административной рациональности, проникает в те жизненные сферы, которые центрированы на задачах передачи культурной традиции, социальной интеграции и воспитания, а потому опираются на другие критерии рациональности, а именно, на критерии коммуникативной рациональности. Однако именно на эти общественные процессы неоконсервативные учения как раз и не обращают внимания; поэтому-то они и проецируют причины, которые им не удается обнаружить, на уровень строптивой подрывной культуры и ее защитников.

Правда, культурный модерн порождает и собственные апории. И на них-то и ссылаются те интеллектуалы, которые провозглашают постмодерн, рекомендуют возврат к предмодерну или же радикально отвергают модерн. Но и независимо от проблем, порожденных общественной модернизацией, даже с внутренней точки зрения культурного развития возникают мотивы для сомнений и отчаяния по поводу проекта модерна.

Проект Просвещения

Идея модерна неотделима от развития европейского искусства; однако то, что я назвал проектом модерна, попадает в поле зрения лишь в том случае, если мы больше не будем ограничиваться искусством. Макс Вебер охарактеризовал культурный модерн таким образом, что субстанциальный разум, выражающийся в религиозных и метафизических картинах мира, распадается на три момента, которые объединяются лишь формально (через форму аргументативного обоснования). Когда картины мира распадаются, а традиционные проблемы – с обособившихся точек зрения истины, нормативной правильности, подлинности или красоты – могут быть истолкованы как вопросы познания, как вопросы справедливости или как вопросы вкуса, то в Новое время обособляются ценностные сферы науки, морали и искусства. В соответствующих культурных системах действия научные дискурсы, морально- и юридическо-теоретические исследования, художест-

венное производство и критика искусства институционализируются как занятия специалистов. Профессиональная обработка культурной традиции с точки зрения той или иной абстрактной значимости дает возможность проявиться собственным закономерностям когнитивно-инструментального, морально-практического и эстетико-экспрессивного комплексов знания. С этого момента появляется и внутренняя история наук, моральной и правовой теории, искусства – разумеется, здесь речь идет не о линейном развитии, но о процессах обучения. Это с одной стороны.

С другой же стороны, растет дистанция между культурами специалистов и широкой публикой. То что «прирастает» к культуре посредством осуществляемой специалистами обработки и рефлексии, оказывается в распоряжении повседневной практики не без осложнений. Более того, культурная рационализация грозит обеднением жизненного мира, чья традиционная субстанция обесценилась. Проект модерна, сформулированный философами Просвещения в XVIII в., состоит в том, чтобы последовательно развивать объективирующие науки, универсалистские основы морали и права и автономную сферу искусства во всем их своеобразии, – но в то же самое время высвобождать накапливающиеся подобным образом когнитивные потенциалы от их эзотерических «возвышенных» форм и использовать для практики, т.е. для разумного устроения жизненных связей. Что же касается просветителей вроде Кондорсе, то они лелеяли еще и чрезмерную надежду на то, что искусства и науки обеспечат не только контроль над силами природы, но и истолкование мира и человека, моральный прогресс, справедливость общественных институтов и даже счастье людей.

От такого оптимизма в XX в. мало что осталось. Но проблема сохранилась, и теперь мыслители по-прежнему подразделяются на группы в зависимости от того, придерживаются ли они идей Просвещения, какими бы потрепанными они ни были, или же они поставили крест на проекте модерна; хотя бы они, к примеру, сдерживать те когнитивные потенциалы, которые не влияют на технический прогресс, экономический рост и рациональное управление, так, чтобы жизненная практика, оттеснившая на второй план утратившие весь свой блеск и лоск традиции, оставалась не затронутой этими когнитивными потенциалами.

Даже среди тех философов, что образуют сегодня нечто вроде арьергарда Просвещения, проект модерна подвергается своеобразному дроблению. Эти философы доверяют сегодня лишь какому-нибудь одному из моментов, на которые разделился разум. Так, Поппер – я имею в виду теоретика открытого общества, которого неоконсерваторы пока еще не объявили своим, – не отказывается от силы просветительской научной критики, воздействующей на политическую сферу; за это он платит моральным скептицизмом и полным безразличием по отношению к эстетическому. Пауль Лоренцен делает ставку на реформирование жизни с помощью методического построения искусственного языка, в котором проявляется

практический разум; однако при этом он пускает науки по узким руслам практических пояснений, напоминающих моральные, и тоже пренебрегает эстетическим моментом. Зато у Адорно эмфатические притязания рассудка сводятся к обвиняющему жесту эзотерического произведения искусства, тогда как мораль уже неспособна ни на какое обоснование, а у философии остается лишь одна задача: косвенной речью указывать на скрытое в искусстве критическое содержание.

Обособление науки, морали и искусства, служащее, по Максу Веберу, основной характеристикой рационализма западной культуры, в то же время означает автономизацию секторов, разрабатываемых специалистами, и отделение этих секторов от потока традиции, естественным образом совершенствующейся в герменевтике повседневной практики. Это отделение представляет собой проблему, возникающую благодаря собственным закономерностям обособленных ценностных сфер; оно вызвало также неудачные попытки «упразднить» культуру специалистов. Отчетливее всего это проявляется в искусстве.

Кант и своеование эстетического

Из развития современного искусства можно, грубо упрощая положение дел, выделить линию его прогрессирующей автономизации. Сначала, в эпоху Ренессанса, сложилась та предметная область, что подпадает исключительно под категории прекрасного. Затем на протяжении XVIII столетия институционализировались литература, изобразительное искусство и музыка как область деятельности, отделенная от сакральной и придворной жизни. Наконец, в середине XIX в. возникает эстетизирующее восприятие искусства, побуждающее художника продуцировать свои произведения уже в духе искусства для искусства. Тем самым своеование эстетического может стать умышленным.

Итак, на первой фазе этого процесса выступают когнитивные структуры новой сферы, отделяющейся от комплекса науки и морали. Впоследствии делом философской эстетики станет прояснение этих структур. Кант энергично разрабатывает своеобразие эстетической предметной области. Он исходит из анализа суждений вкуса, которые хотя и ориентированы на субъективное, на свободную игру сил воображения, но все-таки рассчитаны на интерсубъективное согласие, а не просто на проявление пристрастий.

Хотя эстетические предметы не принадлежат ни к сфере тех явлений, что можно познать с помощью категорий рассудка, ни к сфере свободных поступков, подлежащих ведению практического разума, произведения искусства (и красота природы) доступны объективному суждению. Наряду со сферой того, что релевантно для истины, и со сферой долженствования, прекрасное образует еще одну область значимостей, обосновывающую связь между искусством и художественной критикой. «Следова-

тельно, о красоте говорят так, будто она является свойством вещей» (Критика способности суждения, § 7).

Однако красота присуща лишь представлению о какой-либо вещи, так что суждение вкуса соотносится лишь с отношением представления о каком-либо предмете с чувством удовольствия или неудовольствия. Предмет может восприниматься в качестве эстетического лишь в среде кажимости; только в качестве мнимого он может так воздействовать на чувственность, и поэтому в искусстве изображается то, что ускользает от понятийности объективирующего мышления и от моральной оценки. К тому же Кант характеризует состояние духа, вызываемое благодаря игре сил воображения, эстетическим способом приводимой в движение, как незаинтересованное сочувствие. Значит, качество того или иного произведения искусства определяется независимо от его практических жизненных связей.

Если упомянутые основные понятия классической эстетики, такие, как вкус и критика, прекрасная внешность, незаинтересованность и трансцендентность произведения, употребляются преимущественно ради ограничения эстетического от других ценностных сфер, то понятие гения, необходимое для создания произведения искусства, содержит позитивные характеристики. Гением Кант называет «образцовую оригинальность природного дарования субъекта в свободном применении его познавательных способностей» (Критика способности суждения, § 49). Если мы отделим понятие гения от его романтических истоков, то – свободно перефразируя Канта – мы можем сказать: одаренный художник может наделить свой опыт аутентичной выразительностью, каковую он создает, концентрированным образом обрабатывая децентрированную субъективность, освобожденную от давления познания и поступков.

Это своеолие эстетического, т.е. объектификация децентрированной субъективности в ее опыте самой себя, выход за пределы временных и пространственных структур повседневности, разрыв с условиями восприятия и целенаправленного действия, диалектика разоблачения и шока – все это смогло проявиться лишь вместе с жестом модернизма как самосознания модерна после того, как были выполнены еще два условия. Во-первых, это институционализация художественного производства, зависящего от рынка, и институционализация наслаждения искусством, опосредованного критикой и свободного от цели; а во-вторых, эстетическое самопонимание художников, в том числе и критиков, которые понимают себя не столько в качестве адвокатов публики, сколько в качестве интерпретаторов, участвующих в самом процессе художественного производства. Теперь в живопись и литературу внедряется движение, предвосхищенное, по мнению некоторых, уже в бодлеровской художественной критике: цвет, линия, звук, движение перестают служить, в первую очередь, изобразительным целям; изобразительные средства и техники художественного производства повышают свой статус, превращаясь в предмет эстетики. Потому-то Адорно и начинает свою эстетическую теорию с тезиса: «Стало

общепризнанным утверждать, что из всего того, что имеет отношение к искусству, ничто – ни в нем самом, ни в его отношении к миру со всем, что его составляет, ни даже право искусства на существование – уже не является ни самоочевидным, ни само собою разумеющимся»¹⁶.

Ложная отмена культуры

Разумеется, право искусства на существование не было бы поставлено сюрреализмом под сомнение, если бы модернистское искусство (и именно оно) – уже не несло с собой обещаний счастья, касающегося его «отношения к целому». У Шиллера обещание, даваемое, но не исполняемое эстетическим созерцанием, имеет явный облик утопии, выходящий за пределы искусства. Эта линия эстетической утопии продолжается вплоть до ориентированных на критику идеологии сетований Маркузе на утверждающий характер культуры. Но уже у Бодлера с его *messe de bonheur*¹⁷, утопия примирения превращается в свою противоположность, в критическое отражение непримиримости социального мира. И эта непримиримость осознается тем более болезненно, чем больше искусство отдаляется от жизни и возвращается к неприкасаемости полной автономии. Эта боль отражается в беспредельной *ennui*¹⁸ отверженного, отождествляющего себя с парижскими старьевщиками.

На таких тропах чувств накапливаются взрывные энергии, которые в результате разряжаются в бунте, в насильственных попытках взорвать сферу искусства, лишь мимо самостоятельную, и посредством этой жертвы добиться примирения. Адорно с большой проницательностью видит, почему программа сюрреалистов «отказывалась от искусства, но так и не смогла окончательно отвергнуть его» (*Asthetische Theorie*, 52)¹⁹. Все попытки нивелировать различия, существующие между искусством и жизнью, вымыслом и практикой, видимостью и действительностью; устранить различие между артефактом и предметом обихода, между произведенным и преднаходимым, между оформлением и спонтанным побуждением; попытки все провозгласить искусством и каждого – художником; упразднить все критерии, приравнять эстетические суждения к выражению субъективных переживаний – все эти в разное время хорошо проанализированные попытки можно воспринимать сегодня как абсурдные эксперименты, что против воли проводивших их людей лишь ярче освещают вроде бы нарушенные структуры искусства: опосредование видимостью, трансцендентность художественного произведения, концентрированный и планомерный характер художественного производства, а также когнитивный статус суждений вкуса²⁰. Радикальная попытка упразднения искусства ироническим образом наделяет правом те категории, с помощью которых очерчивала собственную предметную область классическая эстетика; правда, при этом изменились сами категории.

Крах бунта сюрреалистов подтверждает два заблуждения относительно ложного упразднения культуры. Во-первых, если разбить сосуды своевольно развившейся культурной сферы, то их содержимое растекается; если десублимировать смысл и деструктурировать форму, то ничего не останется и никакого освобождающего воздействия не получится. Но более поучительно другое заблуждение. В повседневной коммуникативной практике должно происходить взаимопроникновение когнитивных толкований, моральных ожиданий, выражений и оценок. Для процессов взаимопонимания по поводу жизненного мира необходима передача культурных традиций во всем объеме. Поэтому рационализированную повседневную жизнь совершенно невозможно вывести из оцепенения культурного обеднения, насилиственно взломав одну из культурных сфер (в данном случае – искусство) и сопрягая ее с одним из специализированных комплексов знания. Во всяком случае, таким способом можно разве что заменить одну односторонность и одну абстракцию другими.

Программе и неудачной практике ложного снятия культуры можно найти параллели и в областях теоретического познания и морали. Правда, они не столь отчетливо выражены. Пожалуй, науки – с одной стороны, и морально-правовая теория – с другой, автономизировались тем же образом, что и искусство. Но обе сферы оставались связанными со специализированными формами практики: одна – с техникой, подкрепленной наукой, другая – с практикой управления, которая в своих основах вынуждена рассчитывать на моральное оправдание. И все-таки институционализированная наука и обособившееся в правовую систему морально-практическое рассмотрение так отдалились от жизненной практики, что и тут программа Просвещения превратилась в программу упразднения.

С эпохи младогегельянцев – после того, как Маркс поставил вопрос о связи теории с практикой, – слышны речи о «снятии» философии. Правда, здесь интеллектуалы выступают совместно с рабочим движением. Лишь на обочинах этого социального движения сектантские группы оставили место для попыток сыграть программу «снятия» философии тем же образом, как сюрреалисты сыграли мелодию упразднения искусства. Вследствие догматизма и морального ригоризма здесь обнаруживается та же ошибка, что и там: овеществленную повседневную практику, рассчитанную на свободное взаимодействие когнитивного элемента с морально-практическим и эстетико-экспрессивным, невозможно «исцелить», привязав ее к одной из насилиственно взломанных сфер культуры. Кроме того, практическое высвобождение и институциональное воплощение знаний, накопленных в науке, морали и искусстве, не следует смешивать с копированием образа жизни экстравагантных представителей этих ценностных сфер – с обобщением подрывных сил, нашедших выражение в жизни, например, Ницше, Бакунина и Бодлера.

Разумеется, в известных ситуациях террористическая деятельность может быть связана с чрезмерной интенсивностью одного из культурных

моментов, т.е. со склонностью эстетизировать политику, заменить ее моральным ригоризмом или подчинить ее догматизму какого-нибудь учения.

Тем не менее эти труднопостижимые взаимосвязи не должны никого подстрекать к клевете, когда сами намерения непокорного Просвещения объявляются «отродьем террористического разума». Кто сближает проект модерна с установкой сознания и публично-зрелищными поступками лиц, исповедующих индивидуальный террор, ведет себя не менее близоруко, нежели тот, кто провозглашает несравненно более стабильный и всеохватывающий террор бюрократического государства, осуществляющийся в подвалах военной и тайной полиции, в лагерях и психиатрических больницах, смыслом существования современного государства (и его позитивистски выхолщенного легального господства) лишь потому, что этот террор пользуется средствами государственного аппарата принуждения.

Альтернативы ложному «снятию» культуры

Я полагаю, что нам лучше учиться на промахах, сопровождавших проект модерна, на ошибках вычурной программы упразднения культуры, нежели объявлять несостоятельными модерн и сам его проект. Вероятно, пример восприятия искусства может послужить, по меньшей мере, эскизом выхода из апорий культурного модерна. С тех пор, как в период романтизма возникла художественная критика, имели место противоположные тенденции, которые отчетливее поляризуются после появления авангардистских течений: первая тенденция сводится к тому, что художественная критика притязает на роль продуктивного дополнения к произведению искусства; вторая – к ее притязаниям на роль защитницы интерпретативной потребности широкой публики. Буржуазное искусство обращалось к своим адресатам с обоими ожиданиями: то наслаждающийся искусством дилетант должен стать образованным, как эксперт; то он может вести себя как знаток, соотносящий эстетические переживания с проблемами собственной жизни. Вероятно, этот второй, казалось бы, более безобидный способ восприятия утратил свою радикальность именно из-за неясности его сцепления с первым.

Разумеется, художественная продукция ухудшится с точки зрения ее семантики, если она не будет специализированной разработкой самостоятельных проблем, делом экспертов, не учитывающих экзотерические проблемы. При этом все (и критики, и имеющие специальную подготовку реципиенты) рассуждают о произведениях искусства, рассматривая разрабатываемые в нем проблемы именно в каком-нибудь одном абстрактном аспекте их значимости. Но стоит эстетическому переживанию войти в историю индивидуальной жизни или инкорпорироваться в некую форму жизни коллективной, как это четкое отграничение, эта концентрация исключительно на одном из измерений нарушается. Восприятие произведе-

ния искусства дилетантом или, скорее, экспертом, ориентированным на повседневную жизнь, обретает иную направленность, нежели восприятие критика, интересующегося внутренними законами развития искусства. Альберт Вельмер обратил мое внимание на то, как то или иное эстетическое переживание, сразу же не выражющееся в суждении вкуса, меняет свою значимость. Как только это переживание начинает использоваться для прояснения и исследования индивидуальной жизненной ситуации, обращаясь к жизненным проблемам, оно входит в языковую игру, уже не являющуюся языковой игрой эстетической критики. И тогда эстетическое переживание обновляет не только интерпретацию потребностей, в свете которых мы воспринимаем мир; в то же время оно вторгаются в когнитивные толкования и нормативные ожидания, а также изменяет способ, каким все эти моменты отсылают друг к другу.

Пример этой исследовательской силы, которая может исходить от встречи с великой картиной в момент, когда завязывается узел чьей-либо биографии, приводит Петер Вайс, когда он заставляет блуждать по Парижу своего героя, в безнадежном настроении вернувшегося с испанской гражданской войны, – и в воображении предвосхищает ту встречу, что произойдет чуть позже, в Лувре, перед картиной Жерико, изображающей потерпевших кораблекрушение. Способ восприятия, который я имею в виду, в определенном варианте описывается еще точнее через процесс героического усвоения знаний, представляемый тем же автором в первом томе «Эстетики Сопротивления» на примере группы политически мотивированных и стремящихся к познаниям рабочих в Берлине в 1937 г.; на примере молодых людей, приобретающих в вечерней гимназии возможности познания истории европейской живописи, в том числе и ее социальной истории. Из жестких камней этого объективного духа они вырубают обломки, которые они усваивают, включая в горизонт опыта собственной среды, одинаково отдаленной как от образовательной традиции, так и от существовавшего в то время режима, и врашают их в разных направлениях до тех пор, пока их не осеняет: «Наши воззрения на какую-либо культуру весьма редко совпадали с теми, какие представлялись гигантским резервуаром произведений, накопленных изобретений и озарений. Как люди, не имеющие собственности, поначалу к этому резервуару мы приближались боязливо, с благоговейным страхом; и это до тех пор, пока нам не становилось ясным, что все это мы должны наполнить собственными оценками, что представление обо всем этом может пойти нам на пользу лишь тогда, когда в нем будет что-либо сказано об условиях нашей жизни, а также о сложностях и о своеобразии наших мыслительных процессов»²¹.

В таких примерах усвоения культуры специалистов под углом зрения жизненного мира сохраняется кое-что от замысла бесперспективного сюрреалистического бунта, а еще больше – от экспериментальных соображений Брехта и даже Беньямина по поводу восприятия произведений искусства, не имеющих ауры. Аналогичные соображения можно выдвинуть

нуть и для сфер науки и морали, если задуматься над тем, что науки о духе, социальные науки и науки о поведении еще отнюдь не полностью отделены от структуры знания, ориентированного на поступки, и что остренность разновидностей универсалистской этики на вопросах справедливости достигается ценой абстрагирования, требующего привязки к проблемам хорошей жизни, которые первым делом как раз и отсеиваются.

Однако же дифференцированная обратная связь современной культуры с повседневной практикой, что вынуждена обращаться к живым – хотя и обедненным беспримесным традиционализмом – традициям, будет успешной лишь в том случае, если и общественную модернизацию удастся направить по другим, некапиталистическим путям, если жизненный мир на своей собственной основе сможет создать институты, ограничивающие внутреннюю системную динамику хозяйственной и административной систем действий.

Три типа консерватизма

А вот для только что сказанного, если не ошибаюсь, перспективы не слишком хороши. Так, например, в той или иной степени во всем западном мире возник климат, способствующий критике модернизма. Этому служит еще и разочарование, оставшееся после краха программ ложного упразднения искусства и философии; этому служат ставшие зримыми апории культурного модерна как предлог для перехода на консервативные позиции. Позвольте мне кратко провести различия между антимодернизмом младоконсерваторов, предмодернизмом староконсерваторов и постмодернизмом неоконсерваторов.

Младоконсерваторы усвоили основной опыт эстетического модерна, связанный с открытием децентрированной субъективности, освобожденной от всех ограничений, налагаемых познанием и целесообразной деятельностью; от всех императивов труда и полезности – и вместе с этой субъективностью они выпадают из мира современности. В модернистской манере они обосновывают непримиримый антимодернизм. Они переносят спонтанные силы воображения, личных переживаний, аффективности в даль и в архаику и по-манихейски противопоставляют инструментальному разуму какой-либо принцип, доступный лишь с помощью суггестии – будь то воля к власти или суверенность, бытие или некая дионаисийская сила поэтического. Во Франции эта линия ведет от Жоржа Батая через Фуко к Деррида. И над всеми, конечно, парит дух воскрешенного в 1970-е годы Ницше.

Староконсерваторы совершенно неподвластны поветрию культурного модерна. Они с недоверием наблюдают за распадом субстанциального разума, за обособлением науки, морали и искусства, за современным миропониманием и его исключительно процедурной рациональностью и

рекомендуют возврат к предмодернистским позициям (в чем Макс Вебер видел возвращение к материальной рациональности). Известных успехов добился прежде всего неоаристотелизм, благодаря экологической проблематике получающий сегодня импульсы к обновлению космологической этики. На этом пути, начинающемуся от Лео Штрауса, располагаются, к примеру, интересные работы Ганса Йонаса и Роберта Шпемана.

Неоконсерваторы по отношению к достижениям модерна занимают, скорее всего, одобрительную позицию. Они приветствуют развитие современной науки лишь в той мере, в какой та выходит за пределы собственной сферы, ускоряя технический прогресс, рост капитализма и рационализацию управления. В остальном они рекомендуют политику притупления взрывного содержания культурного модерна. Согласно одному из их тезисов, наука, если ее правильно понимать, в любом случае утратила значение для ориентации в жизненном мире. Еще один тезис гласит, что политику следует по возможности избавить от требований морально-практического оправдания. Третий же тезис утверждает чистую имманентность искусства, опровергает утопичность его содержания, ссылается на то, что искусство есть мнимость, – чтобы замкнуть эстетический опыт в сферу частного. В свидетели тут можно призвать раннего Витгенштейна, Карла Шмитта на середине его пути и позднего Готфрида Бенна. В результате решительного отгораживания науки, морали и искусства в отделенных от жизненного мира и управляемых специалистами сферах от культурного модерна остается лишь то, что следует оставить от него при отказе от общего проекта модерна. Для освободившегося места предусмотрены традиции, которым теперь не грозит требование, чтобы их обосновывали; правда, не слишком понятно, как эти традиции выживут в современном мире иначе, нежели как при поддержке со стороны министерств культа.

Как и всякая типология, эта типология упрощает ситуацию, но, возможно, окажется небесполезной для анализа духовно-политических дискуссий. Я опасаюсь, что идеи антимодернизма – с добавлением «щепотки» предмодернизма – становятся популярными в кругах зеленых и активистов альтернативных движений. А вот в изменении сознательных установок политических партий вырисовывается успешная смена тенденций, т.е. союз постмодерна с предмодерном. Итак, по-моему, ни одна из партий не обладает монополией ни на порицание, ни на неоконсерватизм. Поэтому – и тем более после проясняющих констатаций, прозвучавших в Вашей, господин обер-бургомистр Вальман, преамбуле, – у меня есть хорошие основания быть благодарным за либеральный дух, с которым город Франкфурт присуждает мне премию, связанную с именем Адорно, с именем сына этого города, с именем философа и писателя, который как едва ли кто-нибудь еще в ФРГ сформировал образ интеллектуала, стал образцом для интеллектуалов.

Примечания¹

1. W. Pehnt. Die Postmoderne als Lunapark // FAZ. 18.8.1980. S. 17.
2. Устаревшим (фр.). – Прим. пер.
3. Literarische Tradition und gegenwärtiges Bewußtsein der Moderne // H.R. Jauss. Literaturgeschichte als Provokation. Frankfurt a. M., 1970. S. 11 ff.
4. По-русски этот термин чаще всего переводится как «современность». К сожалению, в русском переводе приходится пользоваться словами, образованными от двух корней. К тому же рус. «модерн» слишком явно ассоциируется с тем, что по-немецки называется «Jugendstil», а по-французски «art nouveau». Если же в переводе менять «модерн» на «модернизм», то это сузит проблему, поскольку у Хабермаса речь идет не только об искусстве, но и об ощущении времени, о политике и т.д. – Прим. пер.
5. Древность (лат.). – Прим. пер.
6. Адорно Т.В. Эстетическая теория / Пер. с нем. А.В. Дранова. – Москва: Республика, 2001. С. 41.
7. Essays. Bd. 2, S. 159.
8. Адорно Т.В. Эстетическая теория / Пер. с нем. А.В. Дранова. – Москва: Республика, 2001. С. 37.
9. Essays. Bd. 2. S. 329.
10. Bell D. The Cultural Contradictions of Capitalism. N.Y., 1976.
11. Враждебную культуру (англ.). – Прим. пер.
12. The Neoconservatives. 1979, 65.
13. Намек на фразу «Ceterum censeo Carthaginem esse delendam»: «А кроме того, я утверждаю, что Карфаген должен быть разрушен», – по любому поводу повторявшуюся в сенате Марком Порцием Катоном, цензором 184 г. до н.э. – Прим. пер.
14. Образцу (англ.). – Прим. пер.
15. Адорно Т.В. Эстетическая теория / Пер. с нем. А.В. Дранова. – Москва: Республика, 2001. С. 5.
16. Обетование счастья (фр.). – Прим. пер.
17. Скуке (фр.). – Прим. пер.
18. Адорно Т.В. Эстетическая теория / пер. с нем. А.В. Дранова. – Москва: Республика, 2001. С. 47.
19. D. Wellershoff. Die Auflösung des Kunstbegriffs. Frankfurt, 1976.
20. Asthetik der Widerstandes. Bd. I, 54.

¹ Библиографические ссылки даны в авторском оригинале.

КОРРЕСПОНДЕНЦИИ

DOI: 10.31249/metod/2024.03.04

Ильин М.В.¹, Свирчевский Д.А.²
Новая рубрика – давний замысел

Аннотация. В статье рассматриваются исторические и философские предпосылки, побудившие редакцию МЕТОДа обратиться к рассмотрению творчества Иммануила Канта и Фридриха Шиллера в своеобразном симбиозе, а также давшие повод пойти вслед за ними, попробовав создать реконструкцию возможного продолжения переписки между Кантом и Шиллером. Кроме того, в статье обсуждаются немаловажные аспекты, сопутствовавшие работе над данной амбициозной рубрикой.

Ключевые слова: Кант; Шиллер; Просвещение; метафизика; Письма об эстетическом воспитании человека; переписка Канта и Шиллера.

Для цитирования: Ильин М.В., Свирчевский Д.А. Новая рубрика – давний замысел // МЕТОД: Московский ежеквартальный трудов из обществоведческих дисциплин / РАН, ИНИОН. – Москва, 2024. – Вып. 14, Т. 4, № 3. – С. 132–139. – DOI: 10.31249/metod/2024.03.04.

МЕТОД возникал с 2008 по 2012 год благодаря соединению нескольких инициатив в ответ на целый набор вызовов. Так концепция нашего издания стала многоплановой и многомерной. Она включила не один десяток альтернативных замыслов разной степени дерзости и практичности – *enterprises of great pitch and moment*, по выражению принца Гамлета. Вполне естественно поначалу приходилось отдавать предпочтение практичности в ущерб дерзости. Нам доводилось сочетать максимально возможную на данный момент дерзость (даже «известная доля наглости»³) с минимально ограничивающей ее практичностью или даже с трудом приемлемой конъюнктурностью. Впрочем, точно так же, как и самому Канту,

¹ **Ильин Михаил Васильевич**, доктор политических наук, гл. научный сотрудник ИНИОН РАН и Института Европы РАН; mikhaililyin48@gmail.com

² **Свирчевский Дмитрий Алексеевич**, магистр; svirchevskidmitrii@outlook.com

© Ильин М.В., Свирчевский Д.А., 2024

³ Использование слова *наглость* в данном случае связано со студенческим открытием, которым М.В. Ильин обязан ярчайшему филологу Ольге Александровне Смирницкой. На занятии то ли по готскому языку, то ли древнеанглийскому она сказала, значительно посмотрев на студентов: «Для занятий наукой необходима известная доля наглости». В ее взгляде и интонации отчетливо читалось значение формулы *известная доля наглости* – дерзкая и неустрешимая готовность идти до конца ради открытия нового знания (*прим. М.И.*).

которого также ограничивали условности его «факультета», а значит и стремление вписать свои начинания в стандарты Метафизики – целостного универсального описания мира. Так что у него немало замыслов с размахом отошло на второй или даже третий план от долгих промедлений, вызванных попытками выразить их на *тогдашнем* языке философии и придать им совершенную форму Метафизики. Искушения отлить в конце концов все свои достижения в такой предельной теоретической форме он не смог преодолеть, даже став критиком собственного разума, создателем антиномий и мастером трансцендентальных переходов.

И вот недавно настал замечательный момент, когда неожиданное и, казалось, случайное стеченье обстоятельств подсказало мне, Михаилу Ильину, – теперь самая пора стать действительно «наглым». Дело было так, я в очередной раз перечитал в письме Иммануила Канта Фридриху Шиллеру фразу: «Письма об эстетическом воспитании человека я нахожу превосходными и буду изучать их, чтобы когда-нибудь поделиться с Вами своими мыслями на этот счет». На этот раз, однако, вместо обычного вздоха сожаления вдруг взглянул за далекий горизонт пространства-времени и твердо сказал со всей возможной «наглостью»: «Все, скрытный ты старец, теперь уж нечего откладывать, настало время поделиться своими потаенными мыслями и замыслами».

Все это произошло так, словно после преодоления рисков своего движения (*les hasards de sa course*) ты вдруг оказался на естественно выигрышной точке (*un point naturellement avantageux*) схождения дорог или долин [Teilhard de Chardin, 1956, p. 26–27]. Наступило озарение. **Еўртка!** Наконец совпало все: и давнее обещание Канта Шиллеру, и наш замысел анализа альтернативных вариантов развития научных методов и методологий в прошлом, и идея жанра «переписки с классиками», и варианты наших диалогичных рубрик-споров в МЕТОДе, а главное, желание разгадать смысл творческой программы Иммануила Канта.

Эту идею мы обсудили вместе с нынешним главным редактором журнала В.С. Авдониным и совсем молодым коллегой Д.А. Свирчевским, редактором МЕТОДа. Оба горячо поддержали замысел рубрики, а Дима вызвался практически поработать над текстами. Так он стал ключевым составителем рубрики, соавтором этой статьи, автором или редактором других материалов. Так что нынче, читатель, тебе придется стать и участником эксперимента, и арбитром (**крайтєс**), которому решать, чего стоят все эти наши давнишние замыслы, «момент наглости» и наши усилия по созданию нынешней рубрики.

Итак, после 30 марта 1795 г. Кант больше не писал Шиллеру. Можно, конечно, мечтать, будто обещание было выполнено и письмо найдется. Оптимист заметил бы, что как раз в это время Кант много работал над антропологической проблематикой, а практически все его слабеющие силы поглощала обработка черновых заметок и материалов лекций по антропологии, читанных Кантом за почти четверть века, с 1772 по

1796 год. Совпадение проблематики этих заметок и шиллеровского сочинения – развитие человеческих способностей – едва ли ни стопроцентное. Продолжение переписки кажется не просто вероятным, но крайне ожидаемым. Подобные резоны, безусловно, мотивировали нас с Димой на «реконструкцию» возможного письма Канта к Шиллеру, да и вообще на догадки о том, что же Кант не успел опубликовать, хотя и задумал.

Однако более широкий учет обстоятельств порождает сомнения. Силы стареющего философа были на исходе, а работал он много и напряженно. В том же 1785 г. Кант публикует иронические заметки «К вечному миру», на следующий год живо и порой ехидно написанное «Провозглашение близкого заключения соглашения о вечном мире в философии», более философичное подобие трактата «О недавно возникшем барском тоне в философии», а в 1798 г. многожанровое и неоднородное сочинение «Спор факультетов». Редактирование, вычистка и дописывание фрагментов в собранные студентами и сотрудниками заметки и конспекты завершилась, видимо, уже в 1797 г., а обработка издана на следующий год. Далее вплоть до кончины Кант упорно работал над трактатом «Об основанном на априорных принципах переходе от метафизических начал естествознания к физике» (вот оно, искушение Метафизикой), или так называемый *Opus Postumum*. Однако при этом, судя по заметкам и упоминаниям, Кант продолжал размышлять уже не о дидактической антропологии, не об антропологической характеристике и даже не о прагматической антропологии, а уже о трансцендентальной антропологии (*anthropologia transcendentalis*).

Наш внутренний пессимистичный критик нашептывает: продолжение переписки по существу дела, по проблеме развития человеческих способностей не просто сомнительно, а совершенно невероятно. Хотя антропологическая проблематика оставалась в центре внимания, Канту пришлось ограничиться превращением лекционных заметок в книгу «Антропологии с прагматической точки зрения»¹. Времени и сил оставалось уже все меньше. Оправдывая свою неспособность отвечать на письма, стареющий философ (ему уже семьдесят пять) в письме Шиллеру от 30 марта 1795 г. (см. публикацию ниже) признается: «Я бы сделал это (написал Фихте – М.И. и Д.С.) сам, если бы меня не тяготила безмерная старость, учитывая разнообразие предстоящей мне работы, которая не должна оправдать ничего, кроме моего промедления».

И все же оптимистичный голос подсказывает. Ведь нашел же Кант время и силы в том же плодотворном 1798 г. выпустить два едких письма писателю Кристофу Фридриху Николаю (Christoph Friedrich Nicolai) специальным оттиском в виде книжонки «О книгоиздательстве» (*Über die*

¹ Это дюжинное обобщение антропологических знаний на конец XVIII столетия было сдобрено общетеоретическими и философскими замечаниями. Часть из них касается общих характеристик человеческого рода. Они включены в состав рубрики «Интеллектуальный архив на завтра».

Buchmacherei). Правда, тут свое воздействие оказали и личность Николаи как претендента на образцового деятеля Просвещения¹, что никак не соответствовало кантовским представлениям о Просвещении. Николаи для него – карикатура на человека Просвещения. Так что пример с брошюркой о «книгопроизводстве» стал, пожалуй, последней каплей, заставившей подумать – раз два письма Николаи, то почему бы не Шиллеру, уже не издательские, а вполне серьезные.

При всей интенсивной работе Канта над давними и новыми замыслами в середине 90-х и последующих лет, он оставался отзывчив на то, что становилось для него важным и интересным. Когда бы удалось найти время и силы, Кант конечно же откликнулся бы на сочинение Шиллера по целому ряду причин. Главная среди них заключалась в том, что поставленные Шиллером в центр всей проблематики эстетического воспитания, а фактически человеческого развития три побуждения (*drei Triebe*)² очень точным, хотя и не вполне очевидным образом связаны с тремя кантовскими критиками, а также с тремя нашими органонами-интеграторами [Ильин, 2023]. Другая, возможно, еще более неочевидная причина связана с кантовской одержимостью антропологической проблематикой и таинственной трансцендентальной антропологией (*anthropologia transcendentalis*), только вскользь упомянутой Кантом³. Наконец, налицо перекличка шиллеровских писем с рядом других кантовских текстов и идей, а главное – со все большим интересом Канта к целостному восприятию человека, к ответу уже на четвертый вопрос: «Что такое человек?» (*Was ist der Mensch?*).

Идя вслед за Кантом и Шиллером, мы взяли на себя смелость сконструировать собственный функциональный мир [см. Walton, 1990], который функционирует на основе имеющихся в нашем распоряжении данных о возвратах философов и историческом контексте их жизни, которые по-

¹ Николаи пытался выступать как в роли идеального рационалиста, но фактически ставшего его карикатурой. Нимало не свободной от диктата плоского здравого смысла. Он, например, попытался высмеять великого Гёте, сочинив «Радости юного Вертера», да и самого Канта за его трансцендентализм.

² Привычный перевод шиллеровского термина *der Trieb* на русский язык *побуждение*. Он вполне адекватен, однако как-то вял. Мы долго обсуждали, как точнее перевести *die Trieb*. *Тяга* сильнее, но столь же одностороння и неточна. Английским эквивалентом *die Trieb* будет *drive* через их общий западногерманский этимон **drīb*. Так что мы остановились на нынешнем словечке молодежного жаргона *движ*. Это то, что и толкает, и влечет, и *движет* всем существом человека, а не только, как у Канта, познающим разумом. Для дальнейшего обсуждения движей в мысли Канта см. [Kisner, 2022; Mensch, 2018; Katsafanas, 2018].

³ О кантовском замысле трансцендентальной антропологии, большой обобщающей «четвертой» критике и об антропологического раскрытия четвертого из великих кантовских вопросов (что такое человек?), о научной полемике по этому поводу см. статьи Ильина «Kant und kein Ende» в первом выпуске МЕТОДа за этот год и «Заветы Канта» в нынешнем. Трансцендентальной антропологии у Канта посвящен также сборник *Der Zyklus in der Wissenschaft: Kant und die anthropologia transcendentalis* [2018]. Также см. [Serban, 2020].

мешаются нами в не произошедшую развилку, которая могла иметь место в ходе развития событий. Мы предлагаем читателю включиться в игру, в которой сходство между создаваемыми нами образами Канта и Шиллера и теми Кантом и Шиллером, которых мы находим в письмах их собственного авторства, строится не на основе формального или функционального сходства текстов, а на основе нашей фантазии [Gombrich, 1985, р. 8] о том, что данные тексты действительно могли быть написаны Шиллером и Кантом.

Стоит отметить, что предлагаемый нами мир, в котором переписка Шиллера и Канта благополучно продолжилась и была плодотворной для обоих философов, не является пустой фантазией. В отличие от того, что мы можем назвать воображаемым миром, который может существовать исключительно в сознании одного человека, мир фикциональный является «коллективной фантазией» [Walton, 1990, р. 39], черпающей свою общность из правил игры, понятных для всех и известных всем, кто готов включиться в предлагаемую игру.

Фикциональные миры существуют и вне нашего воображения за счет реквизита (props), их составляющего [ibid., р. 11–12]. Реквизитом не обязательно являются «объективно» существующие вещи – в качестве реквизита могут выступать и образы, создаваемые как визуально, так и текстуально. Главное, чтобы образы были потенциально доступны другим людям в определенной социальной ситуации. Если мы с уважаемыми читателями согласимся принять условность игры, согласно которой переписка между Кантом и Шиллером могла быть продолжена, значит, мы сможем разделить друг с другом особый фикциональный мир, созданный в рамках данной рубрики.

Иными словами, занимаясь тем, что Ричард Рорти назвал исторической реконструкцией [Rorty, 1984, р. 53], мы взялись за нелегкий труд сначала смоделировать возможные результаты кантовского *изучения* пяти «писем» Шиллера с 11 по 15, а затем вообразить, каким бы мог оказаться *ответ* великого философа продолжателю и расширителю своего исследовательского проекта¹. Более того, по мере нашей работы стало понятно, что для прояснения с одной стороны некоторых замыслов Канта и логики его исследовательской программы необходимо реконструировать ключевые мировоззренческие и интеллектуальные установки Шиллера, вдохновленные кантовской программой. Эти установки позволяют существенно расширить горизонты ви́дения и понимания конкретики философской программы Канта с ее метафизическим ядром, чтобы включить в поле

¹ Шиллер формально не был учеником Канта. Он обучался не в Альбертине, а в Карловой школе (Karlsschule) в Штутгарте – высшем военном заведении с университетской структурой с 1773 по 1779 год. Он изучал сначала юриспруденцию, а потом медицину. Изучением трудов Канта всерьез Шиллер занялся только в 90-е годы, но сразу же стал его ярким интерпретатором и продолжателем. Тем самым он попал в число действительных учеников и преемников Канта наряду с Гердером и Фихте, а может быть впереди них.

зрения и понимания ее антропологический (и даже антропокосмический) смысл и общеначальный охват, проникнутые методологическим (критическим) пафосом.

Не пугайся, читатель, замысловатости формулировки. Она прояснится в ближайших абзацах и фразах. Дело в том, что знаменитая мыслительная строгость и дисциплинарная засущенность кантовских построений, позволяющая ярко высвечивать центры рациональной фокусировки и пределы рассеяния познавательных способностей, освобождается от лишнего, позволяет ускользать деталям, живой изменчивости повседневных и многовековых практик отдельных людей, народов и всего человеческого рода. Поэт, драматург и «духовидец» многоплановых и неоднозначных человеческих устремлений способен не просто вернуть отброшенные «частности» в поле зрения, но и противопоставить строго суженному и рафинированному разуму прихотливо расширенные и насыщенные человеческие устремления. Однако в этом расхождении или даже кажущемся споре рациональных и иррациональных установок проявляется согласие логик антиномичности. Шиллер делает то, на что Кант не решается – высветить антиномии рационально упорядоченных и спонтанно высвобожденных начал, точнее человеческих способностей. Одни воплощаются в виде чистого и практического разума, а также способности суждения, а вторые как движущие антропокосмическое становление людские¹ побуждения, тяги или движки (die Triebe), что, конечно, куда шире и всеохватней императива рационального познания. Такое шиллеровское расширенное понимание эстетических моментов антропологии и эволюции («воспитания») человеческого рода крайне ярко выразило главные общеначальные и интеллектуальные интуиции самого Канта.

Ну что же, любезный читатель, соберись с духом и укрепи свою «наглость», чтобы, начав с аутентичных писем Шиллера и Канта, дерзко заострить воображение и включиться в дальнейшее развертывание переписки двух великих людей. Наше воображение и сохранившиеся опоры – факты биографии, закрепленные в сочинениях Шиллера, Канта, Гёте, Вильгельма Гумбольдта, Кёрнера и их современников – помогут нам реконструировать канву духовных и интеллектуальных исканий последнего десятилетия XVIII столетия, крайне живых и значимых для нас с вами сегодня.

¹ Внимательное чтение Шиллера позволяет заметить, что при всем своем антропологии он упорно связывает свои *движки* с универсальными космологическими силами. Человеческие только высшие, наиболее совершенные из них и тем самым их ярчайше выраждающие.

Список литературы

- Ильин М.В. О семиотиках интегрально, аспективно и конкретно // Слово. ру: балтийский акцент. – 2023. – Т. 14, № 4. – С. 125–136. – DOI: 10.5922/2225-5346-2023-4-7
- Der Zyklus in der Wissenschaft: Kant und die anthropologia transcendentalis. – Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2018. – 206 p.
- Gombrich E. Meditations on a Hobby Horse or the Roots of Artistic Form // Meditations on a Hobby Horse and Other Essays on the Theory of Art. – London; New York: Phaidon Press, 1985. – P. 1–11.
- Katsafanas P. The Emergence of the Drive Concept and the Collapse of the Animal / Human Divide // Animals: A History (Oxford Philosophical Concepts). – New York: Oxford University Press, 2018. – P. 239–268. – DOI: <https://doi.org/10.1093/oso/9780199375967.003.0016>
- Kisner M. Parallels and Differences in Kant's Conceptualization of Trieb and Triebfeder // The Concept of Drive in Classical German Philosophy: Between Biology, Anthropology, and Metaphysics. – Cham: Palgrave Macmillan, 2022. – P. 127–148.
- Mensch J. Kant and the Skull Collectors: German Anthropology from Blumenbach to Kant // Kant and his German Contemporaries. – Cambridge: Cambridge University Press, 2018. – P. 192–210. – DOI: <https://doi.org/10.1017/9781316493229.011>
- Rorty R. The Historiography of Philosophy: Four Genres // Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy. – Cambridge: Cambridge University Press, 1984. – P. 49–76.
- Serban C. Kant, Husserl, and the Aim of a “Transcendental Anthropology” // Husserl, Kant, and Transcendental Phenomenology. – Berlin: De Gruyter, 2020. – P. 101–124. – DOI: 10.1515/9783110564280-006
- Teilhard de Chardin P. Le phénomène humain. – Paris: Seulle, 1956. – 348 p.
- Walton K.L. Mimesis as Make-Believe: On the Foundations of the Representational Arts. – Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1990. – 450 p.

Mikhail Ilyin¹, Dmitrii Svirchevskii²
A new column – a long-standing plan

Abstract. This article examines the historical and philosophical premises that prompted the editors of METHOD to examine the work of Immanuel Kant and Friedrich Schiller in their unique symbiosis, and also provided the basis for following their lead by attempting to reconstruct a possible continuation of the correspondence between Kant and Schiller. Furthermore, the article discusses significant aspects that accompanied the development of this ambitious column.

Keywords: Kant; Schiller; Enlightenment; metaphysics; Letters on the Aesthetic Education of Man; correspondence between Kant and Schiller.

For citation: Ilyin M., Svirchevskii D. (2024). A new column – a long-standing plan. *METHOD: Moscow quarterly journal of social studies / RAN, INION*. – Moscow, 2024. – Part 14. Vol. 4. N 3. P. 132–139. DOI: 10.31249/metod/2024.03.04.

¹ **Ilyin Mikhail Vasilyevich**, doctor of political sciences, professor, chief researcher at INION RAN, research professor at HSE; mikhaililyin48@gmail.com

² **Svirchevskii Dmitrii Alexeievich**, master of cultural studies; svirchevskidmitrii@outlook.com

References

- Der Zyklop in der Wissenschaft: Kant und die anthropologia transcendentalis.* (2018). Felix Meiner Verlag.
- Gombrich, E. (1985). Meditations on a Hobby Horse or the Roots of Artistic Form. In *Meditations on a Hobby Horse and Other Essays on the Theory of Art* (pp. 1–11). Phaidon Press.
- Ilyin, M.V. (2023). On multiple semiotics integrally, aspectively and concretely. *Slovo.ru: Baltic accent*, 14 (4), 125–136. DOI: 10.5922/2225-5346-2023-4-7 (In Russ.)
- Katsafanas, P. (2018). The Emergence of the Drive Concept and the Collapse of the Animal / Human Divide. In *Animals: A History (Oxford Philosophical Concepts)* (pp. 239–268). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780199375967.003.0016>
- Kisner, M. (2022). Parallels and Differences in Kant’s Conceptualization of Trieb and Triebfeder. In: *The Concept of Drive in Classical German Philosophy: Between Biology, Anthropology, and Metaphysics* (pp. 127–148). Palgrave Macmillan.
- Mensch, J. (2018). Kant and the Skull Collectors: German Anthropology from Blumenbach to Kant. In: *Kant and his German Contemporaries* (pp. 192–210). Cambridge University Press. doi.org/10.1017/9781316493229.011
- Rorty, R. (1984). The Historiography of Philosophy: Four Genres. In *Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy* (pp. 49–76). Cambridge University Press.
- Serban, C. (2020). Kant, Husserl, and the Aim of a “Transcendental Anthropology”. *Husserl, Kant, and Transcendental Phenomenology* (pp. 101–124). De Gruyter. DOI: 10.1515/9783110564280-006
- Teilhard de Chardin, P. (1956). *Le phénomène humain*. Seulle.
- Walton, K.L. (1990). *Mimesis as Make-Believe: On the Foundations of the Representational Arts*. Harvard University Press.

Ильин М.В.¹, Свирчевский Д.А.²
Переписка Фридриха Шиллера и Иммануила Канта

Аннотация. В данной работе, во-первых, представлен новый перевод писем Шиллера и Канта с редакторским комментарием, а во-вторых, впервые предпринята попытка реконструировать возможное продолжение переписки, начавшейся между Фридрихом Шиллером и Иммануилом Кантом, однако вскоре сошедшей на нет. Авторы имеют смелость предложить свое видение того, как могла бы сложиться судьба этой корреспонденции в «оптимистичном» сценарии развития событий, при котором Кант нашел возможность вникнуть в присланный Шиллером журнал «Оры» и по существу ответить на содержащиеся в нем материалы, что послужило поводом к дальнейшей переписке. Переписка разделена на три раздела. Первый из них посвящен редакционному комментарию и служит введению в контекст, необходимый для понимания импульсов, которые могли «движить» философами в переписке. Во втором разделе, озаглавленном «Письма отправленные и полученные», дан новый перевод писем, действительно отправленных Шиллером и Кантом друг другу с новым редакторским комментарием. Третий раздел «Письма воображаемые» – эксперимент, в рамках которого мы попробовали реконструировать возможное продолжение коммуникации между Кантом и Шиллером.

Ключевые слова: переписка Канта и Шиллера; Кант; Шиллер; журнал Оры; Письма об эстетическом воспитании; трансцендентальная антропология.

Для цитирования: Ильин М.В., Свирчевский Д.А. Переписка Фридриха Шиллера и Иммануила Канта // МЕТОД: Московский ежеквартальный журнал трудов из обществоведческих дисциплин / РАН, ИНИОН. – Москва, 2024. – Вып. 14, Т. 4, № 3. – С. 140–160. – DOI: 10.31249/metod/2024.03.05.

Редакционный комментарий

Переписка Фридриха Шиллера с Иммануилом Кантом началась летом 1794 г. Это был важный момент в жизни как одного, так и другого философа. Для Канта это был момент завершения его преподавания. Однако он оставался в штате университета в качестве профессора вплоть

¹ **Ильин Михаил Васильевич**, доктор политических наук, гл. научный сотрудник ИНИОН РАН и Института Европы РАН; mikhaililyin48@gmail.com

² **Свирчевский Дмитрий Алексеевич**, магистр, svirchevskidmitrii@outlook.com

© Ильин М.В., Свирчевский Д.А., 2025

до 1801 г. У Канта появилось немного больше времени, а главное, он смог его систематически тратить на завершение своих научных трудов. Контуры научной программы после написания трех критик в целом определились, но при этом и сделать предстояло не просто немало. Фактически требовалось осуществить наиболее важные и трудные замыслы. Из трех критик Канту удалось переработать лишь первую и выпустить ее второе издание в 1787 г. Ровно через год вышло первое и единственное издание второй критики, а еще через два года – третьей. Более чем вероятно, что и эти критики подлежали переработке, особенно «Критика способности суждения», пожалуй, самая яркая и глубокая из трех, но также и самая во многих отношениях лишь намеченная. Вспомним, что на доработку первой критики ушло шесть с лишним лет. Вторая требовала даже больших усилий, а третью, возможно, предполагалось переработать очень глубоко. Однако очевидных следов такой работы не сохранилось. Вероятно, она сводилась в основном к продумыванию и разного рода заметкам. Возможно, именно летом 1794 г. Канту пришлось задуматься о распределении сил и времени на свои главные работы.

Для Шиллера весна и лето 1794 г. отмечены крутыми поворотами. Личность Шиллера отмечена беспримерным даром дружбы. Как раз весною начинается его самозабвенная дружба с Вильгельмом Гумбольдтом, а летом – с Гёте. Одновременно он напряженно работает над «Письмами об эстетическом воспитании человека» – самым глубоким и самым «кантовским» из своих научных сочинений. Шиллер затевает издание ежемесячного журнала «Оры» (*Die Horen*), к сотрудничеству с которым он привлекает и Вильгельма Гумбольдта с его братом Александром, и Гёте. Направляет он приглашение и Канту, с чего и начинается их переписка.

В 1794 г. еще весною завязалась дружба между Шиллером и Вильгельмом Гумбольдтом. Летом к ним присоединился Гёте¹, а ближе к концу года младший брат Вильгельма – Александр. В июне Шиллер написал свое первое письмо Канту. Так появился шанс, что безвылазно проведший свою жизнь в Кенигсберге Кант хотя бы через переписку вольется в этот малый, но мощный круг величайших творческих личностей Германии и, пожалуй, всего мира этого времени.

Переписка Шиллера и Канта шла вяло. Она свелась к двум приглашениям Канта к сотрудничеству и одному лишь ответу, впрочем, довольно теплому и оставлявшему надежду на продолжение переписки. Однако на этом переписка закончилась. Если бы она продолжилась, то стала бы ярчайшим взаимодействием пяти в высшей степени творческих личностей. Ниже делимся опытом реконструкции подобной возможности.

¹ О рецепции Канта Гёте см.: [Лагутина, 2024].

Письма отправленные и полученные

Фридрих Шиллер Иммануилу Канту
Йена, 13 июня [пятница] 1794 г.

По просьбе общества¹, которое высоко ценит Вас, я представляю Вашему Благородию (Ew. Wohlgebohrten²) прилагаемый план нового журнала³ и нашу совместную просьбу оказать содействие этому начинанию своим участием, пусть даже небольшим. Мы не были бы столь нескромны, чтобы обратиться к Вам с этой просьбой, если бы Ваш вклад в «Немецкий меркурий» и «Берлинский ежемесячный журнал»⁴ не показал нам, что Вам отнюдь не противен подобный способ распространения Ваших идей.

Предложенный здесь журнал, по всей вероятности, будет читать совсем другая публика, чем та, которая вдохновляется духом ваших сочинений, и, конечно, автору Критики⁵ есть что сказать этой публике, что только он может выразить с таким успехом. Пусть Вам будет угодно вспомнить о нас в свободный час и поставить свою печать одобрения на этом новом литературном обществе, каким бы скромным ни был Ваш вклад.

Я не могу упустить возможность и не поблагодарить Вас, почтеннейший человек, за внимание, которое Вы уделили моему небольшому

¹ Под обществом (Gesellschaft) Шиллер подразумевает ближайший круг друзей и знакомых, которые участвовали в создании журнала «Оры». Их имена перечислены в предисловии к первому номеру журнала. Среди упомянутых там 26 человек, интерес Канта могли привлечь Гёте, братья Гумбольдты, Фихте, Якоби, Шлегель, Гарве и его восторженный ученик Гердер, с которым отношения к тому времени испортились. Там же сказано, что «упомянутое здесь общество ни в коем случае не считает себя закрытым, участие в нем будет открыто в любое время для любого немецкого писателя, который готов непременно подчиниться установленным условиям», см. Die Horen // Friedrich Schiller Archiv. – URL: <https://www.friedrich-schiller-archiv.de/die-horen/die-horen-1795-stueck-1/vorwort/> (accessed: 05.10.2025).

² Шиллер использует формальное уважительное обращение.

³ Имеется в виду ежемесячный журнал *Die Horen*, издававшийся Шиллером с 1795 по 1797 год в Тюбингене. Журнал был посвящен философии и искусству, без обращения к актуальным политическим темам. Название журнала – Оры (‘Ораи) – отсылает к древнегреческим богиням времен года, красоты и порядка, которые также являлись стражницами Олимпа, открывавшими и закрывавшими его врата.

⁴ «Немецкий меркурий» – *Der Deutsche Merkur* – издавался с 1773 по 1789 год в Веймаре Х.М. Виландом. «Берлинский ежемесячный журнал» – *Berlinische Monatsschrift* – издавался с 1783 по 1796 год И.Э. Бистером и Ф. Гедике. Оба издания – это немецкие литературно-просветительские журналы эпохи Просвещения, к которым Кант проявлял пристальное внимание, не только читая их, но и публикуя там свои работы. В частности, в «Берлинском ежемесячном журнале» за июль – декабрь 1784 г. было напечатано знаменитое эссе Канта «Ответ на вопрос: что такое Просвещение?», а в первом выпуске «Немецкого Меркурия» за 1788 г. было опубликовано эссе Канта «О применении телеологических принципов в философии».

⁵ Имеются в виду критические работы Канта: «Критика чистого разума», «Критика практического разума» и «Критика способности суждения».

трактату¹, и за терпение, с которым Вы развеяли мои сомнения. Только живость моего желания сделать результаты основанной вами моральной доктрины приемлемыми для той части общества, которая все еще, кажется, бежит от нее, и нетерпеливое желание примирить недостойную часть человечества со строгостью Вашей системы, могли на мгновение придать мне обличие Вашего оппонента (Augenblick das Ansehen Ihres Gegners), к чему я, правда, очень мало способен и еще меньше склонен. В том, что Вы не ошиблись в настроении, с которым я писал, я с бесконечным удовольствием убедился из Вашего замечания. Этого достаточно, чтобы утешить меня за неправильное толкование, кое я в результате мог создать.

Наконец, превосходный учитель (vortrefflicher Lehrer²), примите уверения в моей самой сердечной благодарности за благотворный свет (wohlthätige Licht), который Вы зажгли в моем духе; благодарность, которая, как и дар, на котором она основана, безгранична и вечна.

Ваш искренний почитатель
Фр. Шиллер.

Фридрих Шиллер Иммануилу Канту
Йена, 1 марта [воскресенье] 1795 года.

Дорогой профессор,

Прошлым летом я представил Вам план журнала и просил Вас проявить к нему интерес. Задуманное осуществилось, и здесь я представляю Вам первые два ежемесячных номера³, искренне желая, чтобы эти первые образцы склонили Вас к исполнению общего желания нашего общества и к тому, чтобы оказать нашему журналу небольшое содействие.

Я особенно надеюсь, что письма об эстетическом воспитании человека, автором которых я себя признаю, будут достойны Вашего внимания. Это те плоды, на которые меня навеяло изучение Ваших трудов, и как бы

¹ Речь идет о статье Шиллера «О грации и достоинстве», на которую Кант обратил внимание во втором немецком издании «Религии в пределах только разума» (Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft) 1794 года.

² Здесь уже Шиллер придает обращению личностный характер, подчеркивает, что он является учеником и последователем Канта.

³ Содержание первого номера: Предисловие; Затраты; Оглавление; I. Послание первое [Иоганн Вольфганг фон Гете]; II. Письма об эстетическом воспитании человека [Фридрих Шиллер]; III. Разговоры немецких беженцев [Иоганн Вольфганг фон Гете]; IV. Об оживлении и увеличении чистого интереса к истине. [Иоганн Готлиб Фихте]; Анонс. Содержание второго номера: Оглавление; Разговоры немецких беженцев. Продолжение [Иоганн Вольфганг фон Гете]; II. Идеи для будущей истории искусства [Генрих Мейер]; III. Письма об эстетическом воспитании человека. Продолжение [Фридрих Шиллер]; Послание второе [Иоганн Вольфганг фон Гете]; IV. О различии между полами и его влиянии на органическую природу [Вильгельм фон Гумбольдт].

меня ободрило, если бы я мог надеяться, что Вы не упустите дух Вашей философии в этом ее применении.

С безграничным уважением остаюсь Вашим самым искренним почитателем (aufrichtigster Verehrer),
Фр. Шиллер.

Иммануил Кант Фридриху Шиллеру.
Кенигсберг, 30 марта [понедельник] 1795 г.

Высокочтимый господин (Hochzuverehrender Herr),
Знакомство и литературное общение с таким образованным и талантливым человеком (Gelehrten und talentvollen Mann), как Вы, дражайший друг (wie Sie Theuerster Freund), не может не быть для меня очень желанным.

План журнала, который Вы прислали мне прошлым летом, дошел до меня, как и первые два ежемесячных материала, совсем недавно. – Письма об эстетическом воспитании человека я нахожу превосходными и буду изучать их, чтобы когда-нибудь поделиться с Вами своими мыслями на этот счет. – Трактат о различии полов¹ в органической природе, содержащийся во второй части рукописи, я не могу, как бы ни казался мне хорошим ум автора, обойти стороной. Однажды «Всеобщая литературная газета»² обрушилась с подобной бреду (*Schwärmerey*) критикой на мысль о сходных отношениях, проходящих через всю природу, в письмах г-на Хубе из Торна³ о природоведении. Нечто подобное время от времени проносится в голове, но не знаешь, что же с этим делать. Меня всегда поражала естественная закономерность: все виды в обоих органических царствах требуют двух полов для размножения своего рода⁴. Это всегда поражало меня как нечто удивительное и как бездна для размышлений человеческого разума, потому что человек не предполагает, что Провидение благоволит к такому порядку, как бы играя, ради чередования, но имеет основания полагать, что иначе и быть не может; что открывает перспективу в не-

¹ Вильгельм фон Гумбольдт, «О различии между полами и его влиянии на органическую природу». См. предыдущее примечание.

² «Всеобщая литературная газета» – Allgemeine Literatur-Zeitung – литературный журнал, основанный в Йене в 1785 году и прекративший свое существование в Галле в 1849 году. Являлся самой влиятельной немецкоязычной газетой, ставившей перед собой цели обзора и критики всей актуальной литературной продукции того времени.

³ Иоганн Михаэль Хубе (1737–1807) – ученый из старинного ганзейского города Торн (современное польское название *Торунь – Toruń*). Критике была подвергнута работа Хубе «Полное и всестороннее наставление в естествознании: в серии писем к молодому джентльмену» (Vollständiger und fasslicher Unterricht in der Naturlehre: in einer Reihe von Briefen an einen jungen Herrn von Stande, 1793).

⁴ Об эволюционной роли полового диморфизма в эволюции см. [Геодакян, 2023].

предсказуемое, из которой, однако, нельзя сделать абсолютно ничего, так же мало, как из того, что ангел Мильтона¹ говорит Адаму о творении: «Мужской свет далеких солнц смешивается с женским, для неизвестных целей»² – Я обеспокоен тем, что ваше ежемесячное издание может потерять от того, что авторы в нем не подписывают свои имена, и тем самым не несут ответственности за свои смелые мнения; ведь это обстоятельство представляет большой интерес для читающей публики.

Итак, за этот дар я приношу свою самую скромную благодарность; что же касается моего главного вклада в этот ваш дар для публики, то я вынужден просить о некоторой отсрочке; ибо, поскольку на государственные и религиозные вопросы сейчас наложено эмбарго³, а других статей, представляющих интерес для большого читающего мира, по крайней мере в данный момент, почти нет, необходимо еще некоторое время понаблюдать за этой переменой погоды, чтобы с умом адаптироваться ко времени⁴.

Професору Фихте⁵ я хотел бы выразить искренние приветствия и благодарность за различные работы, которые он мне прислал¹. Я бы сде-

¹ Дж. Мильтон создал поэму «Потерянный рай», в которой описывается драматическая история искушения и грехопадения первого человека – Адама.

² Космологическая догадка Канта развивает смысл поэтических образов «Потерянного Рая». Использованный Кантом перевод “Männliches Licht entfernter Sonnen vermischt sich mit weiblichem, zu unbekannten Endzwecken” близок оригиналу Мильтона:

and other Suns perhaps
With thir attendant Moons thou wilt descrie
Communicating Male and Femal Light,
Which two great Sexes animate the World,
Stor'd in each Orb perhaps with some that live.

(Paradise Lost, Book 8, lines 148–152)

Смысл космологической догадки Канта обсуждается Сибилой Тённис в книге о диморфизме истины [Tönnies, S. (1992). Weiblich-Männlich. In: Der Dimorphismus der Wahrheit. VS Verlag für Sozialwissenschaften. https://doi.org/10.1007/978-3-322-93622-6_16]

³ Кант намекает на религиозный (1788) и школьный (1794) эдикты, поощрявшие религиозный догматизм за счет запретов теологических дискуссий и интерпретаций Библии в школьном и университетском образовании.

⁴ «Перемена погоды» наметилась в 1788 г. после смены на посту министра по церковным и образовательным делам Карла фон Зедлица, почитателя Канта, которому тот посвятил «Критику чистого разума», куда более консервативным ревнителем религиозного правоверия Иоганном фон Вёльнером, который стал свертывать образовательные реформы своего предшественника. В 1792 г. попытка Канта опубликовать вторую часть своего трактата «Религия в пределах только разума» в «Берлинском ежемесячном журнале» была пресечена цензурным комитетом. Через год Кант опубликовал трактат целиком в университете Йены, где Шиллер профессорствовал. Это вызвало запрет короля на подобные действия, доведенный Канту в личном письме Вёльнера. Впоследствии Кант обсуждал этот эпизод в «Споре факультетов» (1797).

⁵ Иоганн Готлиб Фихте (1762–1814) – ученик Канта, претендовавший на роль его преемника и пытавшийся пойти дальше и разработать новую философскую дисциплину – наукоучение.

лал это сам, если бы меня не тяготила безмерная старость, учитывая разнообразие предстоящей мне работы², которая не должна оправдать ничего, кроме моего промедления. – Прошу также время от времени давать мои рекомендации господам Шютцу³ и Гуфеланду⁴.

А теперь, дражайший человек (Threuerster Mann!), я желаю тебе сил, здоровья и долголетия, соответствующих твоим талантам и добрым намерениям, включая дружбу, которой ты хочешь почтить того, кто всегда находится в своем к тебе глубочайшем уважении.

Ваш самый преданный и верный слуга (Ihr ergebenster treuer Diener),
И. Кант

Письма воображаемые

Фридрих Шиллер Иммануилу Канту
Йена, 15 июня [понедельник] 1795 г.

Мой превосходный учитель, почтивший меня именем друга,
Я был счастлив получить Ваше последнее мартовское письмо с обещанием дальнейшей переписки. Я понимаю, что Ваши философские занятия не оставляют довольно времени для дружеской переписки, кою я веду с двумя моими новыми друзьями Вильгельмом фон Гумбольдтом и Иоганном фон Гете. Мы все близко сошлись прошлой весной и летом, а ближе к концу года в наш круг влился и младший брат Вильгельма, еще юный, но уже известный натуралист Александр Гумбольдт. Можно сказать, что нас сдружили «Оры», равно как они же положили начало нашей с Вами переписке. Надеюсь, что и Вы к нам присоединитесь хотя бы путем переписки.

¹ Фихте присыпал Канту свои работы, изданные в 1794 г.: «О понятии научения или так называемой философии», «Основы общего научения» и «Несколько лекций о назначении ученого». Сочинение Фихте «Очерк особенностей научения по отношению к теоретической способности» увидело свет в 1795 и также было отправлено Канту.

² В 1795 г. издается трактат Канта «К вечному миру», в 1798 – «Спор факультетов» и «Антропология с прагматической точки зрения». В последние годы жизни Кант активно работал над трактатом «Об основанном на априорных принципах переходе от метафизических начал естествознания к физике».

³ Кристиан Готфрид Шютц (1747–1832) – немецкий гуманист, автор публикаций по широкому кругу тем: философии, психологии, риторики, филологии, образования и университетской жизни. Особое влияние в философии приобрел как один из первых защитников Канта, с которым он вел переписку с 1784 года.

⁴ Готлиб Хуфеланд (1760–1817) – немецкий ученый-правовед. Был профессором в Йене, Вюрцбурге, Ландсхуте и Галле и преподавал римское право, немецкое частное право, естественное и публичное право, а также политическую экономию. В Йене вместе с Кристианом Готфридом Шютцем и Кристофером Мартином Виландом издавал *Allgemeine Literatur-Zeitung*. Там же познакомился с Шиллером.

Должен признаться, что я очень жду Вашего отклика на мои «Письма об эстетическом воспитании человека». В них я попытался развить Ваши три критики применительно не только к познавательным способностям, а более широким предрасположенностям (Veranlagungen) или движкам (Trieben). Впрочем, мой друг Иоганн не упускает случая поспорить. Он упорно утверждает, что людьми движет одна единая движущая сила, которую следовало бы именовать созидающим движением (Bildungstrieb). По его мнению, именно этот всеобщий движ творит как человека с его способностями (Vermögen), так и всю природу с ее *nitus formativus*.

Что скажете на это, мой учитель? Гёте, кстати, утверждает, что его натолкнуло на такого рода идеи чтение Вашей третьей критики, а также знакомство с трудами Иоганна Блюменбаха¹. Об этом выдающемся ученике мне также немало рассказывали братья Гумбольдты, которые учились у него в Геттингене.

Ну а теперь о деле, о наших «Орах». Должен признаться, что они пока не слишком радуют меня. Избранный нами сдержанный и сбалансированный тон не находит, увы, отклика и признания в этом взбаламученном мире страстей и пристрастий. Видно время подобного рода изданиям не пришло. Успех в книгоиздании принадлежит, увы, людям типа Николаи, который осквернил печать поделкой, названной «Радости юного Вертера». Под лицом поборника Просвещения он занят прямолинейной проповедью плоских истин. Уверен, что это доктринерство глубоко противно Вашему пониманию того, что Просвещение немыслимо без способности мыслить самостоятельно без указки подобных Николаи наставников.

Как бы то ни было, я продолжу издание «Ор» в надежде на изменение «погоды» к лучшему, хотя уже сейчас начинаю новый, собственно литературный – «Альманах муз».

Не буду чрезмерно утомлять Вас своими прочими заботами.

С нетерпением жду Вашего письма

Ваш почитатель, ученик и друг

Фр. Шиллер

Фридрих Шиллер Иммануилу Канту
Йена, 14 января [четверг] 1796 г.

Многоуважаемый профессор,

С этим письмом посылаю Вам оставшиеся десять выпусков наших «Ор» за 1795 год. Выражая искреннюю надежду на то, что у Вас получится выкроить немного времени и ознакомиться с ними.

¹ Имеется в виду Иоганн Фридрих Блюменбах (1753–1840) и его знаменитый труд «*Über den Bildungstrieb und das Zeugungsgeschäfte*» (1781).

Среди публикаций Вас могли бы заинтересовать в первую очередь сочинения Гёте и братьев Гумбольдтов. Хочу обратить именно на них Ваше внимание.

Желаю Вам всех благ и не теряю надежды на возможность получения от Вас отклика на наше издание.

С безграничным уважением,
Ф. Шиллер

Иммануил Кант Фридриху Шиллеру
Кенигсберг, 17 мая [вторник] 1796

Дорогой господин,

Получив присланные Вами остальные выпуски журнала «Оры» за 1795 год, не могу повторно не выразить сожаления о невозможности участвовать в его создании. Быстрая утомляемость своею работой и старость все еще не дают шанса на реализацию начинаний, которые могли бы быть уместны в данном издании.

Несмотря на это, хочу отметить весьма удачное наполнение журнала, которое, безусловно, во многом достигнуто благодаря Вашим стараниям. Вы правы, очень интересны сочинения Вильгельма Гумбольдта о влиянии полового различия на природу во втором выпуске и о мужской и женской формах в третьем и четвертом. Мое внимание также привлекла несколько загадочная парабола о Родосском гении его брата Александра фон Гумбольдта. В ней заслуживает внимания идея жизненной силы (*Lebenskraft*), которая нуждается в осмыслиении и развитии.

Другой интереснейший вклад – работы Иоганна Гёте не как поэта, но как мыслителя, обращающегося к такому предмету как литературное творчество и рассуждающего о такой литературной крайности как санкюлотизме. Тут его суждения вполне созвучны с Вашими замечаниями в прошлом письме о наступивших дурных временах.

Наличие поэтических текстов, таких как элегии Гёте, делает журнал поистине разносторонним и побуждает читателя осмысливать обсуждаемые теоретические аспекты в соединении с хорошим литературным материалом. Вообще же, как издателю, Вам удалось не только собрать цвет германской мысли в одном месте, но и самому внести значительный вклад в журналы через публикацию философских и поэтических произведений собственного сочинения.

Единственная неприятная находка лично для меня – обилие сочинений Готфрида Гердера. К счастью, с ними соседствуют такие похвальные и требующие продолжения и расширения начинания, как издание на немецком языке гимна к Афродите авторства Прокла Диадоха в десятом номере «Ор». Хочется выразить надежду, что Вы не оставите это занятие, и Общество, причастное к изданию журнала, приложит старания к тому,

чтобы продолжить переводить тексты древних на немецкий язык. Это как нельзя лучше соответствует духу Просвещения, которому мы все, я в этом уверен, привержены.

Вызывает опасение также то, что с упомянутого выше десятого номера в журнале практически не появляется сторонних авторов, кроме Вас, многоуважаемый друг, и господина Гердера. Надеюсь, это связано не с нехваткой желания со стороны остальных членов Общества вносить свой посильный вклад в создание журнала, а с Вашими желаниями и видением наилучшего пути развития молодого издания.

Вновь выражаю Вам искреннюю благодарность за Письма об эстетическом воспитании человека. Я их читал с большим удовольствием и хотел бы бегло выразить несколько соображений. Одной из центральных идей, по всей видимости, является предложенное Вами оригинальное понимание игровой деятельности как стоящей на стыке чувственного и формального движений (Trieb) и дающее человеку свободу, заключающуюся в устранении всех случайностей и зависимостей.

Видно, что Вы внимательно знакомились с текстом моей Критики способностей суждения, в которой я ввожу сходную троичную схему рассудка, способности суждения и разума. Вы пытаетесь и, по моему скромному мнению, прекрасно в этом преуспеваете, придать создаваемой системе динамизм и указать на то, что движ к игре (Spieltrieb) является именно процессом, в котором всегда есть границы, в рамках которых происходят игровые вариации, и в этой ситуации сами правила игры остаются открытыми для изменчивости. Я искренне рад, что мои размышления об игре оказались полезны для Вас и что это понятие становится, по сути, главным в Вашем предположении о формировании человека.

Этот вопрос занимает меня все больше и больше, и я начинаю склоняться к мысли, что все наши размышления в конечном счете сводятся не только к вопросу о разуме и его способностях, а к человеку как вместилищу и познавательных способностей, и Ваших движений. У меня вызвало большую симпатию стремление Вашего друга Гёте обнаружить и осмыслить созидательный движ (Bildungstrieb), а также его интерес к работам прекрасного медика и антрополога Иоганна Блуменбаха.

Антропология вообще все сильнее меня занимает. Нынче я насколько хватает сил готовлю для издания рукопись по прагматической антропологии на основании лекций, которые я уже много раз читал в моей Альбертине, последний – этой зимой. Надеюсь, освобождение от университетских обязанностей позволит уделить больше времени этому изданию.

Издание книги по антропологии через год или два не приблизит меня к тому, чтобы всерьез заняться уже не прагматической, а трансцендентальной антропологией. Под ней я понимаю обобщающую, уже четвертую критику уже не только отдельных познавательных способностей, но в целом способности человеческого рода утвердить себя в этом мире. Этую мою мечту, я очень надеюсь, сможет осуществить новое поколение таких

людей, как Вы, Гёте, братья Гумбольдты и другие полные творческих сил люди Вашего круга.

Ваш самый преданный и верный слуга,
И. Кант

Фридрих Шиллер Иммануилу Канту
Йена, 8 декабря 1796

Многоуважаемый господин профессор!

Выражая безмерную благодарность за столь содержательный ответ на мое письмо.

Вы упоминали начинание, связанное с изданием работ по антропологии. Звучит многообещающе и интригующе, тем более что мы с господином Гёте уже заходили на почву обсуждения данного вопроса. Я очень надеюсь получить от Вас если не копию готового текста, то хотя бы основные тезисы. Огромной радостью была бы для меня возможность присоединиться к начатой Вами дискуссии в формате публикации отрывков из Ваших лекций в нашем издании или хотя бы обсуждения их в переписке. Надеюсь, что Вы не будете против того, чтобы я познакомил с некоторыми из Ваших писем своих близких друзей. Это прежде всего Ваш давний почитатель Христиан Кёрнер, который приобщил меня к знакомству с Вашиими трудами, а также Иоганн Гёте, Вильгельм Гумбольдт и его брат Александр.

Я искренне рад, что Вы нашли время и смогли внимательно прочитать и оценить посланные мною сочинения. Действительно, при размышлении над собственным пониманием *красоты*¹ (хотелось бы подчеркнуть, что в Письмах речь все же идет о ней как о центральной идее) я опирался на Ваше разделение между умственными способностями. Однако оно было в значительной мере переработано, и, что важно, продолжая осмысление введенного Вами термина игра, мне удалось напасть на след соединения его с прекрасным и указать на то, что красота находится между обоими побуждениями и не является ни чисто материальной, ни сугубо образной, но образуется в процессе их живого, т.е. игрового, соединения. Таким образом, опираясь на Ваши идеи, я старался, с одной стороны, обращаться с ними бережно, а с другой, решительно.

Относительно Вашего замечания о содержании последних номеров «Ор» и, конкретно, о текстах господина Гердера, хочу уверить Вас в том, что в выпусках за 1796 год уменьшается наше с г-ном Гердером личное участие (хотя, безусловно, мы от него и не отказываемся) и увеличивается количество переведенных текстов древних, которые Вы также оценили по достоинству. К примеру, в третьем, девятом и одиннадцатых номерах мы

¹ О взаимосвязях движений и опыта проживания красоты см. [Deligiorgi, 2020].

опубликовали переводы Секста Проперция на немецкий. Посылаю Вам эти издания с надеждой, что они также найдут отклик в Вашей душе. Относительно самих поэтических и философских работ г-на Гердера добавлю, что не считаю их недостойными публикации. Впрочем, признаю, что этот некогда преданный Ваш ученик вознамерился стать Вашим продолжателем. Причем в том же духе, что и я, т.е. путем расширения поля применения Ваших идей. Правда он сделал это несколько сумбурно и неуклюже, за что Вы подвергли его своей суповой, но в целом оправданной критике. Его обида, однако, стала чрезмерной и разрушительной. К тому же у него тяжелый характер, отягощенный упрямством и резкостью. Признаюсь, что даже при всей моей привязни к нему и близкому сотрудничеству я так и не смог с ним по-настоящему сдружиться. Однако человек он талантливый и прекрасный автор, в чем Вы со мною, конечно, согласитесь. В каждом из нас многое всего намешано. Будем же снисходительны к ближним в ожидании их ответного доброжелательства.

Должен признать, что работа над журналом «Оры» меня больше не вдохновляет так, как она безраздельно захватывала меня в первый год издания. Высылаю Вам наброски планов выпусков «Ор» за 1797 год. К сожалению, больше «Оры» выходить не будут. Зато еще в прошлом мы начали издавать «Альманах муз», в котором я выступаю в качестве редактора. Удалось получить немалое число стихотворений, за качество которых готов поручиться лично. Прилагаю один из выпусков нашего «Альманаха». Не считите за труд хотя бы бегло взглянуть на него. Думаю, он Вам доставит удовольствие.

Преданный Вам,
Шиллер

Иммануил Кант Фридриху Шиллеру
Кенигсберг, 17 февраля [пятница] 1797 года.

Дорогой и любезный друг,
Не могу не отметить, какую радость вызвало у меня получение Вашего письма и то огорчение, с которым я воспринял новость о прекращении издания «Ор». Надеюсь, в более просвещенном будущем у Вас будет возможность вернуться к столь же похвальному начинанию, чтобы порадовать самостоятельно мыслящих читателей. Возможно, позже появится возможность посмотреть последние номера «Ор» и выпуски «Альманаха», но сейчас, к сожалению, сильно занят новыми изысканиями по естествознанию и физике. Убежден, что именно к ним должны рано или поздно привести все предшествующие изыскания метафизики. Дело не терпит отлагательств, поскольку чувствую, что жизненные силы мои на исходе, а сделать хочется еще очень и очень много. Во всяком случае мои усилия направлены на то, чтобы завершить мой замысел и заполнить пробел в

системе критической философии, а именно наметить переход от метафизических начал естествознания к физике.

Я чрезмерно польщен Вашей заинтересованностью моим трудом по антропологии. Книги послать пока не могу, прошу меня за это извинить. Вместо этого, удовлетворяю Ваш интерес и охотно делаю основными тезисами, возникшими в ходе моих рассуждений. Повторюсь, основная проблема, стоявшая передо мной в ходе лекций и компиляции их для издания – соединение в человеке доопытного и опытного, продолжение рассуждений о возможности того, что в «Критике чистого разума» я назвал синтетическим единством апперцепции, т.е. возможности связи самой по себе. Впрочем, помимо работы над книгой сейчас я все чаще задаюсь еще более амбициозным вопросом о том, как опытное и априорное связаны не только в возможности суждения, но в целом в человеческом существовании или даже существовании всего нашего человеческого рода. Конечно, это далеко выходит за пределы антропологии в pragматическом рассмотрении.

В первой части «Антропологии» я прослеживаю генезис познавательной способности человека, начиная с самого детства, и затем переходу к описанию конкретных черт и пороков, свойственных людям. Вторая часть целиком посвящена характерам сначала личности, затем пола, после чего народа, расы и лишь затем рода. В своих рассуждениях я стараюсь быть более понятен читателю, не знакомому с моими предыдущими работами (ведь лекции по антропологии слушали не только студенты университета), и использую большое количество эмпирического материала. Обогащение им выносимых мной утверждений делает текст прозрачным для понимания и, надеюсь, не приведет к уменьшению его значимости для таких образованных читателей, как Вы.

Возможно, кто-то из Вашего с господином Гёте круга подхватит мои начинания или замахнется на свои собственные. Зная о ваших способностях, у меня нет сомнения, что вы сможете получить поистине блестящие результаты.

С уважением Ваш преданный друг и верный слуга,
И. Кант

Фридрих Шиллер Иммануилу Канту
Йена, 5 июля [пятница] 1797

Глубокоуважаемый профессор!

Выражая сердечную радость, с которой читал Ваше последнее письмо и с превеликим наслаждением делаю нашими с господином Гёте мыслями. Счастливое стечеие обстоятельств позволило Гёте немало времени в конце этой весны и начале лета побывать гостем у меня дома. В ходе этого визита мы не только обсуждали работу над «Ксениями», этими эпи-

граммами на злобу дня. Мы так увлечены этим начинанием, что оно стало одной из дополнительных причин прекращения дальнейшей работы над «Орами».

Восхищаясь Вашей последней критикой, Гёте предлагает рассматривать природу и искусство как явления одного порядка и искать соединения эстетических и научных подходов и поисков. Сам он столь же учёный, как и поэт. Это для него не тягостно, а скорее помогает. Сейчас он страстно увлечен идеей созидательного движения (Bildungstrieb). Он верит, что она способна помочь нам лучше понять природу и человека в природе как живое целое. В нашей ограниченности относительно понимания природы возникает вновь и вопрос о том, а кто же, собственно говоря, человек сам по себе.

В своих спорах с Гете о понимании природы и красоты – или о невозможности достаточно полного понимания их – мы порой приходим в отчаяние. Для Гете разрыв исходной связи трагичен. Он порождается не природой и красотой самими по себе, а нашим трудным положением. С одной стороны, мы природой созданы, с другой – в каждом нашем самонадеянном усилии утвердить себя теряем с ней непосредственную исходную связь. Как же научиться использовать созидание природы с тем, чтобы в свою очередь обратиться к ней в своем человеческом созидании? Это никак невозможно без более глубокого понимания и отягощенной страстью человеческой природы, и нашего общего с природой созидательного движения (Bildungstrieb).

Хочу Вам также сообщить, что среди наших затей немалое место занимает обсуждение понятий и терминов. Для себя я называю подобные упражнения языковыми играми (Sprachspielen), что вполне естественно для драматурга. Должен признаться, что мы немало внимания уделили многим Вашим излюбленным выражениям.

Надеюсь, наши начинания найдут отклик в Вашем сердце.

С безграничным уважением,
Фридрих Шиллер

Иммануил Кант Фридриху Шиллеру
Кенигсберг, 15 февраля [четверг] 1798

Дорогой Фридрих,

Я не решался сразу ответить на Ваше очень содержательное письмо. Ваши вопросы очень глубоки. Мне много приходилось размышлять о связях между конечными целями Природы, нашего человеческого существования и самого Творения. Некоторые вполне отчетливые суждения на этот счет, как Вы знаете, мне удалось сформулировать в Критике способности суждения. Однако при всей их определенности они, безусловно, требуют развития. Так что все прошедшие с момента написания этой критики деся-

тилетие я неустанно вновь возвращался к размышлениям на этот счет. Вообще, замечу я Вам откровенно, мне бы очень хотелось сделать со второй и с третьей критикой то же самое, что и с первой, а именно систематически их переработать и дополнить совершенно новым введением. Увы, теперь мне это не по силам уже.

Подобного рода сомнения и вынудили меня отложить это письмо до тех времен, когда работа над книгой по антропологии будет практически завершена. Сейчас она сильно продвинулась и я уже чувствую себя более свободным, чтобы пускаться с Вами в смелые размышления и даже давать волю фантазии.

Прежде чем решиться на это, мой еще достаточно юный и дерзкий друг, я бы предложил пофантазировать Вам вместе с Вашиими друзьями и прежде всего с Гёте. Как бы Вы с ним решились вообразить связь между Вашиими тремя движениями, а также общим созидающим – и природным, и человеческим – с самим Творением (der Schöpfung selbst)?

На этом я, пожалуй, остановлюсь и попробую Вас отвлечь и позабавить. В одном из своих первых писем Вы поминали Кристофа Николаи как автора безвкусной карикатуры на «Юного Вертера» Гёте. Так вот, это книгодел (Buchmacher) так возмутил меня недавно, что я отбросил все свои занятия и быстренько набросал сатирическую брошюруку о книгодельстве (Buchmacherei). Посылаю ее Вам. Надеюсь, что она Вас и Ваших друзей позабавит.

Ваш мысленный собеседник
И. Кант

Фридрих Шиллер Иммануилу Канту
Йена, 30 мая [среда] 1798 года

Дорогой мой друг и наставник,

Ваше отнюдь не философское сочинение о книгодельстве сначала позабавило Вильгельма Гумбольдта, а теперь и Иоганна Гете. Он сейчас как раз гостит у меня в Йене. Веймар недалеко, всего в полутора десятках миль отсюда, так что он может позволить себе даже порой сновать то туда, то сюда. Сейчас же Гете остановился у меня надолго. Так что мы можем каждый день заниматься нашей поэзией и прочими приятными делами.

Среди подобных занятий мы обсуждали с ним и поставленные Вами вопросы о созидании природном и человеческом, а также их общим единением. Помимо обсуждения всеуе идеи творения как естественного проявления творчества, мы всячески экспериментировали и философски, и поэтически с глаголами творить (*schöpfen*), образовывать (*bilden*), пестовать (*erziehen*) и подобными им. Глаголы вообще кажутся куда гибче и подсказчивее, чем существительные, особенно абстрактные. Нужно спро-

сить Вильгельма, в чем тут дело. Он пока в Париже, но скоро вновь должен объявиться по пути из одной столицы в другую.

Как бы то ни было, для разрешения Ваших задачек нужно соединить в одно слово такие понятия, как Мир, человек и Творение. Возможно, оно позволит искать подлинно всеохватное знание. Одной из фантазий стало эллинизированное словечко антропокосмический (Anthropokosmische), которое так меня позабавило, что я написал об этом обоим Гумбольдтам. Впрочем, пока ничего более путного мы не придумали и решили отложить новую языковую игру до встречи с Вильгельмом, который сильно занят дипломатическими разъездами. О результате я Вам непременно напишу.

Вообще же сейчас я настолько занят своими драматургическими опытами, что отвлеченные мысли и понятия не лезут мне в голову. Я пытаюсь вообразить, как бы Шекспир представил на сцене события Тридцатилетней войны, и совсем забываю о себе как историке. Я весь погружен в своего «Валленштейна». Надеюсь, что справлюсь. Гёте меня торопит. Он хочет поставить эту пьесу в Веймаре совсем скоро.

На этом позвольте прекратить свое письма и вновь заверить, что мы все часто вспоминаем о Вас.

Ваш
Фридрих

Иммануил Кант Фридриху Шиллеру
Кенигсберг, 2 мая [четверг] 1799 года

Дорогой Фридрих,

Недавно мне исполнилось семьдесят пять лет. Силы начинают по-немногу меня оставлять, однако занимающих меня вопросов становится все больше. В этом есть что-то роковое или даже убийственное. Когда бы еще совсем юному Канту, когда он сочинял свою первую магистерскую диссертацию, в голову пришла хотя бы сотая доля тех мыслей, которые роятся сейчас в моей старческой голове, каким разумным он мог бы сделать свое дерзкое и путаное сочинение об оценке живых сил. А сейчас мне, увы, приходится стыдиться за эту нелепую диссертацию.

Как раз сейчас хочу поделиться одним живым образом, который постоянно возникает у меня, когда приходится сталкиваться с тщетными притязаниями некоторых ученых мужей на многознание. Это образ Циклопа. Вам как поэту он будет, несомненно, занимателен. Подобного рода циклопические ученые забивают свою голову всевозможными сведениями, почерпнутыми в основном из книг. Они собирают все подряд без проверки и размышления, думая, что одно лишь накопление знаний безо всякого разбора уже обернется ученостью. Их одноглазая голова раздувается и грозит лопнуть от натуги.

Подобного рода знатоки гордо именуют себя полигисторами¹, собирателями пустых историй и сообщений. Есть и иные искатели многознания. Они также ненасытны и не устанавливают себе пределов в познании. Однако у них есть внутренний глаз, позволяющий оценить собранное, как бы критическим взглядом философии и отделить подлинные знания от обманчивых заблуждений. Таких эрудитов называют полиматами, знатоками действительно многоного. Впрочем, мне милее всего люди, которые ставят пределы своим притязаниям. Они обращаются к таким предметам, изучать которые им не просто по силам, но которые сами по себе этого заслуживают в силу своей природы: медики одно, химики другое, правоведы третье.

Как бы Вы подобные различия оценили с эстетической и поэтической точки зрения? Что Вам подсказывает Ваше чутье? Где положены пределы познания? Как их расширить без угрозы впасть в неразумие? Это очень насущные для меня вопросы, поскольку мне сейчас приходится выбирать, что из моих занятий следует оставить, а на чем сосредоточиться в немногие оставшиеся годы?

Наконец, есть еще один вопрос не только для меня, но и для всех нас. Возможно ли всеобщее знание обо всем мире? Вспомните Ваши же собственные рассуждения о всеохватном знании в последнем Вашем письме.

С ожиданием ответа – не обязательно в виде философских максим, но также поэтических образов и вымыслов.

Ваш
И. Кант

Иммануил Кант Фридриху Шиллеру
Кенигсберг, 28 июня [пятница] 1799 года

Дорогой Фридрих,

Надеюсь, что за это время Вы уже приступили к воплощению намеченного в дискуссии с господином Гёте замысла. Он весьма серьезен и глубок, однако мне хотелось бы высказать некоторые предложения. Сама идея объединения природы и искусства оправдана, поскольку формы красоты и целесообразности присутствует и в одной, и в другой. Однако при всем этом следовало бы, по моему мнению, не забывать об определенной автономии искусства и природы относительно друг друга.

В любом случае, желаю Вам с вашим другом всяческих успехов в разработке нового начинания, которое я всецело поддерживаю. Быть может, вам удастся представить в достаточно ярком свете новый подход, который на мой взгляд весьма созвучен идее, которую я уже упоминал в

¹ О полигисторах и циклопической учености см. [Круглов, 2023].

одном из своих писем. Это моя мечта о четвертой критике уже не отдельной познавательной способности, а совокупных возможностей человеческого рода утвердить себя в этом мире. Для нее я уже довольно давно придумал и свой четвертый ключевой вопрос. Он очень перекликается и с вопросом о человеке, который Вы задали в своем письме года два назад. Правда мой вопрос совсем прост – что есть человек? (Was ist der Mensch?)

Об этом вопросе я думаю уже давно. Причем думаю как о четвертом по отношению к трем вопросам моих критик:

- (1) Что я могу знать?
- (2) Что я должен делать?
- (3) На что я могу надеяться?

И действительно, именно этот вопрос и позволяет связать воедино не только все созданные мною критики, но двинуться дальше в осмысливании роли человека в формировании нашего мира, да и в Творении.

Пока я хочу поставить этот вопрос перед вашим кругом. Впрочем, я также подумываю, не вставить ли мне короткий пассаж на этот счет и в то сочинение, куда я предполагаю включить свои рассуждения о полигисторах, полиматах и пансофии. Это конспекты моего курса по логике, которые взялся обработать и подготовить к изданию мой хороший ученик Готтлоб Йеше.

Замечу, что все это связано с замыслом четвертой критики или трансцендентальной антропологии, который уже мне не по силам осуществить, но который заслуживает внимания близких мне по духу людей, идущих мне на смену.

С уважением и любовью,
И. Кант

Фридрих Шиллер Иммануилу Канту
Веймар, 2 января [четверг] 1800 года

Дорогой мой господин профессор Иммануил Кант,

Прошу прощения, что не смог ответить сразу на Ваши письма от 2 мая и 28 июня прошлого года. В свое извинения могу сказать, что в последние месяцы произошло многое, что изменило не только мои житейские обстоятельства, но и жизненные устремления. В этот новогодний день последнего года восемнадцатого столетия, мне кажется, вполне пристало познакомить Вас с радостными переменами в моей жизни. Еще в декабре я переехал в Веймар, с грустью, но без сожаления оставил в Йене свой недавно построенный дом.

Вчера я отмечал новогоднюю годовщину вместе с Гете, который присоединился ко мне вечером в опере. Помимо прочего мы подняли бокалы за этот завершающий столетие год в надежде, что он достойно обобщит начавшеее Просвещение человеческого рода и послужит обузда-

нию заносчивых порывов одним махом поправить ход истории. Действительно, стремление руководствоваться своим собственным разумом воодушевило просвещенных американских переселенцев создать новые порядки, лучшие, чем на их родине. Но их же собственная незрелая самонадеянность вкупе со страхами и сопротивлением их противников, неготовых к трудному созиданию (*Bildung*) породили многочисленные бедствия и кровопролития. То же повторилось вновь в старой Европе – сначала в Нидерландах, а затем и во Франции. Мы пожелали друг другу, чтобы ход войн и бедствий повернул вспять. Пускай возвратный ход – вновь за океан, например, в Новую Испанию и Перу, или на Восток, в ту же громадную и пока солнную Россию принесет уже в новом столетии распространение просвещения и добрых нравов по всей земле.

И еще я был рад рассказать Гёте, а теперь сообщаю Вам, что как раз сейчас в работе над новой драмой «Мария Стюарт» я начинаю наконец овладевать своим ремеслом драматурга. Это очень большая радость.

Что касается Ваших идей о четвертой критике и трансцендентальной антропологии, то могу Вам сообщить, что у нас с Гёте они вызвали не просто отклик, но буквально нас вдохновили. Мы убеждены, что именно таким образом и следовало бы вполне раскрыть потенциал такого совершенно нового способа мышления, как ваши критики. Нам кажется, что при всей важности для философии и всей совокупности науки в целом, это Ваше начинание совершенно самостоятельно. Более того, оно выше и Метафизики, и даже Органона – и старого, и нового. Ваша критика – не приложение к той или иной науке или даже к философии в целом. Это особая отрасль знания о знании или о познающем и действующем человеке. Ее можно было бы назвать методологией или критической методологией, если не бояться тавтологии, ибо всякий действительный метод и есть критика, а всякая критика есть поиск метода.

Однако все это слишком грандиозные свершения для нас, занятых более конкретными делами. Мы, в то же время, предприняли небольшую языковую игру с вашим четвертым вопросом. Мы попробовали сформулировать ответы на него. Получилось весьма занимательно. Делимся несколькими формулировками.

Что такое человек (*Was ist der Mensch*)?

Человек – это тот, кто созерцает мир, познает и заселяет его (*Der Mensch ist derjenige, der die Welt betrachtet, erkennt und besiedelt*). Языковая игра с синонимами глаголов не только возможна, но и крайне поучительна.

Что такое мир (*Was ist die Welt*)?

Мир – это то, что человек созерцает, познает и населяет (*Die Welt ist das, was der Mensch betrachtet, erkennt und bewohnt*).

Всеобщая суть дела в том, что люди населяют мир и его представляют, познают и созидают (*Die allgemeine Tatsache ist, dass die Leute die Welt bewohnen und sie herausscheinen, erkennen und ausbilden*).

Что Вы скажете на это? Можем только добавить к этому, что смысл латинского выражения *anthropologia transcendentalis* можно предать как антропокосмическая критика (Anthropokosmische Kritik). Вот оно название для четвертой критики. Кстати, наш друг Александр Гумбольдт в начале июня отправился в заокеанское путешествие в Америку. Он отправил своему брату письмо, где написал, что наши языковые игры подсказали ему название нового труда всей его жизни, создания всеобщего и полного землеописания. Это название «Космос».

На этом позвольте завершить это письмо.

Вдохновляемый Вами благодарный «игрок»
Ф. Шиллер

Список литературы

- Геодакян С.В. Эволюционная теория пола В.А. Геодакяна. – Москва: Арт-Издат., 2023. – 186 с.
- Круглов А.Н. Критика циклопической учености в немецкой философии XVIII века // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. – 2023. – Т. 47, № 5. – С. 69–89. – DOI: 10.55959/MSU0201-7385-7-2023-5-69-89
- Лагутина И.Н. «Созерцающая способность суждения»: Гёте читает Канта // Философические письма. Русско-европейский диалог. – 2024. – Т. 7, № 3. – С. 148–184. – DOI: 10.17323/2658-5413-2024-7-3-148-184
- Deligiorgi K. Kant, Schiller, and the Idea of a Moral Self // Kant-Studien. – 2020. – Vol. 111, N 2. – P. 303–322. – DOI: <https://doi.org/10.1515/kant-2020-0019>
- Die Horen // Friedrich Schiller Archiv. – URL: <https://www.friedrich-schiller-archiv.de/die-horen/die-horen-1795-stueck-1/vorwort/> (accessed: 05.10.2024).

Mikhail Ilyin¹, Dmitrii Svirchevskii²

Correspondence between Friedrich Schiller and Immanuel Kant

Abstract. This paper presents a new translation of the letters between Schiller and Kant, complete with editorial commentary, and, for the first time, an attempt to reconstruct a possible continuation of the correspondence that began between Friedrich Schiller and Immanuel Kant but soon petered out. The authors offer their vision of how the fate of this correspondence might have unfolded in an “optimistic” scenario, in which Kant found the opportunity to delve into the journal *Die Horen* sent by Schiller and respond substantively to the material contained therein, which served as the impetus for further correspondence. The correspondence is divided into three sections. The first, devoted to the editorial commentary, provides the context necessary for understanding the impulses that may have motivated the philosophers’ correspondence. The second section, entitled “Letters Sent and Received”, presents a new translation of the letters actually sent between Schiller and Kant, complete with new editorial commentary. The third

¹ Ilyin Mikhail Vasilyevich, doctor of political sciences, professor, chief researcher at INION RAN, research professor at HSE; mikhaililyin48@gmail.com

² Svirchevskii Dmitrii Alexeievich, master of cultural studies, svirchevskidmitrii@outlook.com

section, “Imaginary Letters”, is an experiment in which we attempted to reconstruct a possible continuation of the communication between Kant and Schiller.

Keywords: Kant-Schiller correspondence; Kant; Schiller; Die Horen; Letters Upon the Aesthetic Education of Man; transcendental anthropology.

For citation: Ilyin M., Svirchevskii D. (2024). Correspondence between Friedrich Schiller and Immanuel Kant. *METHOD: Moscow quarterly journal of social studies / RAN, INION*. – Moscow, 2024. – Part 14. Vol. 4. N 3. P. 140–160. DOI: 10.31249/metod/2023

References

- Deligiorgi, K. (2020). Kant, Schiller, and the Idea of a Moral Self. *Kant-Studien*, 111(2), 303–322. <https://doi.org/10.1515/kant-2020-0019>
- Die Horen*. Friedrich Schiller Archiv. (2013, September 17). <https://www.friedrich-schiller-archiv.de/die-horen/die-horen-1795-stueck-1/vorwort/>
- Geodakyan, S. (2023). *V.A. Geodakyan's evolutionary theory of sex*. Art-Izdat. (In Russ.)
- Kruglov, A. (2023). Critique of Cyclopean learning in 18 th-century German philosophy. *Lomonosov Philosophy Journal* 47(5), 69–89. DOI: 10.55959/MSU0201-7385-7-2023-5-69-89 (In Russ.)
- Lagutina, I.N. (2024) “Anschauende Urteilskraft: Goethe Reads Kant”, *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 7(3), pp. 148–184. doi:10.17323/2658-5413-2024-7-3-148-184 (In Russ.)

Кант И.

Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане. 1784

Печатается по: Кант Иммануил. Сочинения: в шести томах. – Москва: Мысль, 1966. – Т. 6. – С. 5–23. – (Философ. наследие).

Какое бы понятие мы ни составили себе с метафизической точки зрения о свободе воли, необходимо, однако, признать, что проявления воли, человеческие поступки, подобно всякому другому явлению природы определяются общими законами природы. История, занимающаяся изучением этих проявлений, как бы глубоко ни были скрыты их причины, позволяет думать, что если бы она рассматривала действия свободы человеческой воли в совокупности, то могла бы открыть ее закономерный ход; и то, что представляется запутанным и не поддающимся правилу у отдельных людей, можно было бы признать по отношению ко всему роду человеческому как неизменно поступательное, хотя и медленное, развитие его первичных задатков. Так, браки, обусловливаемые ими рождения и смерти, на которые свободная воля человека имеет столь большое влияние, кажутся не подчиненными никакому правилу, на основании которого можно было бы наперед математически определить их число. Между тем ежегодные данные о них в больших странах показывают, что они также происходят согласно постоянным законам природы, как те столь изменчивые колебания погоды, которые в единичных случаях нельзя заранее определить, но которые в общем непрерывно и равномерно поддерживают произрастание злаков, течение рек и другие устроения природы. Отдельные люди и даже целые народы мало думают о том, что когда они, каждый по своему разумению и часто в ущерб другим, преследуют свои собственные цели, то они незаметно для самих себя идут к неведомой им цели природы как за путеводной нитью и содействуют достижению этой цели, которой, даже если бы она стала им известна, они бы мало интересовались.

Так как люди в своих стремлениях действуют, в общем не чисто инстинктивно, как животные, но и не как разумные граждане мира, по согласованному плану, то кажется, что не может быть у них планомерной

истории (так же как, скажем, у пчел или бобров). Нельзя отделаться от некоторого неудовольствия, когда видишь их образ действий на великой мировой арене. Тогда находишь, что при всей мнимой мудрости, кое-где обнаруживающейся в частностях, в конечном счете все в целом соткано из глупости, ребяческого тщеславия, а нередко и из ребяческой злобы и страсти к разрушению. И в конце концов не знаешь, какое себе составить понятие о нашем роде, столь убежденном в своих преимуществах. Для философа здесь остается один выход: поскольку нельзя предполагать у людей и в совокупности их поступков какую-нибудь разумную собственную цель, нужно попытаться открыть в этом бессмысленном ходе человеческих дел цель природы, на основании которой у существ, действующих без собственного плана, все же была бы возможна история согласноопределенному плану природы. – Посмотрим, удастся ли нам найти путеводную нить для такой истории, и тогда предоставим природе произвести того человека, который был бы в состоянии ее написать. Ведь породила же она Кеплера, подчинившего неожиданным образом эксцентрические орбиты планет определенным законам, и Ньютона, объяснившего эти законы общей естественной причиной.

Положение первое

Все природные задатки живого существа предназначены для совершенного и целесообразного развития. Это подтверждают внешнее наблюдение над всеми животными и изучение их анатомии. Орган, не имеющий применения, устройство, не достигающее своей цели, представляют собой противоречие в телеологическом учении о природе. В самом деле, если мы отказываемся от этих основоположений, то имеем не закономерную, а бесцельно действующую природу; и, как ни печально, вместо разума путеводной нитью становится случай.

Положение второе

Природные задатки человека (как единственного разумного существа на земле), направленные на применение его разума, развиваются полностью не в индивиде, а в роде. Разум, которым наделено существо, – это способность расширять за пределы природного инстинкта правила и цели приложения всех его сил; замыслам его нет границ. Но сам разум не действует инстинктивно, а нуждается в испытании, упражнении и обучении, дабы постепенно продвигаться от одной ступени проницательности к другой. Вот почему каждому человеку нужно непомерно долго жить, чтобы научиться наиболее полно использовать свои природные задатки; или если природа установила лишь краткий срок для его существования (как это и

есть на самом деле), то ей нужен, быть может, необозримый ряд поколений, которые последовательно передавали бы друг другу свое просвещение, дабы наконец довести задатки в нашем роде до той степени развития, которая полностью соответствует ее цели. И этот момент должен быть, по крайней мере в мыслях человека, целью его стремлений, иначе природные задатки следовало бы рассматривать большей частью как бесполезные и бесцельные; а это свело бы на нет все практические принципы и позволило бы заподозрить природу, мудрость которой должна служить правилом при рассмотрении всех прочих установлений, в том, что только с человеком она сыграла глупую шутку.

Положение третье

Природа хотела, чтобы человек и все то, что находится за пределами механического устройства его животного существования, всецело произвел из себя и заслужил только то счастье или совершенство, которое он сам создает свободно от инстинкта, своим собственным разумом. Природа не делает ничего лишнего и не расточительна в применении средств для своих целей. Так как она дала человеку разум и основывающуюся на нем свободную волю, то уже это было ясным свидетельством ее намерения наделить его [способностями]. Она не хотела, чтобы он руководствовался инстинктом или был обеспечен прирожденными знаниями и обучен им, она хотела, чтобы он все произвел из себя. Изыскание средств питания, одежды и крова, обеспечение внешней безопасности и защиты (для чего она дала ему не рога быка, не когти льва и не зубы собаки, а только руки), все развлечения, могущие сделать жизнь приятной, даже его проницательность и ум, даже доброта его воли, – все это должно быть исключительно делом его рук. Природа, кажется, здесь сама находит удовольствие в величайшей бережливости, и она так скрупульно наделила людей животными качествами, так строго нацелила уже первоначальное существование их на высшую потребность, как если бы она хотела, чтобы человек, когда он от величайшей грубости возвысится до величайшей искусности, до внутреннего совершенства образа мыслей (поскольку это возможно на земле) и благодаря этому достигнет счастья, – чтобы только он воспользовался плодами своих трудов и был обязан ими только самому себе. Похоже на то, что она рассчитывала больше на его разумную самооценку, чем на его внешнее благополучие. Ведь на этом пути человека ждут неисчислимые трудности. Кажется, однако, что природа беспокоилась вовсе не о том, чтобы человек жил хорошо, а о том, чтобы он сам достиг такого положения, когда благодаря своему поведению он станет достойным жизни и благополучия. При этом всегда удивляет то, что старшие поколения трудятся в поте лица как будто исключительно ради будущих поколений, а именно для того, чтобы подготовить им ступень, на которой можно было

бы выше возводить здание, предначертанное природой, и чтобы только позднейшие поколения имели счастье жить в этом здании, для построения которого работал длинный ряд предшественников (хотя, конечно, не преднамеренно), лишенных возможности пользоваться подготовленным ими счастьем. Но каким бы загадочным ни казался такой порядок, он необходим, если раз навсегда признать, что одаренные разумом животные, которые, как класс разумных существ, все смертны, но род которых бессмертен, должны достигнуть полного развития своих задатков.

Положение четвертое

Средство, которым природа пользуется для того, чтобы осуществить развитие всех задатков людей, – это антагонизм их в обществе, поскольку он в конце концов становится причиной их законосообразного порядка. Под антагонизмом я разумею здесь недоброжелательную общительность людей, т.е. их склонность вступать в общение, связанную, однако, с всеобщим сопротивлением, которое постоянно угрожает обществу разъединением. Задатки этого явно заложены в человеческой природе. Человек имеет склонность общаться с себе подобными, ибо в таком состоянии он больше чувствует себя человеком, т.е. чувствует развитие своих природных задатков. Но ему также присуще сильное стремление уединяться (изолироваться), ибо он в то же время находит в себе необщительное свойство – желание все сообразовать только со своим разумением – и поэтому ожидает отовсюду сопротивление, так как он по себе знает, что сам склонен сопротивляться другим. Именно это сопротивление пробуждает все силы человека, заставляет его преодолевать природную лень, и, побуждаемый честолюбцем, властолюбием или корыстолюбием, он создает себе положение среди своих ближних, которых он, правда, не может терпеть, но без которых он не может и обойтись. Здесь начинаются первые истинные шаги от грубости к культуре, которая, собственно, состоит в общественной ценности человека. Здесь постепенно развиваются все таланты, формируется вкус и благодаря успехам просвещения кладется начало для утверждения образа мыслей, способного со временем превратить грубые природные задатки нравственного различия в определенные практические принципы и тем самым патологически вынужденное согласие к жизни в обществе претворить в конце концов в моральное целое. Без этих самих по себе непривлекательных свойств необщительности, порождающих сопротивление, на которое каждый неизбежно должен натолкнуться в своих корыстолюбивых притязаниях, все таланты в условиях жизни аркадских пастухов, [т.е.] в условиях полного единодушия, умеренности и взаимной любви, навсегда остались бы скрытыми в зародыше; люди, столь же кроткие, как овцы, которых они пасут, вряд ли сделали бы свое существование более достойным, чем существование домашних

животных; они не заполнили бы пустоту творения в отношении цели его как разумного естества. Поэтому да будет благословенна природа за неу-живчивость, за завистливо соперничающее тщеславие, за ненасытную жа-жду обладать и господствовать! Без них все превосходные природные за-датки человечества оставались бы навсегда неразвитыми. Человек хочет согласия, но природа лучше знает, что для его рода хорошо; и она хочет раздора. Он желает жить беспечно и весело, а природа желает, чтобы он вышел из состояния нерадивости и бездеятельного довольства и окунулся с головой в работу и испытал трудности, чтобы найти средства разумного избавления от этих трудностей. Таким образом, естественные побудитель-ные причины, источники необщительности и всеобщего сопротивления, вызывающие столько бедствий, но и беспрестанно побуждающие человека к новому напряжению сил и, стало быть, к большому развитию природных задатков, прекрасно обнаруживают устройство, созданное мудрым твор-цом; и здесь вовсе ни при чем злой дух, который будто бы вмешивается в великолепное устроение, созданное творцом, или из зависти портит его.

Положение пятое

Величайшая проблема для человеческого рода, разрешить которую его вынуждает природа, – достижение всеобщего правового гражданского общества. Только в обществе, и именно в таком, в котором членам его предоставляется величайшая свобода, а стало быть существует полный антагонизм и тем не менее самое точное определение и обеспечение сво-боды ради совместности ее со свободой других, – только в таком обще-стве может быть достигнута высшая цель природы, развитие всех ее за-датков, заложенных в человечестве; при этом природа желает, чтобы эту цель, как и все другие предназначенные ей цели, оно само осуществило. Вот почему такое общество, в котором максимальная свобода под внеш-ними законами сочетается с непреодолимым принуждением, т.е. совер-шенно справедливое гражданское устройство, должно быть высшей зада-чей природы для человеческого рода, ибо только посредством разрешения и исполнения этой задачи природа может достигнуть остальных своих це-лей в отношении нашего рода. Вступать в это состояние принуждения за-ставляет людей, вообще-то расположенных к полной свободе, беда, и именно величайшая из бед – та, которую причиняют друг другу сами лю-ди, чьи склонности приводят к тому, что при необузданной свободе они не могут долго ужиться друг с другом. Однако в таком ограниченном про-странстве, как гражданский союз, эти же человеческие склонности произ-водят впоследствии самое лучшее действие подобно деревьям в лесу, ко-торые именно потому, что каждое из них старается отнять у другого воздух и солнце, заставляют друг друга искать этих благ все выше и бла-годаря этому растут красивыми и прямыми; между тем как деревья, рас-

тующие на свободе, обособленно друг от друга, выпускают свои ветви как попало и растут уродливыми, корявыми и кривыми. Вся культура и искусство, украшающие человечество, самое лучшее общественное устройство – все это плоды необщительности, которая в силу собственной природы сама заставляет дисциплинировать себя и тем самым посредством вынужденного искусства полностью развить природные задатки.

Положение шестое

Эта проблема самая трудная и позднее всех решается человеческим родом. Трудность, которую ясно показывает уже сама идея этой задачи, состоит в следующем: человек есть животное, которое, живя среди других членов своего рода, нуждается в господине. Дело в том, что он обязательно злоупотребляет своей свободой в отношении своих близких; и хотя он, как разумное существо, желает иметь закон, который определил бы границы свободы для всех, но его корыстолюбивая животная склонность побуждает его, где это ему нужно, делать для самого себя исключение. Следовательно, он нуждается в господине, который сломил бы его собственную волю и заставил его подчиняться общепризнанной воле, при которой каждый может пользоваться свободой. Где же он может найти такого господина? Только в человеческом роде. Но этот господин также есть животное, нуждающееся в господние. Поэтому, как ни поступит человек в данном случае: предоставит ли он верховную власть одному или сообществу многих избранных для этой цели лиц, нельзя понять, как он создаст себе главу публичной справедливости, который сам был бы справедлив. Ведь каждый облеченный властью всегда будет злоупотреблять своей свободой, когда над ним нет никого, кто распоряжался бы им в соответствии с законами. Верховный глава сам должен быть справедливым и в то же время человеком. Вот почему эта задача самая трудная из всех; более того, полностью решить ее невозможно; из столь кривой тесины, как та, из которой сделан человек, нельзя сделать ничего прямого. Только приближение к этой идее вверила нам природа*. Что эта проблема разрешается позднее всех, следует еще из того, что для этого требуются правильное понятие о природе возможного [государственного] устройства, большой, в течение многих веков приобретенный опыт и, сверх того, добрая воля, готовая принять такое устройство. А сочетание этих трех элементов – дело чрезвычайно трудное, и если оно будет иметь место, то лишь очень поздно, после многих тщетных попыток.

* Роль человека, таким образом, весьма сложна (*kunstlich*). Как обстоит дело с обитателями других планет и их природой, мы не знаем; но если мы это поручение природы хорошо исполним, то можем тешить себя мыслью, что среди наших соседей во вселенной имеем право занять не последнее место. Может быть, у них каждый индивид в течение своей

жизни полностью достигает своею назначения. У нас это не так; только род может надеяться.

Положение седьмое

Проблема создания совершенного гражданского устройства зависит от проблемы установления законосообразных внешних отношений между государствами и без решения этой последней не может быть решена. Что толку добиваться законосообразного гражданского устройства для отдельных людей, т.е. создания общественного организма? Та же необщительность, которая заставляет людей объединяться, опять-таки служит причиной того, что каждый общественный организм во внешних отношениях, т.е. как государство по отношению к другим государствам, пользуется полной свободой. Следовательно государства должны ожидать друг от друга таких же несправедливостей, как те, которые притесняли отдельных людей и заставляли их вступать в законосообразное гражданское состояние. Природа, таким образом, опять использовала неуживчивость людей, даже больших обществ и государственных организмов этого рода существ как средство для того, чтобы в неизбежном антагонизме между ними найти состояние покоя и безопасности; другими словами, она посредством войн и требующей чрезвычайного напряжения, никогда не ослабевающей подготовки к ним, посредством бедствий, которые из-за этого должны даже в мирное время ощущаться внутри каждого государства, побуждает сначала к несовершенным попыткам, но в конце концов после многих опустошений, разрушений и даже полного внутреннего истощения сил к тому, что разум мог бы подсказать им и без столь печального опыта, а именно выйти из не знающего законов состояния диких и вступить в союз народов, где каждое, даже самое маленькое, государство могло бы ожидать своей безопасности и прав не от своих собственных сил или собственного справедливого суждения, а исключительно от такого великого союза народов (*foedus Amphictyonum*), от объединенной мудрости и от решения в соответствии с законами объединенной воли. Какой бы фантастической ни казалась эта идея и как бы ни высмеивались ратовавшие за нее аббат Сен-Пьер и Руссо (может быть, потому, что они верили в слишком близкое ее осуществление), это, однако, неизбежный выход из бедственного положения, в которое люди приводят друг друга и которое заставляет государства принять именно то решение (с какими бы трудностями это ни было сопряжено), к которому дикий человек был также вынужден прибегнуть, а именно пожертвовать своей животной свободой и искать покоя и безопасности в законосообразном [государственном] устройстве. С этой точки зрения все войны представляют собой многочисленные попытки (правда, не как цель человека, а как цель природы) создать новые отношения между государствами и посредством разрушения или хотя бы раз-

дробления всех образовать новые объединения, которые, однако, опять-таки либо в силу внутреннего разлада, либо вследствие внешних распри не могут сохраниться и потому должны претерпевать новые, аналогичные революции, пока наконец отчасти благодаря наилучшей внутренней системе гражданского устройства, отчасти же благодаря общему соглашению между государствами и международному законодательству не будет достигнуто состояние, которое подобно гражданскому обществу сможет, как автомат, существовать самостоятельно.

Какого бы мнения мы ни придерживались, ожидаем ли мы этого как результата эпикурейского стечения действующих причин, благодаря которым государства – подобно мельчайшим частицам материи из-за их случайного столкновения – испробуют всевозможные образования, которые вследствие новых столкновений вновь будут разрушены, пока наконец одно из подобных образований случайно не получится и ему удастся сохранить свою форму (счастливый случай, который вряд ли произойдет когда-нибудь!); допускаем ли мы, что природа идет своим закономерным порядком, приводя наш род постепенно от низшей степени животности к высшей степени – человечности, и притом с помощью собственного, хотя и вынужденного, искусства человека, и развивая в этом кажущемся диким беспорядке вполне закономерно первоначальные задатки; или мы предполагаем признать, что в итоге всех этих действий и противодействий людей вообще ничего не получится, по крайней мере ничего разумного, что все останется, как было раньше, и что поэтому нельзя заранее сказать, не подготовит ли нам в конце концов несогласие, столь естественное для нашего рода, ад кромешный, полный страданий, на какой бы высокой ступени цивилизации мы ни находились, именно тем, что человечество, быть может, вновь уничтожит варварскими опустошениями самое эту ступень и все достигнутые успехи культуры (судьба, против которой при господстве слепого случая нельзя устоять, а ведь такое господство, если ему не приписать тайно связанной с мудростью путеводной нити природы, на деле тождественно анархической свободе!), – вопрос здесь сводится приблизительно к следующему: разумно ли признавать устройство природы целесообразным в частях и бесцельным в целом? Итак, то, что совершают лишенное всякой цели состояние дикого, задерживающее развитие всех природных задатков нашего рода, но в конце концов через бедствия, которые оно ему причиняет, заставляющее его выйти из этого состояния и вступить в гражданское устройство, где все эти [естественные] зачатки могут развиваться, – то же делает и варварская свобода уже образовавшихся государств, а именно хотя использование друг против друга всех сил общества для вооружения, вызываемые войной опустошения, а еще в большей степени необходимость быть всегда к ней готовым и задерживаю развитие природных задатков, но зато бедствия, отсюда вытекающие, заставляют наш род найти закон равновесия для самого по себе благородного столкновения между соседними государствами, вызываемого их

свободой, и создать объединенную власть для придания этому закону силы, стало быть, создать всемирно-гражданское состояние публичной государственной безопасности. Это состояние таит в себе некоторую опасность: достигнув его, силы человечества могут быть ослаблены, однако в нем также действует принцип равенства их действия и противодействия, не позволяющий им разрушить друг друга. До совершения этого последнего шага (а именно образования союза государств), стало быть, почти на полпути к этому образованию человеческая природа испытывает наиболее тяжкие бедствия при обманчивой видимости внешнего благополучия. И Руссо вовсе не так уж не прав, предпочитая состояние диких, коль скоро упускают из виду последнюю ступень, на которую нашему роду еще предстоит подняться. Благодаря искусству и науке мы достигли высокой ступени культуры. Мы чересчур цивилизованы в смысле всякой учтивости и вежливости в общении друг с другом. Но нам еще многое недостает, чтобы считать нас нравственно совершенными. В самом деле, идея моральности относится к культуре; однако применение этой идеи, которое сводится только к подобию нравственного в любви к чести и во внешней пристойности, составляет лишь цивилизацию. Но пока государства тратят все свои силы на достижение своих тщеславных и насильственных завоевательных целей и потому постоянно затрудняют медленную работу над внутренним совершенствованием образа мыслей своих граждан, лишая их даже всякого содействия в этом направлении, – нельзя ожидать какого-либо улучшения в сфере морали. Ибо для этого необходимо долгое внутреннее совершенствование каждого общества ради воспитания своих граждан. А все доброе, не привитое на морально добром образе мыслей, есть не более как видимость и позлащенная нищета. В этом состоянии род человеческий останется до тех пор, пока он не выйдет указанным нам путем из хаотического состояния отношений между государствами.

Положение восьмое

Историю человеческого рода в целом можно рассматривать как выполнение тайного плана природы – осуществить внутренне и для этой цели также внешне совершенное государственное устройство как единственное состояние, в котором она может полностью развить все задатки, вложенные ею в человечество. Это положение вытекает из предыдущего. Мы видим, что философия также может иметь свой хилиазм, но такой, проведению которого сама ее идея может, хотя и весьма отдаленно, содействовать и который вовсе не фантастичен. Вопрос только в том, открывает ли опыт что-нибудь о таком исполнении цели природы. Я отвечаю: немногое, ибо этот круговорот требует, по-видимому, для своего завершения столько времени, что из той малой части, которую человечество прошло в этом направлении, нельзя вполне уверенно составить себе представление

обо всем пути и об отношении частей к целому, как и на основании всех произведенных до настоящего времени астрономических наблюдений определить движение, совершающее нашим Солнцем вместе со всем солнцем своих спутников в великой системе неподвижных звезд, несмотря на то что общее основание систематического устройства вселенной и немногие уже сделанные наблюдения достаточно достоверны, чтобы заключить к действительности такого круговорота. Между тем человеческая природа такова, что мы не можем оставаться равнодушными даже к отдаленнейшей эпохе, в которую еще будет существовать наш род, если только ее можно с уверенностью ожидать. В особенности в данном случае такого равнодушия тем более не может быть, что мы могли бы, кажется, с помощью нашего собственного разумного устройства приблизить наступление этого столь радостного для наших потомков момента. Поэтому для нас самих весьма важны даже слабые признаки его приближения. В настоящее время отношения между государствами столь сложны, что ни одно не может снизить внутреннюю культуру, не теряя в силе и влиянии по сравнению с другими. Таким образом, если не успехи, то по крайней мере сохранение этой цели природы в достаточной мере обеспечивается даже честолюбивыми стремлениями государств. Далее, гражданскую свободу теперь так же нельзя сколько-нибудь значительно нарушить, не нанося ущерба всем отраслям хозяйства, особенно торговле, а тем самым, не ослабляя сил государства в его внешних делах. Эта свобода постепенно развивается. Когда препятствуют гражданину строить свое благополучие выбранным им способом, совместимым со свободой других, то лишают жизнеспособности все производство и тем самым опять-таки уменьшают силы целого. Вот почему все более решительно упраздняется ограничение личности в ее деятельности, а всеобщая свобода вероисповедания все более расширяется. Так постепенно, преодолевая заблуждения и иллюзии, возникает просвещение как великое благо, которое человеческий род извлекает даже из корыстолюбивого стремления своих повелителей к господству, когда они понимают свою собственную выгоду. Но это просвещение, а вместе с ним и некая неизбежно возникающая душевная заинтересованность просвещенного человека в добром, которое он постигает полностью, должны постепенно доходить до верховных правителей и получить влияние даже на принципы управления. Хотя, например, наши мироправители теперь не имеют средств на общедоступные воспитательные учреждения и вообще на все то, что создается для общего блага, поскольку все заранее откладывается для будущей войны, они тем не менее увидят собственную выгоду в том, чтобы по крайней мере не препятствовать самостоятельным, хотя и незначительным, усилиям своего народа в этом деле. Наконец, сама война постепенно становится не только искусственной и по своему исходу для обеих сторон сомнительной, но – ввиду печальных последствий, которые государства ощущают от все растущего бремени долгов (новое изобретение), погашению которых нет конца, –

рискованным предприятием, причем влияние, которое разорение каждого государства в нашей благодаря промышленности столь тесно спаянной части света оказывает на другие государства, так заметно, что эти государства под давлением угрожающей им самим опасности предлагают себя в качестве третейских судей, не имея, правда, законного основания на это, и таким образом постепенно готовятся к будущему великому государственному объединению, примера которого наши предки не показывали. Хотя в настоящее время имеется только весьма грубый набросок такого государственного объединения, тем не менее все будущие его члены уже как будто проникаются сознанием необходимости сохранения целого в интересах каждого из них. И это вселяет в нас надежду, что после некоторых преобразовательных революций осуществится наконец то, что природа наметила своей высшей целью, а именно всеобщее всемирно-гражданское состояние, как лоно, в котором разовьются все первоначальные задатки человеческого рода.

Положение девятое

Попытка философов разработать всемирную историю согласно плану природы, направленному на совершенное гражданское объединение человеческого рода, должна рассматриваться как возможная и даже как содействующая этой цели природы. Правда, писать историю, исходя из идеи о том, каким должен быть обычный ход вещей, если бы он совершился сообразно некоторым разумным целям, представляется странным и нелепым намерением; кажется, что с такой целью можно создать только роман. Если, однако, мы вправе допустить, что природа даже в проявлениях человеческой свободы действует не без плана и конечной цели, то эта идея могла бы стать весьма полезной; и, хотя мы теперь слишком близоруки для того, чтобы проникнуть взором в тайный механизм ее устройства, но, руководствуясь этой идеей, мы могли бы беспорядочный агрегат человеческих поступков, по крайней мере в целом, представить как систему. В самом деле, если начать с греческой истории как той, благодаря которой для нас сохранилась всякая другая, более древняя либо современная ей или по крайней мере засвидетельствованная^{*}; если проследить влияние гре-

^{*} Только ученые, которые с момента своего появления до нашего времени существовали всегда, могут засвидетельствовать древнюю историю. Вне их сферы – все есть *terra incognita*; и история народов, живших вне их сферы, начинается только с того времени, когда они в нее вступили. Это случилось с еврейским народом в эпоху Птолемеев благодаря греческому переводу Библии, без которого не было бы доверия к их разрозненным сообщениям. Отсюда (когда начало предварительно изучено) можно следовать дальше за их рассказами. И так со всеми другими народами. Первая страница Фукидова, говорит Юм, единственное начало истинной всеобщей истории.

ков на создание и разложение Римской империи, поглотившей греческое государство, и влияние римлян на варваров, в свою очередь разрушивших Римскую империю, и так далее вплоть до нашего времени, причем, однако, государственную историю других народов, поскольку сведения о них постепенно дошли до нас именно через эти просвещенные нации, присоединив как эпизод, — то в нашей части света (которая, вероятно, со временем станет законодательницей для всех других) будет открыт закономерный ход улучшения государственного устройства.

Далее, если только повсеместно обращать внимание на гражданское устройство, на его законы и на внешние политические отношения, поскольку они благодаря тому добруму, что содержалось в них, в течение долгого времени способствовали возвышению и прославлению народов (и вместе с ними также наук и искусств), в то время как то порочное, что было им присуще, приводило эти народы к упадку, однако так, что всегда оставался зародыш просвещения, который, развиваясь все больше после каждого переворота, подготовлял более высокую ступень совершенствования, — то, я полагаю, будет найдена путеводная нить, способная послужить не только для объяснения столь запутанного клубка человеческих дел или для искусства политического предсказания будущих государственных изменений (польза, которую уже когда-то извлекли из истории человечества, когда ее рассматривали как бессвязное действие произвольной свободы!), но и для открытия утешительных перспектив на будущее (надеяться на что, не предполагая плана природы, нет основания): когда-нибудь, не очень скоро, человеческий род достигнет наконец того состояния, когда все его природные задатки смогут полностью развиться и его назначение на земле будет исполнено. Такое оправдание природы или, вернее, прорицания — немаловажная побудительная причина для выбора особой точки зрения на мир. В самом деле, что толку прославлять великолепие и мудрость творения в лишенном разума царстве природы и рекомендовать их рассмотрению, когда часть великой арены, на которой проявляется высшая мудрость и которая составляет цель всего творения, — история человеческого рода — должна оставаться постоянным возражением против этого. Зрелище ее заставляет нас с негодованием отворачиваться от нее и, поскольку мы отчаявляемся когда-нибудь найти здесь совершенно разумную цель, приводит нас к мысли, что на нее можно надеяться только в загробном мире.

Предположение, что этой идеей мировой истории, имеющей некоторым образом априорную путеводную нить, я хотел заменить разработку чисто эмпирически составляемой истории в собственном смысле слова, было бы неверным истолкованием моего намерения. Это только мысль о том, что философский ум (который, впрочем, должен быть весьма сведущ в истории) мог бы еще попытаться сделать, стоя на другой точке зрения. Кроме того, похвальная в общем обстоятельность, с которой пишут теперь современную историю, все же должна естественно навести каждого на

размышления о том, как наши отдаленные потомки через несколько веков разберутся в громоздком историческом материале, который мы им оставим. Без сомнения, в истории древнейшего времени, свидетельства о котором давно сотрутся в их памяти, они будут ценить только то, что представит для них непосредственный интерес, а именно чего достигли или что загубили народы и правительства во всемирно-гражданском плане. Возможность же обратить на это внимание, а также направить честолюбие глав государств и их подчиненных на единственное средство, способное оставить о них славную память, может еще, кроме того, послужить небольшим толчком к попытке создать такую философскую историю.

**Кант И.
Антропология с pragматической точки зрения. 1798
(Извлечения)**

Печатается по: Кант Иммануил. Сочинения: в шести томах. – Москва: Мысль, 1966. – Т. 6. – С. 350–354, 573–586. – (Философ. наследие).

Предисловие

Все успехи в культуре, которые служат школой для человека, имеют своей целью применять к жизни приобретенные знания и навыки. Но самый главный предмет в мире, к которому эти познания могут быть применены, – это человек, ибо он для себя своя последняя цель. – Следовательно знание родовых признаков людей как земных существ, одаренных разумом, особенно заслуживает название мироведения, несмотря на то что человек только часть земных созданий.

Учение, касающееся знания человека и изложенное в систематическом виде (антропология), может быть представлено с точки зрения или физиологической, или pragматической. – Физиологическое человековедение имеет в виду исследование того, что делает из человека природа, а pragматическое – исследование того, что, как свободно действующее существо, делает или может и должен делать из себя он сам. – Кто доискивается физических причин, например [ищет ответ на вопрос о том], на чем основывается память, может по-разному умствовывать (согласно Декарту) по поводу остающихся в мозгу следов впечатлений, оставляемых пережитыми ощущениями; но он должен при этом признать, что в этой игре своих представлений он только зритель и что, не зная мозговых нервов и волокон и не умея использовать их для своих целей, он [все] должен предоставить природе; стало быть, всякое теоретическое умствование по этому поводу ни к чему не ведет. – Но если свои наблюдения над тем, что, как оказалось, затрудняет память или содействует ей, он использует для того, чтобы расширить ее или сделать ее более гибкой, и если для этого он пользуется знанием человека, то это составляет часть pragматической антропологии; этой антропологией мы и будем здесь заниматься.

Такая антропология, рассматриваемая как мироведение, изучение которого должно начинаться после школьного образования, собственно, еще не может называться pragматической, если она заключает в себе многообразное знание вещей, например, животных, растений и минералов, существующих в различных странах и в различных климатических условиях; pragматической она становится лишь тогда, когда изучает человека как гражданина мира. – Поэтому даже знание человеческих рас, созданных игрой сил природы, считается не pragматическим, а только теоретическим мироведением.

Выражения знать жизнь и уметь жить по своему значению далеко не одинаковы: первое означает понимать игру, свидетелем которой был человек, второе – участвовать в этой игре. – Но антрополог находится в очень невыгодном положении, когда он судит о так называемом высшем свете, или о знатных, так как они слишком близки друг к другу и слишком далеки от остальных людей.

К средствам расширения антропологии относятся путешествия, если даже это только чтение книг о путешествиях. Но если хотят знать, на что следует обращать внимание в чужих краях, чтобы расширить знание людей, надо до этого изучить человека дома, общаясь с своими согражданами и земляками*.

Без такого плана (который уже предполагает знание людей) гражданин мира очень ограничен в своих антропологических наблюдениях (seiner Anthropologie). Общее знание здесь всегда идет впереди локального знания, если первое систематизировано и направлено философией; без этого всякое приобретенное знание есть не более как разрозненные сведения и не дает науки.

Все попытки с [должной] основательностью создать такую науку встречают на своем пути значительные трудности, коренящиеся в самой человеческой природе.

1) Человек, который замечает, что за ним наблюдают и хотят его изучить, или приходит в смущение и тогда не может показать себя таким, какой он есть [на самом деле], или же начинает притворяться, и тогда он не хочет, чтобы его узнали, какой он есть [на самом деле].

2) Если же он хочет изучать только себя самого, то особенно в состоянии аффекта, который не допускает притворства, он оказывается в критическом положении, а именно: пока действуют побудительные при-

* Большой город, центр государства, в котором находятся правительственные учреждения и имеется университет (для культуры наук), город, удобный для морской торговли, расположение которого на реке соответствует общению между внутренними частями страны и прилегающими или отдаленными странами, где говорят на других языках и где царят иные нравы, – такой город, как Кенигсберг на Прегеле, можно признать подходящим местом для расширения знания и человека, и света. Здесь и без путешествия [в чужие страны] можно приобрести такое знание.

чины, он не наблюдает себя, а когда он начинает наблюдать, побудительные причины не действуют.

3) Условия места и времени, если они постоянны, создают привычки, а привычка, как говорят, вторая натура, и из-за них человеку трудно судить о самом себе и оценивать себя, а еще труднее составить себе представление о других, с которыми он общается, ведь перемена положения, в которое судьба поставила человека или в которое он сам себя поставил как искатель приключений, очень мешает антропологии достигнуть степени настоящей науки.

Наконец, для антропологии могут быть полезными всеобщая история, биографии, даже драмы и романы, хотя и не в качестве источников, а в качестве вспомоюательных средств. В самом деле, драмы и романы дают нам, собственно говоря, не опыт и не истину, а только вымысел, причем допускают преувеличение характеров и положений, в какие люди ставятся, представляя их как бы в фантастическом освещении, и, таким образом, как будто ничего не дают для знания людей; тем не менее эти характеры, как рисуют их, например, Ричардсон или Мольер, должны быть по своим основным чертам заимствованы из наблюдений действительного поведения людей: степень их, правда, преувеличена, но по качеству они соответствуют человеческой природе.

Систематически составленная и тем не менее с pragmatischenkoy точки зрения популярно изложенная (объясненная примерами, пополнить которые может каждый читатель), антропология имеет для читающей публики ту пользу, что, перечисляя все рубрики, под которые можно подвести то или иное наблюдаемое человеческое свойство, обнаруживающееся в сфере практического, она дает публике много поводов и оснований, позволяющих посвятить особое исследование каждому отдельному свойству и отнести его к соответствующему ему разделу; тем самым работы в этой области сами собой могут быть распределены между любителями подобных изысканий и благодаря единству плана постепенно объединены в одно целое, что будет способствовать росту этой общеполезной науки.*

* В моих занятиях чистой философией, к которым я приступил по свободному побуждению и которые я продолжал в качестве преподавателя, я за тридцать лет прочитал два [цикла] лекций, имеющих своей целью понимание мира, а именно (в зимнее полугодие) по антропологии и (в летнее) по физической географии; на этих популярных лекциях присутствовали и посторонние слушатели. Руководством для изучения первой науки служит настоящая книга; представить такую же работу и по физической географии на основании рукописи, используемой для чтения, но ни для кого, кроме меня, не удобочитаемой, в настоящее время при моем [преклонном] возрасте вряд ли для меня возможно.

Характер рода

Для того чтобы указать характер рода тех или иных существ, нужно, чтобы они подпадали под одно понятие с другими нам известными и чтобы то, чем они отличаются друг от друга, было дано и применено как особенность (*proprietas*) для различения. – Но если мы будем сравнивать один вид существ, которых знаем (A), с другим видом существ (не A), которых мы не знаем, то как можно тогда ожидать или требовать, чтобы мы указали характер первых, если у нас нет среднего понятия для сравнения (*tertium comparationis*)? – Пусть высшим родовым понятием будет понятие живущего на земле разумного существа, но тогда мы не сможем определить его характер, так как мы ничего не знаем о разумном, неземном существе, чтобы указать особенность его и таким образом быть в состоянии характеризовать земное существо среди разумных существ вообще. – Итак, выходит, что задача указать характер человеческого рода совершенно неразрешима, ибо решить ее можно было бы, сравнивая два вида разумных существ, исходя из опыта, а опыт не допускает такого сравнения.

Следовательно для того чтобы указать человеку его класс в системе живой природы и таким образом охарактеризовать его, нам ничего не остается, как только утверждать, что он обладает характером, который он сам себе создает, будучи в состоянии совершенствоваться согласно своим самому себе поставленным целям; тем самым он, как животное, наделенное способностью быть разумным (*animal rationabile*), может сделать из себя разумное животное (*animal rationale*); в таком случае он, во-первых, сохраняет себя и свой вид, во-вторых, упражняет его, учит и воспитывает для домашнего сообщества, в-третьих, управляет им как систематическим (организованным по принципам разума) и подходящим для общества целым; при этом, однако, характерное в человеческом роде в сравнении с идеей возможных разумных существ на земле вообще следующее: природа заложила в него зерно раздора и хотела, чтобы его собственный разум вывел из этого раздора то согласие, по крайней мере постоянное приближение к нему, которое представляет собой, правда в идее, цель, но на деле первое (раздор) составляет в замысле природы средство высшей, непостижимой для нас мудрости, чтобы совершенствовать человека через развитие культуры, хотя бы ценой лишения его радостей жизни.

Среди живых обитателей земли человек своими техническими (механическими, связанными с сознанием) задатками (для пользования вещами), своими pragматическими (для умелого использования других людей ради своей цели) и моральными задатками в своей сущности (для действий согласно принципу свободы под законами по отношению к себе и другим) заметно отличается от всех остальных природных существ; каждая из этих трех ступеней может уже сама по себе служить характерным отличием людей от других обитателей земли.

I. Технические задатки. Был ли человек первоначально предназначен ходить на четырех ногах (как предполагал Москати, быть может, только ради тезиса для диссертации) или на двух; предназначены ли к этому же и гиббон, орангутанг, шимпанзе и т.д. (в чем Линней и Ампер расходятся между собой); травоядное ли животное человек (ввиду того что у него перепончатый желудок) или плотоядное; есть ли он от природы хищное или мирное животное, поскольку у него нет ни копыт, ни клыков и, следовательно (за исключением разума), не имеет никакого оружия, – ответ на эти вопросы не вызывает никаких сомнений. Разве что можно было бы поставить вопрос: общественное ли он от природы животное или одинокое и избегающее соседства? Последнее предположение кажется наиболее вероятным.

Первая человеческая пара, уже полностью сформировавшаяся и снабженная природой средствами пропитания, если она не была в то же время наделена естественным инстинктом, которого в нашем теперешнем естественном состоянии у нас нет, вряд ли согласуется с заботливостью природы о сохранении рода. Первый человек утонул бы в первом же пруде, перед которым он очутился бы, так как плавать – это уже искусство, которому надо научиться, или он стал бы есть ядовитые корни и плоды и тем самым постоянно подвергался бы опасности погибнуть. Но если природа наделила этим инстинктом первую человеческую пару, то как могло случиться, что этот инстинкт не перешел по наследству к детям? А ведь теперь мы ни у кого такого инстинкта не видим.

Правда, певчие птицы обучаются своих детенышам некоторым напевам, которые таким образом передаются из поколения в поколение; так что изолированная птица, которая еще слепой была взята из гнезда и выкормлена, не поет, когда вырастает, а только издает какой-то естественный для ее гортани звук. Но откуда возникла первая птичья песня?* Ведь ее никто этому не научил, и если она возникла инстинктивно, то почему она не переходит по наследству к детенышам?

Отличительные свойства человека как разумного животного видны уже в форме и организации его руки, его пальцев и кончиков пальцев, отчасти в их строении, отчасти в их тонкой чувствительности, благодаря которым природа сделала человека способным не к одному виду пользования предметами, а неопределенно ко всем, стало быть к применению

* Можно вместе с фон Линнеем принять для археологии природы гипотезу, что из беспредельного моря, которое покрывало всю землю, сначала поднялся у экватора, как гора, остров, на котором постепенно возникали все климатические ступени теплоты, от зноного жара на низком берегу его до арктического холода на его вершине вместе с соответствующими каждому климату растениями и животными. Что же касается птиц, то певчие птицы подражали естественным звукам многогральных голосов, и каждая, насколько ей позволяла ее гортань, соперничала с другими, ввиду чего каждая порода создавала себе свои определенные напевы, которые впоследствии через обучение (как бы через традицию) одна передавала другой; не удивительно, что зяблики и соловьи в различных странах обнаруживают некоторое различие в своем пении.

разума, и посредством которых она обозначила технические задатки, или задатки умения, присущие роду его как разумного животного

II. Прагматические задатки цивилизованности через культуру, особенно культуру общения, и естественное стремление человека в общественных сношениях выйти из грубого состояния одного лишь насилия и стать благонравным (хотя еще и не нравственным) существом, предназначенным для согласия [с другими], – это уже более высокая ступень. – Человек способен к воспитанию, и оно необходимо ему и в обучении, и в дисциплине. – Здесь возникает (вместе с Руссо или против него) вопрос: бывает ли характер человеческого рода по его природным задаткам лучше при [первоначальной] грубости его натуры, чем при созданных культурой искусствах, которым не видно конца? – Прежде всего следует заметить, что у всех остальных животных, предоставленных самим себе, каждая особь достигает своего полного назначения; а у людей разве только один лишь род человеческий, так что человечество может подняться до этого своего назначения только постепенным движением вперед в ряду бесконечно многих поколений; здесь цель перед ним всегда останется только в перспективе, однако стремление к этой конечной цели, хотя оно часто и встречает на своем пути препятствия, никогда не может изменить свое направление.

III. Моральные задатки. Вопрос здесь в том, добр ли человек от природы, или от природы он зол, или же он от природы одинаково восприимчив и к тому, и к другому, смотря по тому, в руки какого воспитателя он попадает (*cereus in vitium flecti etc.*¹). В последнем случае сам род не имел бы никакого характера. – Но этот случай противоречит самому себе, ибо существо, наделенное способностью практического разума и сознанием свободы своего произвола (личность), видит себя в этом сознании даже в самых темных своих представлениях, подчиненных закону долга, и испытывает такое чувство (которое называется тогда моральным чувством), что с ним поступают справедливо или несправедливо или что он так поступает по отношению к другим. Это уже сам умопостигаемый характер человечества вообще, и в этом смысле человек по своим врожденным задаткам (от природы) добр; но так как и опыт показывает [нам], что в нем есть склонность деятельно стремиться к недозволенному, хотя он и знает, что это не дозволено, т.е. склонность к злу, которая пробуждается столь неминуемо и столь рано, как только человек начинает пользоваться своей свободой, и потому может рассматриваться как врожденная, то человека по его восприимчивому характеру следует признать (от природы) злым; и это не содержит в себе противоречия, если речь идет о характере рода, так как можно допустить, что его естественное назначение состоит в беспрерывном движении вперед к лучшему.

¹ «Мягче воска он к пороку» (лат.)

Итог прагматической антропологии в отношении назначения человека и характеристика его развития таковы. Человек своим разумом определен к тому, чтобы быть в общении с людьми и в этом общении с помощью искусства и науки повышать свою культуру, цивилизованность и моральность и чтобы, как бы ни была сильна его животная склонность пассивно предаваться побуждениям покоя и благополучия, которые он называет счастьем, стать, ведя деятельную борьбу с препятствиями, навязанными ему грубостью его природы, достойным человечества.

Человек, следовательно, должен воспитываться для добра; но тот, кто должен его воспитывать, в свою очередь человек, который еще не свободен от грубости природы и в то же время должен способствовать тому, в чем он сам нуждается. Отсюда постоянные отклонения от своего назначения и все вновь и вновь повторяемые попытки вернуться к нему. Мы хотим указать на трудности в решении этой проблемы и на то, что мешает решить ее.

А

Первое физическое назначение человека состоит в стремлении к сохранению рода своего как животного рода. – Но здесь естественные периоды его развития не совпадают с гражданскими. С точки зрения первых он в естественном состоянии, по крайней мере на 15-м году своей жизни, побужден половым инстинктом и способен производить себе подобных и продолжать свой род. С точки зрения вторых он вряд ли может (как правило) рискнуть на это до 20-го возраста. В самом деле, даже если молодой человек довольно рано способен удовлетворять свою склонность и склонность женщины как гражданин мира, то как гражданин государства он еще долго не в состоянии содержать свою жену и своего ребенка. – Он должен научиться какому-то ремеслу, приобрести себе заработок, чтобы вместе с женой завести свое домашнее хозяйство, а в более образованных слоях общества часто бывает, что он становится достаточно зрелым для своего назначения лишь после того, как ему исполняется двадцать пять лет. – Чем же он наполняет этот промежуток вынужденной и неестественной воздержанности? Вряд ли чем-нибудь другим, кроме пороков.

В

Стремление к науке как облагораживающей человечество культуре в общей [жизни] рода несоразмерно продолжительности жизни [отдельного индивида]. Ученый, когда достигает в области культуры такой степени, что сам может ее расширить, уходит из жизни, а его место занимает начинаящий с азов ученик, который перед концом своей жизни, после того как сделал такой же шаг вперед, опять-таки должен уступать свое место другим. – Какая масса познаний, сколько новых методов имелось бы уже в

запасе, если бы Архимед, Ньютон или Лавуазье со своим приложением и талантом без ослабления жизненной силы получили от природы на свою долю еще один век жизни? Но теперь продвижение человеческого рода в науках (по времени) всегда лишь фрагментарно и нет никакой гарантии от движения вспять, угрозу которого всегда создает вмешательство варварства, ниспровергающего государственный строй.

Так же мало, по-видимому, род [человеческий] достигает своего назначения и в отношении счастья, стремиться к которому человека всегда побуждает его природа и которое разум ограничивает условием достойности быть счастливым, т.е. нравственности. – Данное [Жан-Жаком] Руссо мрачное (безотрадное) изображение человеческого рода, который позволяет себе выйти из своего естественного состояния, нельзя принимать за совет вернуться к этому состоянию и жить в лесах; это не действительный взгляд Руссо; он только хотел отметить, как трудно для нашего рода вступить на путь постоянного приближения к его назначению; не надо выдумывать эту трудность: опыт старых и новых времен приводит в замешательство по этому вопросу каждого, кто мыслит об этом, и возбуждает сомнение, лучше ли когда-нибудь будет обстоять дело с нашим родом.

Три сочинения Руссо о том вреде, который причиняют 1) переход нашего рода из естественного состояния в состояние культуры из-за ослабления наших сил, 2) цивилизованность из-за неравенства и взаимного угнетения и 3) мнимая морализация из-за противоестественного воспитания и извращения образа мыслей, – эти три сочинения, говорю я, которые представляют нам естественное состояние как бы состоянием невинности (вернуться в которое нам мешает привратник рая с огненным мечом), должны лишь служить его «Общественному договору», его «Милю» и его «Свойскому викарию» путеводной нитью для того, чтобы выпутаться из заблуждений зла, в которых наша порода запуталась по собственной вине. – Руссо в сущности не хотел, чтобы человек снова вернулся в естественное состояние; он хотел, чтобы человек оглянулся назад с той ступени, на которой он стоит теперь. Он допускал, что человек от природы (как она передается по наследству) добр, но негативным образом, а именно: по собственному побуждению и преднамеренно он не зол, ему лишь грозит опасность поддаться злым или негодным наставникам и примерам и испортиться. А так как для этого опять-таки нужны добрые люди, которые сами должны быть воспитаны для этого и среди которых нет ни одного, кто бы сам не имел (прирожденной или благоприобретенной) испорченности, то проблема морального воспитания для нашего рода остается неразрешимой даже по качеству принципа, а не только по степени, так как его прирожденные дурные склонности хотя и порицаются всеобщим человеческим разумом и даже обуздываются им, но не уничтожаются.

В гражданском устройстве общества, которое представляет собой высшую степень достигнутого самим человеком развития задатков доброго, заложенных в человеческом роде для конечной цели его назначения, все же животность первоначальнее и в сущности сильнее, чем чистая человечность в ее проявлениях; и укрученный скот только благодаря ослаблению [его сил] более полезен для человека, чем дикий скот. Собственная воля человека всегда готова проявиться в отвращении к его ближним и, притязая на безусловную свободу, постоянно стремится не только к независимости, но даже к тому, чтобы стать повелительницей над другими существами, равными с ним по природе; это можно заметить уже у самых маленьких детей,* так как природа стремится вести человека от культуры к моральности, а не (как это предписывает разум), начиная с моральности и ее законов, вести к рассчитанной на нее целесообразной культуре, а это неизбежно создает извращенную и нецелесообразную тенденцию, например когда религиозное обучение, которое необходимо должно быть моральной культурой, начинают с исторической культуры (а она не более как культура памяти) и отсюда тщетно стараются вывести моральность.

Воспитания человеческого рода в целом, т.е. взятого коллективно (universorum), а не всех в отдельности (singulorum), когда толпа составляет не систему, а только собранный в кучу агрегат; воспитания, которое имеет в виду стремление к гражданскому устройству, основывающемуся на принципе свободы, но вместе с тем и на принципе законосообразного принуждения, – такого воспитания человек ожидает только от провидения, т.е. от мудрости, которая есть не его мудрость, но все же бессильная (по его собственной вине) идея его собственного разума; это воспитание сверху

* Крик, который издает новорожденный, не жалобный, а негодующий и гневный; он кричит не от боли, а от досады, вероятно, потому, что он хочет двигаться и свою неспособность к этому чувствует, как нечто сковывающее его, что лишает его свободы. – Какую цель могла иметь природа в том, что ребенок является на свет с громким криком, который в грубом естественном состоянии для него и для матери составляет величайшую опасность? Волка, даже свинью этот крик соблазнил бы в отсутствие матери или, когда она обессилена после родов, сожрать ребенка. Но ни одно животное, кроме человека (каков он теперь), при появлении на свет не возвещает громко о своем существовании; по-видимому, мудрость природы устроила это так, чтобы сохранить вид. Следовательно, надо допустить, что в ранние эпохи природы в этом разряде животных (а именно в период его [первобытной] грубости) еще не было этих громких криков ребенка при его рождении; стало быть, только позднее наступил второй период, когда родители уже достигли той культуры, которая необходима для домашней жизни, хотя мы и не знаем, каким образом и при содействии чего природа осуществила такое развитие. Это замечание ведет далеко; оно наводит, например, на мысль, не должен ли следовать за этим вторым периодом при наличии великих катаклизмов природы еще и третий период, когда орангутанг или шимпанзе разовьют свои органы, служащие для ходьбы, для осязания предметов и для разговора, до телосложения человека, когда у них появится внутренний орган для применения рассудка и постепенно разовьется благодаря культуре общения.

вниз, говорю я, полезно, но жестко и сурово, [идет] через большие неудобства и через такое воздействие на природу, которое доходит чуть ли не до разрушения всего рода, а именно до порождения доброго, не задуманного человеком, а, поскольку оно уже есть, далее сохраняемого – порождения его из зла, находящегося всегда во внутреннем разладе с самим собой. Провидение означает ту же мудрость, которую мы с удивлением усматриваем в сохранении видов органических существ в природе, которые постоянно работают над своим разрушением и тем не менее сберегают себя от гибели; при этом нам нет надобности допускать более высокого принципа в этой заботливости, чем тот, который мы уже допускаем для сохранения [видов] растений и животных. – Впрочем, род человеческий сам должен и может быть творцом своего счастья; однако то, что он будет им, нельзя заключать a priori из природных задатков, которые мы в нем знаем; об этом можно заключать только из опыта и истории, питая столь твердую надежду на это, сколь это необходимо для того, чтобы не отчаяваться в этом его движении вперед к лучшему, а со всем благородствием и моральным озарением содействовать приближению к этой цели (каждый постолько, поскольку это касается его).

Следовательно можно сказать, что первая характерная черта человеческого рода – это способность создавать себе как разумному существу характер вообще и для своей личности, и для общества, в которое поставила его природа; но это уже предполагает благоприятные природные задатки в нем и склонность к добру, ибо злое (так как оно заключает в себе разлад с самим собой и не допускает в себе никакого постоянного принципа), собственно, лишено характера.

Характер живого существа – это то, из чего заранее можно узнать его назначение. – Но для целей природы можно признать в качестве основоположения: она желает, чтобы все сотворенное достигало своего назначения целесообразным для себя развитием всех задатков своей природы, дабы ее намерение осуществила если не каждая особь, то вид. – У не обладающих разумом животных это действительно так бывает, и это мудрость природы; но у людей этого достигает только род, и среди разумных существ на земле мы знаем только один род, а именно человеческий, и в нем мы знаем только стремление природы к этой цели, а именно его собственной деятельностью когда-нибудь осуществить развитие доброго из злого, – перспектива, которой, если катаклизмы природы не оборвут ее сразу, можно ожидать с моральной (достаточной для долга содействия этой цели) достоверностью. – Ибо это люди, т.е. хотя и злонравные, но изобретательные, а вместе с тем и наделенные моральными задатками разумные существа, которые с ростом культуры все сильнее чувствуют зло, эгоистически причиняющее ими друг другу, и которые, видя только одно средство против него – подчинить, хотя и неохотно, личную волю (отдельных людей) общей воле (всех вместе), подчинить себя дисциплине (гражданского принуждения), но только по законам, данным ими самими, –

чувствуют себя облагороженными от сознания того, что принадлежат к роду, который соответствует назначению человека, какое разум представляет ему в идеале.

Основные черты изображения характера человеческого рода.

1) Человек в отличие от домашнего животного был предназначен не к стадной жизни, а подобно пчеле к жизни в улье, – это необходимость [для него] быть членом какого-либо гражданского общества.

Самый простой, наиболее естественный способ достигнуть такого общества – это иметь матку в этом улье (монархию). – Но много таких ульев рядом друг с другом начинают враждовать между собой как хищные пчелы (война), но не так, как это делают люди, не для того чтобы усилить свой улей путем объединения с другими – здесь наше уподобление кончается, – а только для того, чтобы хитростью или силой использовать для себя труд других. Каждый народ старается усилиться, покоряя своих соседей; и происходящие от страсти к расширению или из страха быть поглощенным другими, если не опередить их, внутренние или внешние войны в пределах нашего рода, каким бы великим злом они ни были, все же служат побудительной причиной перехода из грубого естественного состояния к гражданскому; они представляют собой как бы механизм прорицания, где силы, направленные в противоположные стороны, хотя и мешают друг другу тренировке, но от толчка или движения других пружин в течение долгого времени сохраняют правильное движение.

2) Свобода и закон (ограничивающий свободу) – это два стержня, вокруг которых вращается гражданское законодательство. Но чтобы закон имел силу и не был пустой рекламой, должно быть присовокуплено нечто среднее*, а именно принуждение, которое в соединении со свободой и законом обеспечивает успех этим принципам. – Можно, однако, мыслить четыре рода комбинации принуждения с ними: А. Закон и свобода без принуждения (анархия). В. Закон и принуждение без свободы (деспотизм). С. Принуждение без свободы и закона (варварство). Д. Принуждение со свободой и законом (республика).

Ясно, что только последняя заслуживает названия истинного гражданского устройства; при этом имеется в виду не одна из трех государственных форм (демократия); под республикой разумеют лишь государство вообще; и старое изречение *salus civitatis (ne civi) in supremo lex esto*¹ не означает, что благо общества (счастье граждан), источник которого чувственность, должно служить высшим принципом государственного устройства; ведь это благополучие, которое каждый по-разному рисует себе соответственно своим личным склонностям, не годится для того, чтобы быть объективным принципом, который требует всеобщности; эта сентенция

* Аналогично с *medius terminus* в силлогизме, который в сочетании с субъектом и предикатом суждения дает четыре силлогистические фигуры.

¹ «Благо общества (не граждан) должно быть высшим законом» – лат.

говорит лишь то, что благо, источник которого рассудок, [т.е.] сохранение уже существующей конституции, есть высший закон гражданского общества вообще, ибо это общество существует только благодаря этой конституции.

Характер рода, который становится известным из опыта всех времен и всех народов, следующий: люди, взятые коллективно (как человеческий род в целом), представляют собой множество лиц, существующих в разное или в одно и то же время, которые не могут обойтись без мирного общения друг с другом, но тем не менее не могут избежать того, чтобы постоянно не противодействовать друг другу; следовательно они чувствуют себя предназначенными природой для объединения, постоянно угрожающего разладом, но в общем продвигающегося к всемирно-гражданскому обществу (*cosmopolitismus*) путем взаимного принуждения, руководствуясь законами, исходящими от них же самих; но эта сама по себе недостижимая идея есть не конститутивный принцип (ожидание мира, существующего среди самого оживленного действия и противодействия людей), а только регулятивный принцип: усердно предаваться ей как назначению человеческого рода, не без основания предполагая наличие естественной тенденции к такому обществу.

Если спросят, следует ли род человеческий (который, если мыслить его как вид разумных земных существ в сравнении с разумными существами на других планетах как множеством творений, созданных демиургом, можно назвать и расой), – следует ли, говорю я, рассматривать его как хорошую или как плохую расу, то я должен признаться, что сильно хвастаться им нельзя. У каждого, кто изучает поведение людей не только в прошлом, но и в настоящем, хотя и будет большое искушение в своих суждениях мизантропически изображать Тимона¹, но гораздо чаще и более верно – Мома² и находить в характерных чертах нашего рода больше глупости, чем злобности. Но так как глупость, связанную с признаками злобности (которая тогда называется дурью), нельзя не признать в моральной физиognомике нашего рода, то уже из того, что каждый умный человек считает необходимым утаивать добрую часть своих мыслей, достаточно ясно, что в нашей расе каждый находит разумным быть настороже и не показывать себя полностью, каков он на самом деле; а это уже свидетельствует о склонности нашего рода питать неприязнь друг к другу.

Вполне возможно, что на какой-нибудь другой планете существуют разумные существа, которые могут думать только громко, т.е. и наяву, и во сне, все равно в обществе или в одиночестве, не могут иметь мыслей, которые они сразу же не высказывали бы. К какомуциальному от нашего человеческого рода поведению их по отношению друг к другу это привело бы? Если бы они все не были ангельски чистыми, то трудно сказать, как они уживались бы друг с другом, какое уважение они питали бы друг к

¹ Тимон Афинский (V в. до н.э.) – образ уединения, не желания общаться.

² В др. гр. мифологии бог насмешки, хулы.

другу и как бы они ладили между собой? – Следовательно уже к первоначальному складу человека и к понятию его рода относится [желание] вытеснять мысли других, но скрывать свои собственные; это милое свойство не могло не превратиться постепенно из притворства в преднамеренный обман и в конце концов в ложь. Это дало бы тогда карикатурное изображение нашего рода, которое оправдало бы не только добродушную насмешку над ним, но и презрение к тому, что составляет его характер, а также признание, что эта раса разумных существ в мире не заслуживает почетного места среди других (нам незнакомых) существ*, если бы именно это укоризненное суждение не свидетельствовало о моральных задатках в нас, о прирожденном требовании разума противодействовать этой склонности и, стало быть, изображать человеческий род не как злой, а как род разумных существ, стремящийся подняться от зла к добру и постоянно двигаться вперед, преодолевая различные препятствия; при этом воля его в общем добра, но исполнение этой воли затрудняется тем, что достижения цели можно ожидать не от свободного соглашения отдельных людей, а только путем все усиливающейся организации граждан земли внутри [нашего] рода и для него как системы, объединенной космополитически.

* Фридрих II спросил однажды превосходного Зульцера, которого он ценил по заслугам и которому поручил управление учебными заведениями в Силезии, как там идут дела. Зульцер ответил: “С тех пор как мы начали действовать на основании принципа (Руссо), что человек от природы добр, дело пошло лучше”. “Ах, – сказал король, – *mon ehet Sulzer, vous ne cormaissez pas assez cette maudite race à laquelle nous appartenons*» (Мой дорогой Зульцер, вы недостаточно хорошо знаете эту скверную расу, к которой мы принадлежим. – фр.). К характеру нашего рода относится также и то, что в своем стремлении к гражданскому устройству он нуждается также в дисциплине, внушенной религией, дабы то, чего нельзя достигнуть внешним принуждением, приобрести внутренним принуждением (совести), причем моральными задатками человека законодатели пользуются в политических целях; эта тенденция также относится к характеру, рода. Но если в этой дисциплине народа мораль не предшествует религии, то религия приобретает власть над моралью, а статуарная религия становится орудием государственной власти (политики) при деспотизме в области веры; это зло, которое неизбежно портит характер и побуждает управлять при помощи обмана (называемого государственной мудростью); в этом отношении вышеназванный великий монарх, публично признав, что он лишь высший слуга государства, в своих частных высказываниях не мог не признаться с грустью в противоположном, оправдывая себя, однако, тем, что эту испорченность следует приписать той дурной расе, которая называется человеческим род.

**МЕТОД
МОСКОВСКИЙ ЕЖЕВАРТАЛЬНИК ТРУДОВ
ИЗ ОБЩЕСТВОВЕДЧЕСКИХ ДИСЦИПЛИН**

**Выпуск 14
(продолжение серии ежеквартальных МЕТОДа)
Том 4 № 3**

Дизайнер (художник) С.И. Евстигнеев
Корректор А.А. Чукаева
Компьютерная верстка К.Л. Синякова

Подписано в свет 24 / XI – 2025 г.
Формат 70×100/16 Бум. офсетная № 1
Усл. печ. л. 15,2 Уч.-изд. л. 13,3

**Институт научной информации
по общественным наукам
Российской академии наук**
Нахимовский проспект, д. 51/21, Москва, 117418
<http://inion.ru>

Отдел печати и распространения
информационных изданий
Тел.: +8 (499) 124-32-15
e-mail: izdat@inion.ru