

Георг Каваллар

# Крах Просвещения?

Философское введение



СОВРЕМЕННАЯ  
ЕВРОПЕИСТИКА

ФИЛОСОФИЯ

Georg Cavallar

•

# Gescheiterte Aufklärung?

Ein philosophischer Essay

Kohlhammer

Stuttgart

2018

Георг Каваллар  
·  
Крах  
Просвещения?  
Философское введение



Academic Studies Press

Библиороссика

Бостон / Санкт-Петербург

2024

УДК 930.85  
ББК 87.4  
К12

Перевод с немецкого Марины Булычевой

Серийное оформление и оформление обложки Ивана Граве

Published with the support of the Austrian Science Fund (FWF):  
PUB application number 1005-G

**FWF** Austrian  
Science Fund

**Каваллар, Георг.**

К12 Крах Просвещения? Философское введение / Георг Каваллар ; [пер. с нем. М. Булычевой]. — Бостон / СПб.: Academic Studies Press / Библиороссика, 2024. — 222 с. — (Серия «Современная европеистика» = «Contemporary European Studies»).

ISBN 979-8-887196-23-7 (Academic Studies Press)

ISBN 978-5-907767-62-1 (Библиороссика)

ISBN 978-5-907767-96-6 (Open Access)

Термином «Просвещение» часто злоупотребляют в общественных и научных дискуссиях. Иногда этот концепт считают самым значительным достижением современности. В других же случаях утверждают, что Просвещение потерпело неудачу, поскольку оно, обожествляя разум, само не было просвещенным, что в перспективе привело к тоталитаризму и геноцидам. В книге рассматриваются различные концепции: Просвещение как межкультурный феномен процессов рационализации; Просвещение как понятие исторической эпохи; Просвещение как «просвещение интеллекта»; Просвещение в его научном срезе; Просвещение как эмансипаторный проект; Просвещение как «просвещение разума». Автор исследует эпистемологические подходы к изучению Просвещения, роль юмора и цинизма, морально-философские основания правового государства, толерантности и прав человека, а также модели просвещенной религиозности.



УДК 930.85  
ББК 87.4

С 5 ноября 2024 года эта книга распространяется в соответствии с лицензией CC-BY-NC. Ознакомиться с условиями можно на сайте <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>. Помимо оговоренных в данной лицензии случаев, никакая часть книги не может быть использована без разрешения правообладателя.

This book is subject to a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International Public License (CC-BY-NC 4.0). To view a copy of this license, visit <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>. Other than as provided by these licenses, no part of this book may be reproduced, transmitted, or displayed by any electronic or mechanical means without permission from the publisher or as permitted by law.

© Georg Cavallar, text, 2018

© Kohlhammer, 2018

© М. Булычева, перевод с немецкого, 2024

© Academic Studies Press, 2024

© Оформление и макет. ООО «Библиороссика», 2024

ISBN 979-8-887196-23-7

ISBN 978-5-907767-62-1

ISBN 978-5-907767-96-6

# Предисловие

Отправной точкой к написанию этой книги стала одна работа об исламе, Просвещении и Новом времени, в которой потребовалось разъяснить понятие европейского Просвещения. При этом мне стало ясно, что повсеместно распространена полная неосведомленность в данной теме. В лучшем случае обнаруживаются несколько клише (см. «Введение в тему»). В каком-то смысле эта книга возвращает меня в мои студенческие времена: тогда, в конце 1980-х годов, мне порекомендовали работы философов Эрнста Кассирера и Панайотиса Кондилиса о философии Просвещения. Основная идея данной работы состоит в том, чтобы разобраться в теме европейского Просвещения XVIII века, находясь на определенной исторической дистанции, с учетом событий и процессов, произошедших с того времени. При написании книги меня вдохновляли не только исторические исследования, но и работы философского характера, в особенности труды Вернера Шнайдерса, Роберта Лаудена и Манфреда Гайера. Настоящая книга следует данной традиции.

Приведенная далее характеристика книги сразу косвенно дает понять, чего от нее ожидать не стоит. В последние годы появились захватывающие исследования о социокультурной истории Просвещения: о возникновении сообществ, культуре публичных дискуссий и собраний, об «изобретении» интеллектуала, о салонах и масонских кружках, о размывии сословных границ, об университетах и академиях, о революции в книгопечатании, о цензуре, читательских кружках и «страсти» к чтению в XVIII веке, о «новых медиа», таких как журналы, романы, театральные постановки, памфлеты, энциклопедии и т. д. Роберт Дарнтон писал о «раннем информационном обществе». Множество более

современных работ посвящены вопросу о том, *каким образом* распространялись идеи Просвещения. Здесь же речь пойдет о более традиционном вопросе, а именно о том, в *чем* же эти идеи состояли [Darnton 2003: 25–75; Edelstein 2010: 10–11; Schneider 2013; Meyer 2010: 111–130]. Данная книга также не содержит специального исследования какого-либо отдельного аспекта философии Просвещения. В последние годы, в свою очередь, появилось множество специализированных работ, например, о радикальном Просвещении, католическом Просвещении, Хаскале — еврейском Просвещении — и о народном Просвещении. Кроме того, существует множество отдельных исследований, посвященных определенным странам, например Просвещению в Шотландии или в Италии.

При написании этого исследования я старался держать под контролем три момента: объем, удобочитаемость и специфичность исследования.

Что касается объема, я старался придерживаться золотой середины. Труд Штефена Мартуса составляет более 1000 страниц, книги Джонатана Израэля, наполненные впечатляющим изобилием исторического материала, насчитывают более 3000 страниц. Книга Дана Динера о Просвещении вышла в довольно скромном объеме. Я решил выбрать срединный путь: не слишком много, чтобы книгу действительно читали, и не слишком мало, чтобы она не была поверхностной.

Пол Ромер, глава Всемирного банка, в 2017 году выпустил требование к сотрудникам писать более понятные и простые тексты. По его словам, «эмпатия, которую нам необходимо в себе развивать», состоит в том числе в том, чтобы «думать о читателях». Двумя годами ранее исследование Стэнфордского университета показало, что стиль письма экономистов, работавших во Всемирном банке, становится «все более запутанным, замкнутым в самом себе и отдаленным от повседневного языка». Ромеру эта критика не пошла на пользу: он лишился своего кресла начальника<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Gaulhofer K. Leichter lesbare Texte? Nicht mit der Weltbank! // *Die Presse*. 30.05.2017.

Но я же поставил себе цель написать насыщенный и качественный философский текст, который, тем не менее, будет легко читаться.

Третья проблема состоит в сложности самого описания эпохи. С одной стороны, есть тенденция писать специализированные исследования и тома сочинений всё более узкой направленности. Например, мы узнаем об обязательствах нейтральных государств в литературе по международному праву Раннего немецкого Просвещения или о культе Вертера в Гамбурге 1770-х годов. Безусловно, такие исследования тоже имеют место, но зачастую в них теряется понимание общей картины. С другой стороны, обзор может получиться слишком размытым, а «старые прописные истины» — «смениться новыми неточностями» [Sommer 2010: 85]. Я надеюсь, что мои попытки решить эту дилемму хотя бы отчасти увенчались успехом.

Я очень благодарен за ценные идеи и беседы Райнхарду Хатгелькису, Яну Хайзеру, Рудольфу Лангталеру, Ренате Мерксаниц, Хансу Шельксхорну и моему шурину Петеру Элснер-Маккею. Я благодарю Себастиана Вайгерта и Юлию Зубчич из издательства совместно с Петрит Мифтари за подготовку рукописи к печати. Как обычно, я посвящаю книгу моей семье, в первую очередь нашим троим детям: Клеменсу, Антонии и Валентине. Пусть они живут в мире, где не забудутся идеи Просвещения, изложенные в этой книге.

*Санкт-Гильген, лето 2017 года*

# Введение в тему: наши представления о Просвещении

В последнее время снова все чаще заходит речь об эпохе Просвещения. Будущее «Проекта Просвещения» представляется якобы неопределенным или находится под угрозой. Достижения эпохи Просвещения и Нового времени будто нуждаются в защите от ислама и исламизма. В отдельных случаях понятие «Просвещение» даже становится инструментом политической борьбы: Просвещение — это то, чего другие, например Турция и прочие страны, чья культура сложилась на базе ислама, не имеют или принципиально не могут иметь. Некоторые утверждают, что Просвещение потерпело неудачу — вместе с «незавершенным проектом модерна» (Ю. Хабермас). Просвещение было той решающей эпохой, которая окончательно распрощалась с традицией, истоками, христианством, и положила начало новому пути, новым «Темным векам», достигшим своего апогея в XX веке в тоталитаризме, мировых войнах, холокосте, ГУЛАГе и Хиросиме.

Не успела эпоха европейского Просвещения конца XVII — начала XVIII века закончиться, как уже появились первые представления о том, чем она была. В этой вводной главе мы поговорим о некоторых концепциях, клише, предрассудках и просто предположениях, связанных с Просвещением, и критически их проанализируем.

*Представление 1: Просвещение — это то,  
чего лишены другие*

Данное представление политизирует Просвещение, делает его инструментом политической борьбы в категориях культуры. Мы сами (Запад, европейцы, немцы и т. д.) обладаем этим ценным Просвещением, а у других (не-европейцев, мусульман, арабов и т. д.) такого нет. Яркий пример наших дней — тенденция упрекать, например, Турцию или другие страны, чья культура основана на исламе, в отсутствии своего Просвещения. В связи с потенциальным вступлением Турции в Евросоюз в начале XXI века велась дискуссия, в рамках которой снова и снова всплывала тема Просвещения. Бывший канцлер ФРГ Гельмут Шмидт, например, заявлял: «В исламе нет решающих для европейской культуры достижений эпохи Возрождения и Просвещения, а также разделения между духовной и политической властью. В том числе поэтому исламу — несмотря на 500-летнюю османскую экспансию — не удалось закрепиться в Европе» [Schmidt 2004: 162]. Ганс-Ульрих Велер, историк и автор пятитомной «Истории общества Германии» (1987–2008) пришел к схожему заключению. Так же, как в России или Украине, «культура Турции не испытывала влияния Античности, римского права, Реформации, не говоря уж о Просвещении...» [Wehler 2004: 57–69, 61–62]. Есть много возражений против этой точки зрения. Некоторые исследователи ислама утверждают, что в подобной аргументации преобладает европейский взгляд на исламский мир, отмечающий предполагаемые недостатки по сравнению с собственной культурой. При этом, по их мнению, в исламских обществах также протекали различными процессами секуляризации, по сути, означавшие разделение религиозной и политической сфер [Flores 2015: 74–91; Bellaigue 2018; Cavallar 2017a]. Некоторые историки подчеркивают, что культурологический аргумент может оказаться палкой о двух концах: например, долгое время немецкая культура рассматривалась многими немцами как противоположность «западному» Просвещению и Новому времени. То, что мы подразумеваем под Европой, — это

конструкт. По их мнению, недопустимо «объявлять самих себя чемпионом мира по ценности и брать из истории, как из супермаркета, только то, что нужно в данный момент» [Seufert 2004: 70–75, 71]. Столь часто пропагандируемые сегодня «европейские ценности» Просвещения, секуляризации и толерантности — результат борьбы и конкуренции, длившейся многие столетия между многочисленными альтернативными системами ценностей. И до сих пор «европейские ценности» не получили повсеместного признания в Европе. Но прежде всего в таком представлении о Просвещении как о «чем-то, чего нет у других», отсутствует различие между Просвещением как событием в европейской истории, с одной стороны, и Просвещением как процессом рационализации, охватывавшим множество культур, с другой стороны, а также Просвещением как попыткой самостоятельного мышления (см. главу 1). Если рассматривать Просвещение отдельно, то представление о Просвещении как о чем-то, что есть у одних — или чем можно обладать, — и чего лишены другие, или как о чем-то, через что одни прошли, а другие нет, вызывает сомнения.

### *Представление 2: Просвещение разлагает и разрушает*

Романтики часто изображали Просвещение эпохой холодного рационализма. Просвещение пыталось анализировать всё с точки зрения разума, подчинить природу, разрушить религию. Новалис писал об этом так: «Члены этой Церкви неумоимо старались очистить от поэзии природу, Землю, человеческие души и науки — изгладить малейший след святыни, отравить сарказмами само воспоминание о всех возвышенных событиях и людях, лишив мир всяких пестрых украшений. Математическое послушание и резкость света сделали его их фаворитом» [Новалис 2003: 140].

Журнал «Берлинский ежемесячник», флагман немецкого Просвещения, в 1784 году опубликовал не только историко-философское сочинение Канта, но и стихотворение под названием «Обезьяна. Басенка», завершавшее выпуск:

Одна мартышка как-то ночью  
Зажгла костер в кедровой роще  
И от души заликовала,  
Что роща ярко запылала.  
«Смотрите, братья, как сейчас  
Ночь превратил я в день!»  
И братья, все кому не лень  
Дивились, как сиял поджог.  
И затрубили дружно в рог:  
«Восслався, братец Ганс!  
Ты просветил всех нас»  
[Mendelssohn 1784, 4: 480].

Кедр — старое и ценное дерево — вероятно, символизирует в данном случае традицию. В Ветхом Завете, например, есть множество поэтических и богословских отсылок к ливанским кедрам. Иногда кедровые леса символизируют сад Божий [Bernhardt 1976: 51–57]. Это стихотворение высмеивает инфантильного просветителя, который гордится тем, что превратил ночь в день, и не видит, что принес только разрушение. Для него, вероятно, важнее всего восхищение, зрелищность и удовлетворение собственного тщеславия, собственного маленького Эго. Он пытается «переобезьянничать» солнцу, что ему, конечно, не удастся. Его «братья» — это другие просветители, для которых Просвещение — самоценность, неважно, какой ценой. Один из издателей «Берлинского ежесюжета», публицист и популярный философ Иоганн Эрих Бистер (1749–1816), пропустил этот текст в печать, объяснив это тем, что журнал стремится к беспристрастности, вполне осознавая, что данный текст может «относиться к ним самим» [Mendelssohn 1785, 5: 337].

### *Представление 3: европейское Просвещение обожествляло разум*

Уже общим местом сегодня стало положение о том, что Просвещение поставило разум во главу угла, сделав его абсолютной и не подвергаемой критике мерой вещей. «В своем знаменитом эссе “Что такое Просвещение?” Иммануил Кант в 1784 году...

заявляет, что разум должен руководить всей жизнью. Жизнь индивида должна теперь управляться не суевериями, религией, общественными авторитетами и традициями, а мировоззрением, основанном на разуме» [Lacina 2014: 24]<sup>1</sup>. Эпоха романтизма в особенности противопоставляла разум чувствам. Однако такая бинарная оппозиция сомнительна. Подавляющее большинство просветителей требовали критического переосмысления религии и традиций, но не их уничтожения (см. главу 6). Лишь некоторые просветители насаждали и пропагандировали идею о том, что «разум» должен руководить жизнью и что в жизни должно царить безграничное «господство разума». Но намного чаще просветители говорили о конечности, ограниченности и пределах разума. Многие просветители неоднократно обращались к тому, что лежит по ту сторону разума: к опыту, чувственности, чувствам, вере, и даже к эзотерике, вере в духов и высшую вселенскую мудрость (см. подробнее в разделах 2.1 и 2.2).

*Представление 4: Просвещение — это то же самое, что европейское Новое время*

Историк Роберт Дарнтон предостерегал от идеи «раздутого Просвещения», когда Просвещение идентифицируется со «всею эпохой Нового времени, практически со всем, что существовало под именем Западной цивилизации» [Darnton 2003: 3–24]. Под этим понимаются обобщения вроде «просвещенное Новое время» или «Новое время эпохи Просвещения». Представителями этой «раздутой концепции» являются, например, Макс Хоркхаймер и Теодор Адорно. В тени национал-социализма, Второй мировой войны, антисемитизма и Холокоста они писали следующее в своей «Диалектике Просвещения» (1944):

Мы нисколько не сомневаемся в том... что свобода в обществе неотделима от просвещающего мышления. И тем не менее мы полагаем, что нам удалось столь же отчетливо

---

<sup>1</sup> Еще примеры см. в [Greif 2013: 125–143, 131–132].

осознать, что понятие именно этого мышления, ничуть не в меньшей степени, чем конкретные исторические формы, институты общества, с которыми оно неразрывно сплетено, уже содержит в себе зародыш того регресса, который сегодня наблюдается повсюду<sup>2</sup>.

В европейской истории культуры и духа вплоть до Ницше прослеживается подозрение, что в европейском Новом времени связь между Просвещением и насилием, разумом и властью, наукой и угнетением не случайна, а, возможно, даже необходима. Одна из проблем «Диалектики Просвещения» заключается в том, что «просвещенное мышление» приравнивается к историческому Просвещению, рационализму, Новому времени с его «расколдовыванием мира», и не проводится дифференциации между различными просветительскими концепциями<sup>3</sup>. Понятие «просвещенного мышления» также игнорирует то разделение, на котором Хоркхаймер и Адорно настаивали сами, проводя различие между инструментальным и коммуникативным разумом. Это разделение было известно уже в философской традиции, где признается отличие разума (*intellectus*) от рассудка (*ratio*)<sup>4</sup>. В философии Канта это — одно из центральных противопоставлений (см. также раздел 2.3). Критика Просвещения Хоркхаймера и Адорно, вероятно, в первую очередь была не критикой Просвещения самого по себе, но критикой его упрощенного понимания позитивными науками и так называемым позитивизмом: реаль-

---

<sup>2</sup> [Хоркхаймер & Адорно 1997: 10–11]. См. также [Wetzel 2012: 7–19, особенно 9–14; Thiele 1996], а также [Schneiders 1990: 14–16].

<sup>3</sup> Четкое разделение между Просвещением и Новым временем можно найти в работах Бруно Латура, см. [Gertenbach: 179–192].

<sup>4</sup> Различие, которое Кант проводит между рассудком и разумом, очень важно, далее в книге будет также использоваться кантовский терминологический аппарат. «Рассудок — способность к научному познанию, разум — безнадежные усилия философии познать мир». Как пишет сам Кант: «Если рассудок есть способность создавать единство явлений посредством правил, то разум есть способность создавать единство правил рассудка по принципам» (Кант И. Критика чистого разума / И. Кант // Собр. соч.: в 8 т. / под ред. А. В. Гулыги. М., 1994. Т. 3. С 276). — Прим. ред. русского перевода.

ность редуцируется к соотношению «цели — средства — факты», разум ограничивается пониманием (см. также «Просвещение посредством науки»).

Понятие «контрпросвещения» так же проблематично, как и понятие «раздутого Просвещения». Согласно Исае Берлину, оно послужило вдохновением для величайшего зла XIX и XX столетий, а именно, «для национализма, империализма и самой жесткой и патологической их формы — фашизма и тоталитарных доктрин XX века» [Берлин 2001: 332]. Основными представителями этой «немецкой» традиции иррационального и партикуляристского контрпросвещения, по его мнению, были Гаман и Гердер. Однако к ним также относились, согласно Берлину, Руссо и Местр. Такой характер и образ мышления схожи с тем, как отождествляют Просвещение и Новое время. Более или менее хорошему, настоящему Просвещению противопоставляется демонизированное контрпросвещение. Понятие Просвещения становится инструментом борьбы. Совершенно разные течения, от тоталитаризма до современного исламизма, подвергаются нападкам, объединяясь под общим ярлыком «контрпросвещения». Как и при отождествлении Просвещения и Нового времени, часто наблюдается торжество упрощения, преувеличения, черно-белого мышления, обобщения и огульного суждения над комплексным наблюдением [Norton 2007: 635–658; Jung 2012: 87–100, особенно 96–99; Meyer 2010: 171–182]. Наконец, концепция контрпросвещения упускает, что критика Просвещения всегда является частью самого Просвещения. Пожалуй, наиболее ярким примером тут является не только Руссо (см. раздел 2.3), но и Фридрих Генрих Якоби тоже может послужить иллюстрацией [Jaeschke 2004: 199–216; Jaeschke 2010: 231–243]. Он предостерегал от деспотизма разума и Просвещения: естественный «свет разума», по его мнению, является нормативно заряженным и самоутверждается посредством борьбы с силами тьмы. В таком бинарном противопоставлении таится опасность самоиммунизации каждого отдельного проекта Просвещения. Кроме того, по его мнению, есть опасность применения насилия с целью установления господства разума. Сначала это может быть относи-

тельно безобидное моральное насилие, постепенно переходящее к насилию общественного мнения, и наконец, к применению политических средств. «Огромная масса наших мыслящих умов... стремится увидеть распространение насущной истины и насущного блага — *путем насилия, и путем насилия* подавить любое заблуждение». Люди хотят «заниматься Просвещением — *как угодно, но только не через понимание*, поскольку это затрудняет путь; потушить свет, словно нетерпеливый ребенок, *чтобы скорее наступил день*». Так, по его словам, начинается путь «насильственности и притеснения» [Jacobi 2006: 301–346, 305]. В качестве примера Якоби приводит последовавшую далее Французскую революцию. В целом же, по его мнению, просветители со своим «высмеивающим, поносящим, ненавидящим, лживым, притесняющим, презлым энтузиазмом разума» — который направлялся, например, против духовидца Сведенборга — были далеки от философской мудрости [Jacobi 1788: 105–131, 129]. Это Просвещение о Просвещении и против Просвещения. Борьба с фанатизмом и энтузиазмом такого рода является одной из основных тем европейского Просвещения (см. раздел 3.3). Было бы неразумно отрицать в критике Якоби разумные элементы.

*Представление 5: европейское Просвещение было каким угодно, но только не просвещенным*

Есть дискуссионное преувеличение, описывающее Просвещение как расистское, маскулинное и европоцентричное, легитимирующее империализм. Одна исследовательница следующим образом резюмирует критику концепции прав человека в европейском Просвещении: «Критики заявляют, что наследие эпохи Просвещения в вопросе прав человека представляет собой лишь империалистический маскарад, направленный на подчинение всего мира под маской продвижения универсальности» [Ishay 2008: 8; Nonnegger 2012: 73–85]. Даже наследник британского престола принц Чарльз в одной из своих речей обвинил Просвещение в непросвещенном, эксплуататорском отношении к природе. «Мы не можем так больше продолжать, просто воображая,

что принципы Просвещения применимы и сейчас. Я так не считаю»<sup>5</sup>.

Что же понимается под «непросвещенным Просвещением»? Тут может идти речь о том, что Просвещение противоречило само себе, заявляя о нормах и идеалах, которых само не придерживалось. Также Просвещение упрекают в недостаточном уровне рефлексии: якобы оно лишь заменило одну картину мира другой, не подвергая эту новую, собственную картину мира критике и ревизии. Безусловно, можно найти примеры непросвещенного Просвещения. Например, известное замечание эмпириста и скептика Дэвида Юма о том, что африканцы по природе своей уступают белым, поскольку «среди них нет ни гениальных промышленников, ни художников, ни ученых»<sup>6</sup>.

Однако это представление о Просвещении легко опровергается. Ведь это тоже лишь огульное суждение. Кроме того, любая критика Просвещения «становится возможной лишь благодаря Просвещению» [Schneiders 2005: 132]. Уже в XVIII веке расизм Юма подвергался просвещенной критике: против его тезиса выдвигались эмпирические доказательства, а именно — примеры культурных, цивилизованных и разумных африканцев. А отсутствие, например, «гениальных промышленников» объяснялось другими факторами, в частности климатом. То есть объяснение Юмом данного феномена, по мнению критиков, было догматичным, а не скептическим. Критика Просвещения — это не обязательно проявление контрпросвещения. Иногда это попытка вывести Просвещение на лучший, «более высокий» уровень. Такая критика — это, возможно, «метакритика», или «метапросвещение», то есть критика критики, Просвещение Просвещения. Зачатки этой формы Просвещения прослеживаются уже у Руссо, Гердера и Канта.

Да, Просвещение *может* скатываться в догматизм, миф и иррационализм, но то же самое касается и критики Просвещения.

<sup>5</sup> Low V. Prince Charles declares war on... the Enlightenment // *The Times*. 04.02.2010.

<sup>6</sup> См. мой труд с доказательствами и ссылками на литературу [Cavallar 2002: 246].

Она тоже может регрессировать к догматизму и иррационализму, если в ней недостаточно саморефлексии. Поэтому здесь необходимо задаться следующими критическими вопросами: верно ли называть «идеалы Просвещения» замаскированной идеологией европейского империализма? Можно ли действительно обвинить «Просвещение» — как это делает принц Чарльз — ответственным в разрушении нашей планеты? Разве Новое время, индустриализация, глобализация и капитализм не были бы лучшими козлами отпущения (если нам таковые вообще нужны)? Возможно, стоит вообще отказаться от таких общих понятий, как Новое время и капитализм?

Из этого можно сделать вывод: критика Просвещения должна по меньшей мере содержать аргументы и саморефлексию, в отсутствие которых она обвиняет просветителей — и которых действительно не хватало некоторым представителям европейского Просвещения.

*Представление б: европейское Просвещение было  
антирелигиозным и атеистским*

В данном случае религия вслед за Томасом Лукманом определяется как мышление и вера во всеобъемлющую осмысленную связь, которая выходит за пределы «узких границ непосредственного опыта лишь биологически понимаемого существа». Отвечая на вопрос человека о смысле жизни, религия в таком понимании является «последней связью, в том числе обратной связью, человеческого существования» с чем-то или кем-то, возникающей в различных формах [Luckmann 1996: 90; Kuhlemann 1996: 182–211, 185; Conrad 1999: 397–415, 399–400]. Эта обратная связь превосходит чувственное восприятие и таким образом является «трансцендентной», что понимается как «превосходящая границы опыта». Критику такого якобы антирелигиозного и атеистского Просвещения в Европе высказывала еще Каролина фон Гюндероде (1780–1806) в начале эпохи романтизма, сформулировав ее в стихотворении:

Но теперь — всё изменилось вдруг неповторимо:  
Небеса рухнули, наполнилась вдруг бездна  
И разумом покрылась, путь удобен и светел.  
Высоты веры разрушены и смяты.  
По плоскости Земли шагает разум,  
Всё меряет, в саженьях и в аршинах  
[Günderrode 1981: 56].

То есть мир измеряется с помощью разума, который признает лишь опыт, и таким образом происходит расколдовывание. От сплошных фактов и цифр не остается места для веры. Тезис о том, что европейское Просвещение было антирелигиозным и атеистским, встречается в самых неожиданных местах. Примером может служить первый том «Виннету» (1893) Карла Мая. Клеки-Петра, учитель Виннету из Германии, говорит о своем прошлом так: «Во мне пустили корни идеи Просвещения. Моим богом стал разум. Моя величайшая гордость состояла в том, чтобы быть свободным духом, отказаться от Бога и упорно доказывать, что вера в Бога — полная бессмыслица». В 1848 году он боролся против светской власти и затем искуплял свои проступки и прегрешения у индейцев. Первые два предложения были добавлены позже, в бамбергском издании. Здесь очевидно прослеживается избитое клише о Просвещении: Просвещение разрушает, борется с религией и государственным авторитетом<sup>7</sup>. Это представление частично проникло и в гуманитарные науки. Например, Питер Гэй утверждал, что просветители, несмотря на все различия между ними, соглашались в вопросах «единой страсти»: «стремления излечить духовную болезнь, коей является религия — источник невежества, варварства, грязи и низменного самоненавистничества» [Gay 1966: 373]. Из факта существования группы радикальных атеистов-материалистов Гэй ошибочно делает вывод обо всем течении. Это обобщение несправедливо по отношению к разнообразным проявлениям европейского Просвещения, существовавшим на самом деле. Разные просветители придерживались разных позиций, от деиз-

<sup>7</sup> См. [Pütz 1978: 58] с доказательствами.

ма, скептицизма, агностицизма и пантеизма до атеизма, протестантского и католического Просвещения и апологетической литературы. Французские атеисты-материалисты представляли собой небольшую группу, которая чаще всего массово отвергалась другими просветителями и подвергалась их нападкам. Подавляющее же большинство просветителей выступали против религиозного фанатизма и нетерпимости, догматических установок, распрей и конфессиональной полемики. Но это не означало полного отказа от религии или христианства в целом. Большинство просветителей стремились к реформе религии. Они пытались преодолеть конфессиональные различия с помощью концепции «естественной религии», или «религии разума». Они часто отвергали устоявшиеся и внешние формы религиозного во имя внутренней религиозности и индивидуального опыта, выступали за терпимость и подчеркивали моральную составляющую религий, в особенности христианства. Роберт Лауден писал: «Большинство мыслителей эпохи Просвещения были убеждены, что религия, если ее правильно реформировать, может и должна была служить прогрессивной силой, движущей трансформацию моральной и социальной жизни — в том числе выступая главным фактором формирования более космополитичного общества» [Louden 2007: 16; Martus 2015: 771]. Ярким примером тут могут послужить неологи, протестанты, которые стремились к просвещенной религиозности и христианству, способному к самообновлению (см. подробнее главу 5).

*Представление 7: есть Просвещение хорошее,  
а есть плохое*

Это представление до сих пор распространено в академическом сообществе. В качестве примера можно назвать работу Гертруды Химмельфарб под названием «Пути к Новому времени. Британское, французское и американское Просвещение» (2004). Опорным тезисом данной книги является утверждение, что существовало три формы европейского Просвещения, которые принципиально отличались друг от друга, — британское, фран-

цузское и американское. Немецкое Просвещение, Священная Римская Империя, Италия и империя Габсбургов вообще не фигурируют в данном исследовании. Для описания трех обозначенных традиций Просвещения Химмельфарб использует очень грубые шаблоны. Британское *Enlightenment* означало «социологию добродетели», французские *lumières* занимались «идеологией разума», а американское Просвещение — «политикой свободы»<sup>8</sup>. Французское Просвещение однобоко описывается как рационалистическое, обожеествлявшее разум (см. представление 3). По мнению автора, эта идеология привела к революции, террору и военной диктатуре Наполеона. По-настоящему хорошим и успешным оказалось якобы только американское Просвещение. Оно объединило в себе положительные моменты британского Просвещения, идею здравого смысла (*common sense*), добродетель и политику свободы. По ее мнению, в современной Франции Просвещение уже более или менее мертво, а в США, напротив, оно торжествует. «В сегодняшней Америке Просвещение живет и здравствует»<sup>9</sup>. По схожим причинам мало убедительными представляются работы Джонатана Израэля. Его идеологическая ориентация полностью противоположна позиции Химмельфарб. Если у Химмельфарб на первом плане американский неоконсерватизм, то Израэль предпочитает вместо якобы неполноценного «умеренного Просвещения» материалистское атеистическое Просвещение. При разных позициях, тем не менее, и у Израэля, и у Химмельфарб прослеживаются схожие паттерны мышления: есть хорошее Просвещение и не такое хорошее, неполноценное Просвещение, которое вело по ошибочному пути (см. раздел 5.3 и главу 6).

Теперь мы можем перейти к рассмотрению различных направлений и отдельных авторов Просвещения. Приведенные ранее представления и оценки могут быть нормальными и полностью

---

<sup>8</sup> [Himmelfarb 2004: 23, 147, 189]. См. также критические замечания [Honegger 2012: 73–85, 75–77].

<sup>9</sup> [Himmelfarb 2004: 227]. Некоторые проблемы такой интерпретации американского Просвещения обсуждаются в [Derkat 2010: 205–241, 206–209].

оправданными<sup>10</sup>. Но при этом необходимо рассматривать Просвещение в комплексе, не прибегая к клише, шаблонам и упрощенному черно-белому мышлению. Как уже упоминалось при разборе первого представления о Просвещении, все это часто встречается и при оценке течений *внутри самого* Просвещения.

*Представление 8: Просвещение потерпело крах*

Эта идея, так часто звучавшая до сих пор, будет подробно проанализирована в последней главе данной работы.

---

<sup>10</sup> См., напр., [Louden 2007].

# Глава 1

## Чем может быть Просвещение

Что означает «Просвещение»? Этот вопрос задается с конца XVIII века, который чаще всего считается «веком Просвещения». Единого ответа до сих пор нет. Целесообразно различать разные понятия о том, что такое Просвещение<sup>1</sup>.

Во-первых, Просвещение может пониматься как межкультурный феномен, заключающийся в процессах рационализации. Он характеризуется рефлексией, осознанностью, методичным приростом знаний и популяризацией научного или философского познания. В этой связи историография отсылает к «греческому Просвещению», «исламскому Просвещению», «религиозному Просвещению» в европейские Средние века, «еврейскому Просвещению» или гуманизму как к «первому столетию Просвещения» [Beutel 2009: 17–18; Hendrich 2004; Flasch & Jeck 1997; Waszek 2013: 107–124; Feiner 2007]. Просветительские процессы такого рода в принципе возможны во всех культурах и во все эпохи, но могут протекать только при определенных условиях.

Во-вторых, Просвещением называется историческая эпоха. Это понятие относится к культурной и интеллектуальной истории Европы, Северной и Латинской Америки в XVIII веке или к периоду примерно 1680–1800 годов. К его ключевым чертам — наряду с характеристиками первого понятия, такими как рефлекс-

---

<sup>1</sup> См. [Geier 2012, Schneiders 2005: 7–20], а также мою работу [Cavallar 2017b: глава 2].

сия и осознанность, — относятся рациональная критика, в первую очередь передаваемых традиций и религиозно-догматической картины мира, а также поворот к человеку, начатый в предшествующую эпоху, подчеркивание самостоятельности и самодостаточности индивида в моральных, религиозных, политических и экономических вопросах; идея усовершенствования или способности к совершенствованию личности и общества и связанное с ней повышенное внимание к воспитанию и образованию; и наконец, сильный поворот в сторону опыта и тенденция в методическом отношении к «ограничению имманентных способов объяснения»<sup>2</sup>. В этой работе для данного исторического понятия эпохи я использую формулировку «европейское Просвещение».

Внутри европейского Просвещения XVIII века можно выделить различные формы самоописания. Их сложно четко отграничить друг от друга. Я предлагаю следующую дифференциацию: «Просвещение интеллекта» — в-третьих — как борьба с невежеством, непониманием, суевериями и предрассудками, и разъяснение понятий. Вероятно, именно эта форма Просвещения была тем минимальным общим знаменателем, относительно которого были едины все представители европейского Просвещения.

«Просвещение через науку», в-четвертых, — это короткая формула сциентистской модели Просвещения, в первую очередь французских энциклопедистов. Гегель позже критиковал это понятие, называя его «разумным Просвещением» — то есть Просвещением, которое признает лишь измерение ума, опирающегося на опыт. Мир изучается, измеряется, категоризируется и расколдовывается с помощью ума. Перед лицом фактов и цифр, видимо, не остается места для всего, что выходит за пределы собственного разума (*intellectus*) и чувственного восприятия: для рассудка (*ratio*), чувств, красоты, морали, веры. Конечным результатом может стать господство «инструментального разума»,

---

<sup>2</sup> [Beutel 2009: 21–22; Loudon 2007; Reitemeyer 2007; Martus 2015: 763–834] об индивидуальности Просвещения. Об «антропологическом перевороте» см. [Zelle 2013: 191–207].

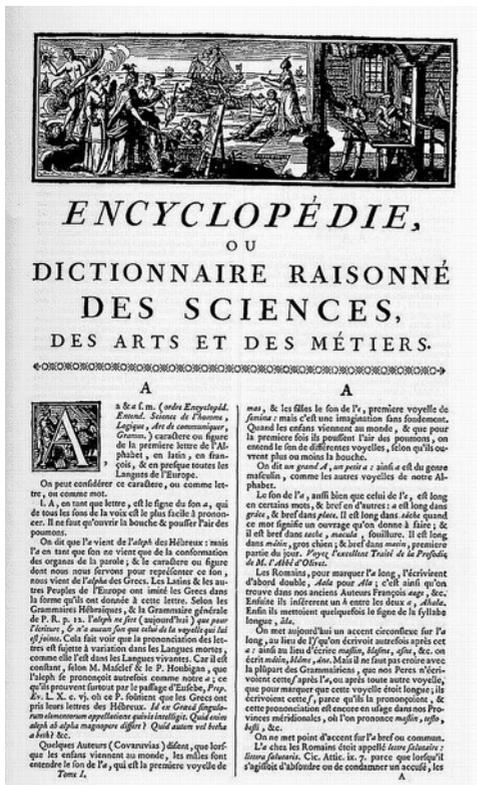


Рис. 1. «Энциклопедия, или Толковый словарь наук, искусств и ремесел» («Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers»), издаваемая с 1751 по 1789 год, — это попытка в более чем 70 000 статей систематизировать и изложить в краткой форме все знание человечества. Постоянно вызвала конфликты, связанные с цензурой. «Энциклопедия» относится к важнейшим трудам Просвещения. Испытывала сильное влияние английского эмпиризма<sup>3</sup>

утилитаризма (ценится только полезное) и наивного эмпиризма. Под «наивным эмпиризмом» я понимаю убежденность в том, что познание опирается только на чувственный опыт и все, что выходит за его пределы, называется «глупостью» и отвергается.

<sup>3</sup> URL: [https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Encyclop%C3%A9die\\_Volume\\_1#/media/File:ENC\\_1-0001.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Encyclop%C3%A9die_Volume_1#/media/File:ENC_1-0001.jpg).

«Просвещение через науку» находится в определенном противоречии понятию «эмансипаторного Просвещения» — в-пятых. Здесь речь идет об освобождении от различных форм опекуновства, от социальных, религиозных, политических и культурных оков, которые не находят оправдания перед «судом разума». Средством преодоления несвободы прежде всего является усиление самостоятельного мышления, саморефлексии и расширенного образа мысли. Классическая и по праву знаменитая формулировка принадлежит Канту:

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, причина которого заключается не в недостатке рассудка, а в недостатке решимости и мужества пользоваться им без руководства со стороны кого-то другого. Sapere aude! — имей мужество пользоваться собственным умом! — таков, следовательно, девиз Просвещения<sup>4</sup>.

Это понятие частично пересекается с понятием Просвещения как межкультурного феномена процессов рационализации. В центре внимания находится представление о разуме как о способности формировать идеи, которые не вытекают из опыта, например идею справедливости или истины. Роберт Лауден дает следующее выразительное определение такому пониманию Просвещения: «Суть проекта Просвещения состояла вовсе не в ошибочном научном стремлении контролировать человеческую жизнь... а скорее в мотивированной моралью попытке расширить человеческую свободу и равенство» [Louden 2007: 127]. Такое эмансипаторное понимание Просвещения позволяет вести речь о «проекте Просвещения», цель которого состоит в освобождении от неоправданных форм незрелости и несвободы. Тем не менее я считаю более целесообразным говорить о «проектах в эпоху

<sup>4</sup> [Кант 1966, 6: 25–36; La Rocca 2004: 347–360] приводят подробное обсуждение данного девиза.

европейского Просвещения», поскольку здесь, как это часто бывает, наблюдается большое разнообразие и неоднородность.

Позднее Просвещение — после 1750 года — противопоставляет довольно редуccionистской модели «Просвещения через науку» другое понимание: «Просвещение разума» (в-шестых). Такое Просвещение, по моему мнению, представлено лишь некоторыми мыслителями, прежде всего, Руссо, Кантом и Гумбольдтом. Основной задачей было преодоление сведения Просвещения лишь к интеллектуальному мышлению и науке. В центре внимания, как и в случае эмансипаторного Просвещения, было понятие разума. С другой стороны, эта форма Просвещения явно дистанцировалась от традиционных попыток создания всеобъемлющей философии, считавшейся догматической и метафизической (см. также разделы 2.3 и 5.3).

Это разграничение различных понятий Просвещения необходимо квалифицировать. Оно указывает на тенденции и не должно привести к пониманию моделей Просвещения в духе фиксированных онтологических величин, не пересекающихся между собой. Данные модели Просвещения необходимо понимать как ориентиры, оставляющие, тем не менее, пространство для дифференциации. В качестве примера можно привести Дени Дидро. Его можно было бы рассматривать как классического представителя «Просвещения через науку». Однако его также можно причислить к эмансипационному Просвещению или к модели «Просвещение разума» [Curran 2019]. И наоборот, можно утверждать, что представители «Энциклопедии» и модели «Просвещение через науку» ни в коем случае не преследовали слепую веру в науку и не придерживались исключительно наивных эмпирических, позитивистских и утилитаристских взглядов.

В особенности после Французской революции понятие Просвещения иногда используется как нормативно заряженное средство полемической борьбы, политизированное дискуссионное понятие в конфликте зарождающихся политических лагерей, противоборствующих «левых» и «правых». Этот аспект и по сей день делает непредвзятый предметный анализ данной темы сложным, но не невозможным.

*Существует ли вообще «европейское Просвещение»?*

Историческая наука знает две противоположные позиции. Первая позиция утверждает, что единого «европейского Просвещения» строго говоря не было, а формы так называемого Просвещения были абсолютно разными, не поддающимися обобщению. Не было и общих базовых идей. Иными словами, отсутствовало единообразие при полном разнообразии. Например, Джеймс Шмидт пишет: «Сама идея того, что было нечто единое, называемое “Просвещением”, все больше и больше кажется иллюзией...»<sup>5</sup> Противоположная позиция говорит о единстве Просвещения. Несмотря на всё разнообразие Просвещения, такая позиция представляется закономерной. Джонатан Израэль, например, подчеркивает, что Просвещение было европейским феноменом, включавшим в себя всю Европу, поэтому рассматривать его с национальной или региональной точки зрения неправильно. «Общие импульсы и задачи сформировали Просвещение в целом» [Israel 2001]. Панайотис Кондилис пишет, что Просвещение было едино относительно задаваемых вопросов, но не в формулируемых ответах — они были очень разные, отличались полемичностью, «разнообразием и многомерностью» [Kondylis 1981: 20–21]. Имеет смысл обойтись без какой-либо формы эссенциализма и не настаивать на том, что у европейского Просвещения есть какая-то одна «сущность». Скорее, следует допустить единство и в то же время думать о разнообразии. В таком случае можно было бы установить общие признаки Просвещения, не отрицая при этом «существование множества конфликтов, противоречий и разногласий между различными вариантами Просвещения»<sup>6</sup>. Такое разнообразие, неоднородность и многочисленные противоречия внутри европейского Просвещения необходимо учитывать всегда.

<sup>5</sup> См. [Schmidt 2003: 421–443, 442]. О понятии и истории интерпретаций европейского Просвещения см. в [Hanley & McMahon 2010]. Очень полезные более современные изложения см. в [Fitzpatrick et al. 2004] и [Meyer 2010].

<sup>6</sup> См. [Louden 2007: 8]. Вернер Шнайдерс также выступает за «так сказать, умеренное, то есть временное и пересматриваемое, гибкое и при этом практичное понятие Просвещения». См. [Schneiders 1990: 18].

Внимание к этому разнообразию и комплексности Просвещения поможет избежать напрасных суждений о том, что якобы было какое-то плохое, неудавшееся или непросвещенное Просвещение. В особенности шестое понятие Просвещения — «Просвещение через разум» — стремилось к той самой саморефлексии, которой не хватает многим критикам Просвещения и по сей день.

Ранее я уже приводил некоторые общие признаки европейского Просвещения: рефлексия и осознанность, методичный прирост знаний, популяризация научного или философского познания, рациональная критика, поворот к человеку, начавшийся в предшествующую эпоху, подчеркивание самостоятельности и самодостаточности индивида в различных сферах жизни, мысль об усовершенствовании или способности к совершенству человека и общества и в связи с этим повышенное внимание к воспитанию и образованию и, наконец, тенденция в методическом плане ограничиваться способами объяснения, отвергающими трансцендентность. Для различных форм Просвещения характерны некоторые дополнительные признаки, например попытка самостоятельного мышления. В следующих абзацах я бы хотел привести некоторые примеры и подтверждения таких признаков или аспектов европейского Просвещения.

**Поворот к собственному рассудку и разуму.** Было бы бессмысленно утверждать, будто именно европейское Просвещение «изобрело» поворот к собственному разуму. Предпосылки к этому существовали и ранее, например в так называемый Золотой век ислама. Однако в европейском Просвещении этот процесс принял радикальный оборот. Ранним подтверждением тому служит Джон Локк. В конце 1660-х годов он дискутировал с друзьями о морали, метафизике, религии и откровении. Обсуждения достигли мертвой точки весной 1671 года. Позже Локк писал об этом:

После того как некоторое время мы пробывали в замешательстве, ни на шаг не приблизившись к разрешению смутивших нас сомнений, пришло мне на ум, что мы пошли по ложному пути и что, прежде чем предаться такого рода исследованиям, необходимо было изучить свои собственные способности и посмотреть, какими *предметами* наш разум

способен заниматься, а какими нет. Это я и предложил своим друзьям, которые охотно согласились со мной; затем было решено, что это и должно стать предметом нашего первого исследования [Локк 1985, 1: 81].

Таким образом, в центре внимания становится проверка собственной способности к познанию. Что я могу знать? Этот вопрос все еще оставался одним из центральных тем у Канта уже в конце следующего столетия. На что, в самом деле, способен наш разум? Где проходят границы нашего познания? Эти вопросы будут разобраны в следующей главе. Коротко говоря: европейское Просвещение не только задавалось, возможно, самым важным вопросом философии, но и во всей своей совокупности давало потрясающие, зачастую очень точные ответы. Эти идеи — например, идеи Канта — вполне заслуженно являются предметом дискуссии и по сей день.

**Просвещение как попытка мыслить самостоятельно.** Я уже цитировал знаменитую фразу Канта из его эссе о Просвещении (*«выход человека из состояния своего несовершеннолетия, в котором он находится по собственной вине»*). Можно было бы сказать, что это запоздалое самоопределение европейского Просвещения, когда сама эпоха уже подошла к концу. Но на самом деле этот мотив самостоятельного мышления встречается очень часто. Джон Локк, например, писал в «Мыслях о воспитании», что его размышления «могут кое-что осветить для тех, кого забота о своих дорогих крошках дела делает столь необычайно смелыми, что они решаются, не полагаясь всецело на старый обычай, советоваться в деле воспитания своих детей и с собственным разумом» [Локк 1988а, 3: 607]. Сам этот текст должен был быть помощью в использовании собственного разума, а не наказом. В «Опыте о человеческом разумении» (1690) Локк скромно представлял себя в роли не «мастера», а «простого рабочего, занятого лишь на расчистке почвы и удалении части мусора, лежащего на пути к знанию» [Локк 1985, 1: 84]. Чернорабочий позволяет другим, мыслящим самостоятельно, отыскать трудный путь к познанию. Таким образом, Локк уже очень рано «сформулировал центральную про-

граммную идею Просвещения» [Geier 2012: 98–117], которая, по мнению многих, задала тон всему XVIII столетию. Джон Толанд (1670–1722) впоследствии называл себя «свободным мыслителем». Энтони Коллинз (1676–1729) считал, что одним из основных принципов разума является обязанность мыслить свободно. Альтернативой самостоятельному мышлению, по его мнению, является простое безоговорочное повторение чужих мнений. «Поскольку если они [люди] не будут думать самостоятельно, им останется лишь принимать как данность мнения, которые они переняли от бабушек, матерей и священников, или каким-либо схожим образом». Только так вместо повторения случайных мнений можно начать поиск истины, которая будет основываться на «доказательстве вещей» [Collins 1965: 32, 33]. Однако программа самостоятельного мышления не была принята безоговорочно. В 1743 году в собрании сочинений Фонтенеля «Новые размышления о свободе мышления» («Nouvelles Libertés de penser») появилась критика тех, «у кого свободомыслие вытесняет разумное мышление». Они «считают себя единственно истинными *философами*, поскольку осмелились свергнуть священные границы религии и сбросить оковы, накладываемые верой на их разум»<sup>7</sup>. Мозес Мендельсон, важнейший представитель еврейского Просвещения, устами фиктивного персонажа-англичанина в произведении «О чувствах» пишет, что он «*правильное мышление*» ценит больше, чем «*свободное мышление*», и потому отправляется в Германию, страну обстоятельности. Критика Мендельсона была направлена против некоторых французских просветителей, которых упрекали в нехватке глубины, фривольном подходе и поверхностной критике религии [Mendelssohn 1971: 43].

**Процесс Просвещения не менее важен, чем его результаты.** Еще Джон Локк описывал, как они с друзьями дискутировали на философские темы за бутылкой вина [Локк 1985, 1]. Берлинское «Общество среды» (Die Berliner “Mittwochsgesellschaft”) собиравшееся с 1783 года, вероятно, является одним из наиболее ярких примеров процесса совместного Просвещения, стоявшего в центре

<sup>7</sup> Цит. по: [Diderot 1969: 343].

внимания. Ученые, представляющие различные научные дисциплины, встречались раз в две недели, чтобы — по словам Фридриха Николаи — «просвещать дух друг друга дружественным обменом мыслей и таким образом лучше понимать различные понятия и подвергать их беспристрастной проверке»<sup>8</sup>. В это общество входили, например, Мозес Мендельсон, популярный философ и публицист Иоганн Эрих Бистер, педагог и политик в области образования Фридрих Гедике (1754–1803), а также издатель и писатель-романист Фридрих Николаи (1733–1811). Бистер и Гедике вместе издавали «Берлинский ежемесячник», самый значимый журнал позднего прусского Просвещения. Возможно, как раз подразумевая «Общество среды» и другие процессы Просвещения XVIII века, Кант писал, что индивиду сложно одному просвещать самого себя. «Но более возможно, и даже почти неизбежно, что публика сама себя просветит, если только предоставить ей свободу» [Кант 1966, 6: 25–36]. Однако необходимо понимать, что европейское Просвещение не было защищено от возможного превращения в идеологию или даже «в мысленный конструкт, оторванный от действительности» [Schneiders 2005: 12]. В таком случае некий фиксированный элемент «просвещенных знаний» восторжествовал бы над процессом. Но для Канта и многих других Просвещение было процессом, не имеющим завершения. Поэтому Кант считал единственно возможным лишь такой «выход» из несовершенности по своей вине [Кант 1966, 6: 25–36].

**Поворот к опыту.** Данный аспект относится к методам и подразумевает постепенный переход к способам объяснения, которые отказываются от трансцендентности — то есть от всего, что выходит за пределы опыта. Под этим подразумевается в первую очередь, что в науке и в философии все реже встречаются объяснения различных феноменов с опорой на такие понятия, как «Бог», «провидение» и «благодать». В немецкоговорящих странах философия стала противопоставлять себя как «вселенскую мудрость» (Weltweisheit) «божественной учености» (Gottesgelehrtheit). В европейском Просвещении наблюдалась тенденция «философски

<sup>8</sup> [Nicolai 1997: 65–66]. Об Обществе среды см. [Geier 2012: 212–220].



Рис. 2. Джозеф Райт. Эксперимент с птицей в воздушном насосе (1767–1768). В центре внимания — реакция обеих девочек, которых обучает отец, и которые с ужасом наблюдают за исходом эксперимента, когда птица погибает в пространстве, лишенном воздуха. Проводящий эксперимент властвует над жизнью и смертью. Это тоже было характерно для «Просвещения рассудка»<sup>10</sup>

облагораживать чувственность и опыт»<sup>9</sup>. Тем не менее, отсылки к божественному встречались по-прежнему часто, прежде всего, в естественной философии. Однако, несмотря ни на что, можно утверждать: многие Просветители вдохновлялись результатами исследования природы, физикой, экспериментами и статистикой.

Показательным и любопытным является случай 15-летней девушки, обвиняемой в детоубийстве, которую в качестве адвоката защищал перед судом Томазий в Лейпциге в начале 1680-х го-

<sup>9</sup> [Martus 2015: 14]. Примеры см. там же, с. 342–353. Подробное обоснование см. также в [Kondylis 1987: 42–59, 210–286].

дов [Martus 2015: 344].<sup>10</sup>Обвиняемая утверждала, что ребенок родился мертвым, но множество улик говорили против нее. Защита прибегла к естественно-научным и эмпирически подтвержденным исследованиям. Медицинский факультет Виттенбергского университета устроил следственный эксперимент, изучив легкие животных, скончавшихся по различным причинам. Обвиняемую оправдали из-за недостатка доказательств виновности (хотя и приговорили к восьми неделям тюремного заключения за блуд и сокрытие беременности). Данный случай может служить примером поворота к опыту и «Просвещения рассудка».

В большинстве случаев это не означало, что данные философы или ученые отказались от своей веры. Однако стало наблюдаться намного более четкое методичное разделение между отдельными дисциплинами. В своем сочинении «Разумность христианства, каким оно представлено в Священном Писании» (1695) Джон Локк различал откровение, здравый смысл и познание, опирающееся на опыт. Локк не отказался от своей христианской веры, но подверг ее критической проверке — по возможности объективно. В этом можно распознать очертания систематического разделения между философией религии и теологией (см. также главу 5). Кроме того, поворот к опыту не означал, что разум стал менее значимым. Здесь тоже важно не прибегать к бинарным противопоставлениям. При поиске причин различных феноменов разум по-прежнему считался важным. Многие Просветители, вероятно, согласились бы с формулировкой Вольфа и Готшеда: «Философ верит тому, что видит и ощущает, но не потому, что воспринимает это чувственно, а потому, что это согласуется с разумом» [Ibid.: 349]. Поэтому лозунг, скорее, звучал так: «Разум и опыт».

**Просвещение рассудка и «век разума» (Томас Пейн).** Традиционно до Канта признавалось отличие между разумом (*ratio*) и рассудком (*intellectus*). При этом этим понятиям давались различные определения, в том числе и в европейском Просвещении. В данном случае я буду систематически придерживаться разли-

---

<sup>10</sup> URL: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:An\\_Experiment\\_on\\_a\\_Bird\\_in\\_an\\_Air\\_Pump\\_by\\_Joseph\\_Wright\\_of\\_Derby,\\_1768.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:An_Experiment_on_a_Bird_in_an_Air_Pump_by_Joseph_Wright_of_Derby,_1768.jpg).

чия, которое сформулировал Кант. У Канта рассудок опирался на чувственные впечатления, которые он обрабатывает с помощью категорий. Разум же, по Канту, представляет собой способность формировать идеи. Одним из примеров Просвещения интеллекта может служить Христиан Томазий. Он создал новое понимание галантной учености, базирующейся на благоразумности, искусности и близости к опыту, которая противопоставляла себя стремлению к подражанию кабинетной учености, далекой от жизни, письму на латыни [Ibid.: 98–99]. Такое понимание академического Просвещения ставило во главу угла рассудок. В случае Просвещения разума на первое место выходила рефлексия над этим Просвещением рассудка. Просвещение разума было «Просвещением Просвещения» на метауровне. В центре внимания находились такие понятия, как саморефлексия и автономность мышления. Предпринимались попытки преодолеть интеллектуальное мышление (см. далее разделы 2.3 и 5.3). Кроме того, такое Просвещение апеллировало к идеям разума, таким как истина, человеческое достоинство и права человека, веротерпимость и верховенство права (см. разделы 4.3 и 4). Таким образом, оно выходило за рамки сциентистской просветительской модели энциклопедистов. Просвещение рассудка и надежда на разум, стремление к нему демонстрируют, что большинство просветителей придерживались понятия истины в философской традиции. Критика догматизма, узколюбости и предрассудков питалась истиной и ее постоянным поиском. Говоря словами Вернера Шнайдерса, Просвещение — в отличие, например, от некоторых постмодернистских или конструктивистских течений — стремилось «дойти до самой сути вещей» [Schneiders 1990: 21, 172, 173, 176, 185; Wilson 2004: 648–659].

**Эпоха критики.** В 1696 году Христиан Томазий писал в конце одной из своих работ: «Все мое учение имеет целью не более, / чем убедить ученых мужей и студентов, / сколь полна царящая повсюду ученость вздора и дряни / и сколь *необходимо все это устранить*» [Thomasius 1999: 527]. Довольно резкие слова и довольно радикальная мысль. Наверняка академическому руководству пришлось отреагировать на эту провокацию («вздор

и дрянь») с возмущением — на что Томазий, будучи умным стратегом, вероятно, и рассчитывал. В любом случае, здесь заметны некоторые известные элементы европейского Просвещения: критика традиций, авторитетов и власти, а также претензия на убедительность — то есть на владение более весомыми аргументами. В одном известном отрывке «Критики чистого разума» (1781), написанной в конце этого века, эта идея по-прежнему живо ощущается. Кант, будто подытоживая пройденный путь, описывал европейское Просвещение как «подлинный век критики, которой должно подчиняться все» [Кант 1994б, 3: 11]. Поэтому это Просвещение было радикальным, доходя до «корней», не принимая никаких авторитетов вообще — ни религиозных, ни государственных. Оно изучало основы нашего познания, наших моральных суждений, картины мира, теории, религии и философских систем. Согласно Канту, эти фундаментальные вопросы отличали европейское Просвещение от более ранних форм критического философствования. «Наша эпоха — это эпоха критики, то есть (строгой) оценки фундамента всех утверждений... о которой старшие поколения ничего не знали и потому привыкли иметь неустойчивые мнения» [Кант 1968, 18: 287–288; Schröder 2014: 187–202, 187–188]. Благодаря Канту радикальный вопрос об основаниях всего достиг под конец европейского Просвещения своего апогея (см. раздел 5.3 «Радикализация Просвещения при Канте»).

**Попытка преодолеть системное мышление и философствовать систематически.** Многие просветители были скептически настроены по отношению к всеобъемлющим метафизическим системам. Отторжение вызывали прежде всего философские системы XVII — начала XVIII века, например Декарта, Спинозы и Лейбница. Одной из причин такого отторжения был упомянутый ранее поворот к опыту и чувственности. Эрнст Кассирер считал эту критику системного мышления одной из центральных «форм мысли» эпохи Просвещения. Большинство просветителей отвергали *esprit de système*, то есть «дух систем», или системное мышление. На его место они выдвигали *esprit systématique* — «систематический дух». Больше не было речи о выстраивании мета-

физической системы, которая основана на аксиомах, не зависящих от опыта. Так появилось новое понимание философии. «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» [Кассирер 2004: 10]. Большинство просветителей не разделяли наивной веры в разум. Они знали о конечности и ограниченности человеческой способности к разумности. Например, для Вольтера склонность человека к ошибкам была неоспоримым фактом.

Творец наш и Создатель всего сущего на земле в иных мирах и во всех временах. <...> Так дай же нам сил вынести тяжкое бремя жизни преходящей и помогать друг другу на пути этом. Мы, люди, суть малые атомы во Вселенной, и так же, как мало различаются атомы меж собой, так и мы в несходстве своем неравны друг перед другом в наших глазах, но все мы равны перед лицом Твоим. Сделай же так, чтобы ничтожные различия наши — в прикрывающей ли брэнное тело одежде, в несовершенных ли наших языках, в обычаях ли неразумных или в немудрых законах, в неправедных ли речах наших — не стали поводом к взаимной ненависти и гонениям [Вольтер 2016: 104–105], —

молился просветитель, известный своим лозунгом «Раздавите гадину!» (*écrasez l'infâme*). Однако в одном с Кассирером можно было бы поспорить: в самом европейском Просвещении тоже то и дело встречались случаи духа системы, или *esprit de système*. Одним из примеров может, вероятно, служить Поль-Анри Гольбах.

**Усиление поворота к человеку и личности.** Этот поворот прослеживался в различных областях. Карл Линней (1707–1778) и Жорж-Луи Леклерк, граф де Бюффон (1707–1788) положили начало научному естествознанию. Для Линнея человек больше не был отделен от царства зверей, а стал предметом научных исследований — так же, как и другие живые существа. Бюффон писал в своей 36-томной «Всеобщей и частной естественной истории» («*Histoire naturelle générale et particulière*», 1749–1788)

о человеке как о части динамичной естественной истории [Meyer 2010: 45; Reill 2005]. Первые реконструкции истории человечества отказывались от предписаний Книги Бытия, библейской истории о сотворении мира. Ранним примером являются «Философские измышления об истории человечества» («Philosophischen Muthmassungen über die Geschichte der Menschheit», 1764) швейцарского философа Исаака Изелина (1728–1782). Поворот к человеку происходит также и в антропологии. Немецкий врач Эрнст Платнер (1744–1818) заменил теологическо-философскую антропологию, которая в первую очередь занималась вопросом связи тела и души, более эмпирически ориентированной антропологией. Эта тенденция была созвучна усилению поворота к опыту. Были заложены основы современной научной антропологии, которая по методологическим причинам в значительной степени исключила классические метафизические вопросы и обратилась к физиологическим, историческим и когнитивным аспектам рода человеческого [Meyer 2010: 47; Beetz et al. 2007; Wolff & Cipolloni 2007; Knellwolf 2004: 194–206]. «Открытие человечности» (Аннетте Майер) прослеживалось в различных сферах, например в появлении множества этнографических заметок. В частности, молодой Георг Фостер прославился своим «Путешествием вокруг света» («Voyage Round the World», 1777) [Meyer 2010: 49, 47–48]. Показательным в меняющемся образе человека было появившееся личное страхование и акцент на личной ответственности каждого, например в случае болезни или бедности. Многочисленные биографии и автобиографии подтверждали новый интерес к личности, к конкретным жизненным условиям, к наблюдению за самим собой, к собственному внутреннему миру и к культивации собственного, в первую очередь морального уклада [Ibid.: 105, 130–133]. «Новое измерение» человека позволило — хотя бы отчасти — по-новому взглянуть на неравенство, на положение женщин, евреев, африканцев и на рабство (см. также разделы 3.2 и 4.3).

**Поворот к истории.** До сих пор ведется неоднозначная дискуссия о том, положило ли европейское Просвещение и в частности «философствующие историки», такие как Монтескьё,

Вольтер, Джамбаттиста Вико, Руссо, Фергюсон, Юм, Гердер и Эдвард Гиббон, начало современной исторической науке, или же они были «ненаучными» поверхностными дилетантами. В любом случае, их философские труды обладали сильным историческим содержанием [Wright 2004: 207–216; O'Brien]. Позднее я попытаюсь показать на примере американской революции, что европейское Просвещение заложило основы новой семантики времени (см. далее раздел 4.3). Она уходит корнями в XVI век, когда появилось осознание начала новой эпохи. Вероятно, утверждение о том, что в XVIII веке «просветители противопоставили тысячелетнему теологическому пониманию истории совершенно новое, философское обоснованное понимание», звучит как грубое упрощение. Этот процесс трансформации был намного сложнее и испытывал намного больше влияния теологии, чем полагают обычно. В целом европейское Просвещение проводило более четкое методологическое разделение между отдельными дисциплинами — в данном случае между теологией и историей, что соответствовало общей тенденции эпохи. Однако точно можно сказать, что современное понятие истории как собирательное понятие сформировалось в конце XVIII века, а ранее отдельные авторы использовали понятие «историй» во множественном числе, проводя границу между богословской историей, философией истории и историческими исследованиями<sup>11</sup>. Некоторые теологи Просвещения — так же, как и представители философии истории или американские революционеры — давали новое понимание соотношения прошлого, настоящего и будущего. Они отказывались от привычной ориентации на прошлое и ставили в центр внимания открытое будущее (см. раздел 5.2).

---

<sup>11</sup> Цитата у [Ferrone 2013: 24]. См. [Koselleck 2013: 349–375]; Ibid. *Neuzeit. Zur Semantik moderner Bewegungsbegriffe*, S. 300–348; Ibid. *Die Verzeitlichung der Utopie // Koselleck R. Zeitschichten. Studien zur Historik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000. S. 131–149; [Sommer 2006; Edelstein 2010].

## Глава 2

# Границы разума: опыт, рассудок и разум

Верь тем,  
кто ищет истину,  
Сомневайся в тех,  
Кто ее нашел.  
*Андре Жид*

### *2.1. Насколько «верующим в разум» было Просвещение?*

Один из излюбленных стереотипов о европейском Просвещении состоит в том, что оно «верило в разум» (см. также введение). Это утверждение возникло довольно рано: такое обвинение выдвигалось уже в эпоху романтизма, а также некоторыми авторами эпохи Просвещения XVIII века. И по сей день распространён этот тезис, при этом имеется в виду, что Просвещение видело «целью истории... свободу от чувственных влечений ради свободы чистого разума» [Greif 2013: 132].

В самом деле, не составит труда найти примеры тому, как просветители совершенно очевидно демонстрировали наивную веру в разум. Например, Вильгельм фон Гумбольдт ездил летом 1789 года в Париж, так сказать, «посмотреть на революцию». Он вдохновенно писал в своем дневнике о простых людях, которые говорили о равенстве и свободе. «Вот как революция подняла и просветила людей уже сейчас, что же принесет она дальше?» [Humboldt 1922: 124]. Олимпия де Гуж (1784–1793) писала в сентябре 1791 года следующие пафосные слова: «Коло-

кол разума звенит на всю Вселенную. Требуя свои права. Могу- щественное царство природы больше не осаждается предрас- судками, фанатизмом, суевериями и ложью. Факел истины разметал тучи глупости и тщеславия» [Noack 1992: 169]. В защи- ту Гумбольдта можно сказать, что ему тогда было 22 года. Он видел и насилие, нужду и притеснение граждан. Довольно скоро он стал заниматься критическим и систематическим анализом происходящего и дистанцировался от революции. Олимпия де Гуж осудила казнь короля и верно увидела опас- ность, исходящую от радикальных якобинцев и Максимильена Робеспьера. За свою открытую критику она поплатилась в ноябре 1793 года жизнью. В целом на основании отдельных примеров довольно сложно сделать общий вывод о наивной вере европей- ских просветителей в разум.

Типичная критика в адрес тех, кто опирается на разум, звучит так: даже тот, кто апеллирует к разуму, изначально руководству- ется верой — верой в компетентность разума. Предполагаю, что многим просветителям была понятна эта проблема, поэтому они постоянно искали источники знания и границы познания. Кри- тическая проверка того, что является основой философствования, способного к саморефлексии, является его неотъемлемой частью. Проверка собственной способности к познанию в европейском Просвещении уходит корнями еще к Джону Локку. Что я могу знать? На что вообще способен наш рассудок? Где проходят границы нашего познания? Поэтому первый аргумент в ответ на упрек в «вере в разум» — принципиальный. Любое размышление о себе в данном процессе рефлексии опирается на то, что обычно называется «разумом». Если я утверждаю, например, что мои чувства — более надежная или превосходная инстанция, чем мой рассудок, «потому что рассудок может ошибаться, а чувства — никогда», то я снова апеллирую к разумности. Я апеллирую к разумной проницательности моих собратьев и исхожу из того, что они поймут мою аргументацию. Иными словами, я исхожу из наличия у них той самой разумности, которую и ставлю под вопрос. Только с помощью разума я могу утверждать, что не су- ществует разума, что его следует игнорировать, или что он нена-

дежен. Если я не отдаю себе в этом отчета, то совершаю «перформативное противоречие».

Поэтому диагноз «верующее в разум Просвещение» все слишком упрощает и вводит в заблуждение. Ведь эпохи до и после Просвещения тоже имплицитно или эксплицитно апеллировали к разуму. То же самое касается и теологических точек зрения. Они исходят из веры в откровение или в священный текст, но само теологическое содержание, как правило, претендует на способность быть рационально понятным. Исламский религиовед и реформатор Мухаммад Абдо (1849–1905) даже дошел до утверждения о том, что ислам «увел сердца от рабского следования по стопам отцов. <...> Он освободил авторитет разума от его оков, освободил его от слепого повторения, которое поработило их, и поместил его снова на подобающее ему место, где он может принимать мудрые решения — в смиренности только перед Всевышним»<sup>1</sup>. Абдо очевидно представляет ислам рациональным и рационально понятным. Разум, по его словам, может проявлять покорность лишь перед Аллахом. То есть мы и здесь видим отсылку к разуму — тот, кто захочет оспорить данную теологию, будет вынужден ссылаться на разум.

Поэтому я предлагаю при рассмотрении европейского Просвещения говорить о постепенных различиях в степени. По сравнению с предыдущими эпохами европейской истории, в Просвещении наблюдалась более сильная отсылка к разуму, бóльшая готовность подвергать все аспекты жизни критическому анализу. По словам Штефена Мартуса, просветители «расширили полномочия разума, не забыв при этом о телесной чувственности “человека ущербного”» [Martus 2015: 686]. Вернер Шнайдерс писал: «Разум (*ratio*) и рассудок (*intellectus*) испокон веков являются одними из ведущих понятий саморефлексии человеческого мышления. В эпоху Просвещения они получили новое, вседоминирующее значение, они использовались даже для обозначения и самообозначения эпохи» [Schneiders 1995: 429]. Но сам Шнайдерс ограничивал такое описание. По его словам, немецкое

<sup>1</sup> Цит. по: [Flores 2015: 123].

Просвещение скорее характеризовалось «надеждой на разум», чем однозначным доминированием разумности<sup>2</sup>. Даниэль Фульда предлагает даже сам акцент на чувствах считать признаком европейского Просвещения. При этом важно отличать чувства от страстей и аффектов. Что касается последних, то тут большинство европейских Просветителей выступали за целесообразный, умеренный контроль. Собственные же чувства и знакомство с ними, наоборот, у большинства были частью поиска своей идентичности и программой эмансипации, в особенности среди граждан, благодаря этому отличавшихся от знати. «Все это указывает на то, что Просвещение характеризовалось скорее не верой в разум, а все более сильным акцентом на чувствах и отличием от традиции»<sup>3</sup>.

Но этим дело не кончается. Ведь и среди европейских просветителей не было единого мнения относительно того, что именно понимается под рассудком и разумом, а некоторые вообще не видели разницы между этими двумя понятиями. Интересно, что в эпоху Просвещения не угас и интерес к тому, что находится «по ту сторону разума». Тому есть как минимум три доказательства. Первый признак — роль, которую чувства и чувствительность играли в особенности XVIII веке (см. также следующий раздел 2.2 «Чувства и эмоции против разума»).

Этот феномен соответствует повороту к индивиду в целом, который в расхожей трактовке, конечно, включает в себя одновременно и разум, и чувства — часто в напряженной взаимосвязи друг с другом. Например, целью этики Христиана Фюрхтеготта Геллерта (1715–1769) было соединение разума и чувства, рассудка и сердца. «Мораль, или знание об обязанности человека, должна воспитывать в рассудке нашем *мудрость*, а в *сердце* — *благодетель*, и через *обоих* привести нас к счастью». Геллерт хотел показать своим слушателям «этику с той стороны... которая бу-

<sup>2</sup> См. название книги [Schneiders 1990].

<sup>3</sup> [Fulda 2015: 101–117, 107]. См. также другие статьи в данном томе. [Battenfeld et al. 2012] изучает сложное взаимодействие между безразличием и бесчувственностью, с одной стороны, и чувством и чувствительностью, с другой, в культуре немецкого Просвещения.



Рис. 3. Даниэль Ходовецкий, серия «Естественные и аффектированные действия жизни», гравюра «О восприятии» (1779). Слева пара сдержанно любуется красотой восхода. Справа под прицелом находится чрезмерная восприимчивость и неконтролируемый избыток чувств, характерный для представителей движения «Буря и натиск». Пара справа выглядит искусственно и смешно<sup>4</sup>. Воспроизводится с любезного разрешения Музея Альбертина

доражит сердце, образует и делает лучше» [Gellert 1988–2008; Martus 2015: 554–579; Singh 2013: 27–43]. Сентиментальное Просвещение пыталось примирить голову и сердце и привести их в равновесие. Необузданные страсти и грезы не должны управлять человеком, но чувства, ощущения, нежность и даже

<sup>4</sup> URL: <http://www.kulturpool.at/plugins/kulturpool/showitem.action?itemId=4295851063&kupoContext=default>, <http://www.kulturpool.at/plugins/kulturpool/showitem.action?itemId=4295851064&kupoContext=default> ©Albertina, Wien mit freundlicher Genehmigung.

умеренные порывы вполне допустимы. Этот конфликт между разумом и чувствами стал мотивом множества романов авторов XVIII века: от Сэмюэля Ричардсона и Руссо до Мэри Уолстонкрафт, Джейн Остин и Олимпии де Гуж.

Второй признак — это интерес многих интеллектуалов XVIII века к «высшему разуму», «высшей вселенской мудрости», «высшему знанию», «высшему Просвещению», разумному метемпсихозу, духовной вере, к античным мистериям, герметической мистике природы и эзотерике в целом. Эти течения не всегда противопоставлялись друг другу. Зачастую они были частью Просвещения или пересекались с ним. Одним из примеров может служить опера Моцарта «Волшебная флейта» (1791). Моника Нойгебауэр-Вёльк показала на примере соответствующих исследований, насколько сложно и в наши дни провести четкую границу «между соответствующими моделями мышления и однозначно определить лагери», поскольку очень часто наблюдается «наложение противоположностей друг на друга» [Neugebauer-Wölk 1999: 1–37, 34; Neugebauer-Wölk et al. 2013; Schneiders 1990: 165–170].

Третий признак — это повторяющаяся критика некоторых интеллектуалов эпохи Просвещения в адрес одностороннего понимания рассудка и разума. Примером может служить натуралист и этнолог Георг Фостер (1754–1794). Уже в возрасте 17 лет он со своим отцом принимал участие во втором кругосветном плавании капитана Джеймса Кука. Его «Путешествие вокруг света» (1777) положило начало научному жанру путевых заметок и сделало его знаменитым. Виланд восхвалял его «просвещенный дух». Но это не помешало Фостеру резко критиковать европейскую «тиранию разума». По его мнению, универсализирующий образ мышления склонен к искажениям и идеализации, которая имела мало общего, например, с реальными африканскими бедуинами. Они лишь навязывают сложившимся культурам некий «идеал» и шаблонно возводят «противоречивый идеал равенства и свободы в ранг основного закона любого народа» [Greif 2013: 125, 126; Forster 1985: 373–374, 373].

Таким образом, нельзя говорить, что европейское Просвещение сводилось только к насаждению господства разума. Подхо-

дящим общим понятием была бы эмансипация в различных сферах, не только в области рационального. С 1750 года Просвещение было «стремлением к эмансипации от авторитета структур, не только эмансипации разума, но также и чувственности, воображения и чувствования, в результате чего постоянно меняются комбинации, коалиции оппозиции» [Gaier 1989: 261–276, 265]. Такое широкое понимание позднего европейского Просвещения больше соответствует всему общему феномену, чем однобокая ссылка к рациональности. Однако такое определение, вероятно, не подходит для периода ранее 1750 года — по крайней мере, не в полном объеме.

Все ли люди одарены разумом? Долгое время считалось, что европейское Просвещение не только превозносило разум, но и приписывало способность к нему всем людям. Эта точка зрения, якобы свойственная Просвещению, особенно оспаривалась в XIX веке. Приводились исторические аргументы о том, что в неевропейских культурах не были развиты европейские формы рациональности — либо к ним просто не было способности. Очень часто из этого рождались расистские теории, приправленные доброй порцией европоцентристского высокомерия. Но и утверждение о том, что большинство просветителей приписывали каждому человеку наличие разума или по крайней мере предрасположенность или способность к разумности, тоже необходимо подвергнуть сомнениям. В последние десятилетия исследовательницы-феминистки много писали о том, что просветители часто отказывали женщинам в какой-либо одаренности разумом. Наглядным примером может послужить Руссо. Так он писал о взаимоотношении между полами: «Один должен быть активным и сильным, другой пассивным и слабым; необходимо, чтобы один желал и мог, и достаточно, чтобы другой оказывал мало сопротивления» [Руссо 1981, 1: 433; Barbara 2005]. Несмотря на то что природой было задумано, чтобы и женщины «любили, познавали, украшали ум свой, как и фигуру свою» [Руссо 1981, 1: 441], Руссо выступает против женщин, которые «присваивают себе права мужчин» — по сути, привилегии. Женщины, по его мнению, должны прислушиваться к своему «внутреннему чутью»

и демонстрировать «повиновение и верность» по отношению к супругу. Если бы современное общество не было столь испорчено, то было бы достаточно, «чтобы женщина ограничивалась одними занятиями своего пола, и чтобы ее оставляли в глубоком невежестве относительно всего остального» [Там же: 467]. Руссо был не единственным. В целом можно назвать верным следующее утверждение: «Таким образом, критическая культура Просвещения не знала социальных и гендерных разногласий. Однако при более подробном рассмотрении видно, что между теорией и практикой бывали расхождения» [Martus 2015: 399; Kersting 2010: 101–121; Opitz 2002].

Однако эпоха Просвещения тоже задавалась важными критическими вопросами в отношении образа женщин и общественной дискриминации. Несогласие с Руссо и антропологическими теориями, подчеркивавшими недостатки женщин, изначально выражали такие писательницы, как Джудит Сарджент Мюррей (1751–1820) и Амалия Хольст (1758–1829). Мэри Уолстонкрафт (1759–1797) обрушилась на позицию Руссо в своем сочинении «В защиту прав женщин» (1792):

...[п]рирода разума одинакова у всех, если считать его божественной искрой, связью, соединяющей создание с Создателем; вопрос состоит в том, обладает она разумом или нет. Если да — что я на секунду приму за данность — значит, она была создана не для того лишь, чтобы быть услугой мужчине, и половая принадлежность не должна идти вразрез с человеческим характером [Wollstonecraft 1997: 99–344, 167].

За права женщин, а также за права африканских рабов выступала и Олимпия де Гуж. Писательница Мария София фон Ларош (1730–1807) издавала первый немецкоязычный журнал для женщин под названием «Помона: для дочерей Германии». Луиза Адельгунда Виктория Кульмус, в замужестве Готшед, принадлежала, пожалуй, к наиболее остроумным и образованным женщинам своего времени и, по мнению Штефена Мартуса, «сделала больше для развития и распространения Просвещения, чем

многие мужчины»<sup>5</sup>. Повсеместно можно найти аргументацию, типичную для Просвещения: требования обоснований и утверждения, что нет доказательств того, что женщины чем-то принципиально хуже мужчин; к тому же у женщин было меньше возможностей получать образование. Некоторые мужчины-просветители тоже выступали против такой дискриминации, например Теодор Готлиб фон Гиппель (см. раздел 3.2).

## 2.2. Чувства и эмоции против разума

Я уже говорил о том, что чувства и чувствительность играли важную роль в XVIII веке. Подтверждения тому можно найти, например, в британской теории нравственного чувства, например у Энтони Эшли Купера Шефтсбери, Фрэнсиса Хатчесона, Юма и Смита. Они разрабатывали теории морали, которые подчеркивали важность разумных и культурных чувств между людьми, основанных на симпатии<sup>6</sup>. Михаэль Хофман предложил описывать немецкую литературу XVIII века как динамический процесс развития. На первом этапе литература должна была доказать свою совместимость с просвещенным разумом. Иоганн Кристоф Готшед (1700–1766) в связи со своей теорией культуры говорил о взаимосуществовании страстей и разума. С одной стороны, художник должен сам прожить страсть. С другой стороны, ему необходимо обладать отстраненным разумом, чтобы описывать эту страсть. Содержание поэтического произведения исходит из фантазии и страстей поэта, но само произведение искусства с формальной точки зрения является результатом интеллектуальной деятельности. Поэтому верно следующее утверждение: «Поэту необходима была мера и порядок, чтобы не быть уничтоженным своей страстью» [Quéval 2013: 11–25, 20]. На втором

<sup>5</sup> [Geier 2012: 307–332; Meyer 2010: 188–190; Meise 2013: 61–74; Martus 2015: 395–399]. Ibid. P. 395.

<sup>6</sup> См. [Frazer 2010], разбросанно. В этих теориях также узнаются рационалистичные элементы, например принцип справедливости и уважения чужой позиции (смены перспективы).

этапе развития постепенно возникло противоборство с культом разума, который воспринимался слишком однобоким. С 1750-х годов появились новые понятия, такие как «сентиментальность» и «опора на чувственность» (эстетика). Слово «сентиментальность» пришло от английского понятия *sentimental*. Примеры повышенного значения сентиментальности можно найти, например, в работах Христиана Фюрхтеготта Геллерта [Hofmann 2013: 7–10, 8; Singh 2013: 27–43]. Однако важнейшим представителем второго этапа является Жан-Жак Руссо. Однажды в октябре 1749 года он отправился навестить своего друга Дени Дидро, находившегося в заключении в Венсенском замке. Рассуждение, получившее премию Дижонской академии, привело его в «возбуждение, граничившее с безумием». Руссо вдохновляется на написание основополагающих тезисов об обществе, культуре и цивилизации. Современные науки и искусства, по его мнению, не улучшили нравы, а наоборот, испортили их. Ему пришлось сойти на край дороги, чтобы опомниться:

Мощный удар сердца стеснил меня, воздев грудь; идя, я больше не мог дышать, и потому опустился у подножия дерева, стоявшего по пути, и провел там полчаса в таком волнении, что, встав, обнаружил, что вся моя жилетка спереди усеяна слезами, а я даже не почувствовал, что проливал их [Rousseau 1978: 481–486, 483].

В последующие годы Руссо перевернул с ног на голову многие убеждения своего времени и, следовательно, убеждения многих просветителей. Искреннее чувство восторжествовало над утонченностью и искусственностью обычаев, нравственное чувство — над наукой, рассудочным мышлением и расчетом, подлинность над притворством, индивидуальность над общественными условностями, даже если те считались «просвещенными». Эпистолярный роман Руссо «Юлия, или Новая Элоиза» (1761) стал бестселлером и до конца столетия переиздавался по меньшей мере 70 раз. Многим современным читателям этот роман, вероятно, покажется лубочным и сентиментальным, возможно, даже смехотворным. Однако в нем страсть и настоящее чувство побе-

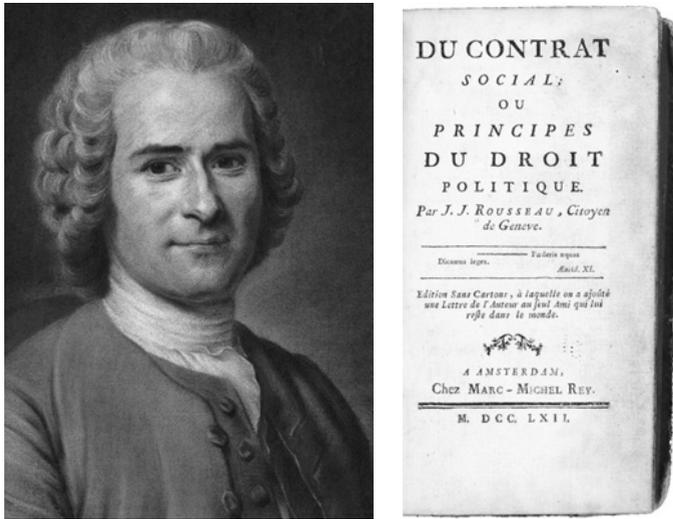


Рис. 4. Уроженец Женевы Жан-Жак Руссо (1712–1778) был просветителем, но одновременно с этим и одним из самых строгих критиков Просвещения. Будучи педагогом, философом, композитором и романистом, он оказал влияние на теоретиков Французской революции, а также на эпоху романтизма, реформирование современной педагогики и — благодаря своему сочинению «Об общественном договоре» (1762) — на политическую философию последующих двух столетий. Выступая ранним критиком «рыночного общества», он также стал основателем современной критики общества и культуры<sup>7</sup>

ждает социальные условности и привычную мораль. В одной из сцен домашний учитель Сен-Пре, происходящий из мещанского сословия, в слезах опускается на лестницу, вынужденный оставить свою возлюбленную, дворянку Юлию. В том, как Сен-Пре «в слезах покрывает холодный камень поцелуями, непосредственно ощущается дыхание нового времени. Здесь возникает новая поэтическая фигура: перед нами встает Вертер Гёте» [Cassirer 1933: 479–513, 484].

<sup>7</sup> Marbenabogados. URL: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Jean-Jacques\\_Rousseau.gif](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Jean-Jacques_Rousseau.gif).

По моему мнению, после конца XVIII века — очень схематично — можно говорить о третьем этапе, когда акцент на сентиментальности был подвергнут критическому анализу. Примечательно, насколько часто против распространенного тогда подчеркивания ценности собственных чувств — в соответствии с ценностью собственной индивидуальности — выступали первые феминистки. Мэри Уолстонкрафт считала, что женщины, которые в первую очередь из соображений культуры изнемогают от своей собственной «сентиментальности», «падают от каждого сиюминутного порыва чувств». Им сложно думать рационально, потому что они стали «жертвой своих чувств» [Wollstonecraft 1997: 59–64]. Уолстонкрафт писала в 1790-х годах и разделяла многие идеи Просвещения: она критиковала привилегии аристократии, выступала за равенство между мужчинами и женщинами, аргументируя это равенством перед Богом. При этом Уолстонкрафт не противопоставляла разум или здравый смысл чувствам и не считала, что они должны существовать независимо друг от друга. В идеале должен соблюдаться баланс, благодаря которому обе эти инстанции могли бы совершенствоваться и обогащать друг друга [Jones 2002: 42–58, 46].

Каково же значение таких размышлений для современности? В академических кругах широко распространена полемика против «разума», но эта критика — см. ранее — малоубедительна. Действительно, некоторые представители европейского Просвещения ратовали за довольно однобокое «господство разума». Однако критики данной формы Просвещения всегда рискуют сами оказаться в плену иррационализма и догматических суждений. Верно и то, что бесконечные размышления о размышлении могут наскучить. С другой стороны, как говорил Вернер Шнайдерс, «какова альтернатива? Нет смысла спорить о том, что нашим интеллектуальным познанием все не ограничивается. Но, когда утверждается, что разум должен жертвовать собой во имя чего-то — это повод задуматься» [Schneiders 2005: 133; Schneiders 1990: 172, 175, 179–182]. Все упирается в четкое разграничение между рассудком и разумом. Проще говоря, главное не перегнуть. Примерами, предостерегающими от опасности иррационализма

и иррациональной идеологии, могут служить крайний национализм и национал-социализм, сложившиеся в Центральной Европе. В связи с этим и немецкая публицистка Каролин Эмке предостерегает от «наивного преувеличения ценности аффектов» в публичном дискурсе —

как будто чувства *per se* являются приемлемыми, как будто чувства *per se* обладают неприкосновенной законностью. <...> Но любой ребенок знает, что не все чувства в равной мере осмысленны или уместны. Об этом необходимо помнить, когда определенные политические позиции пытаются банализировать за счет аффектов<sup>8</sup>.

Необходимо задаться вопросом: уместны ли эти чувства? Задают ли они других людей? Этими и другими вопросами задается разум и способность суждения. Именно поэтому невозможно обойтись без разумной приверженности обоим этим аспектам.

### 2.3. Поиск границ разума

Эпоха европейского Просвещения ознаменовалась множеством блестящих событий. В 1670 году был опубликован «Богословско-политический трактат» Бенедикта Спинозы (1632–1677). В 1686 году — «Философский комментарий» о веротерпимости Пьера Бейля (1647–1706), а еще через три года — «Послание о веротерпимости» Джона Локка. Бейль в своей работе анализировал аргументы, которые еще со времен Аврелия Августина использовали для оправдания преследования иноверцев и принудительного обращения в веру. Бейль с сарказмом замечает, что все аргументы сводятся к общему «чудесному принципу»: «На моей стороне правда, поэтому насилие, которое я совершаю, — это благодеяние. Другие ошибаются, поэтому насилие, которое совершают они — это преступление» [Baule 2016: 174]. Такой позиции и такому образу мышления, оправдывающему насилие

<sup>8</sup> Rebhandl B. Carolin Emcke: „Nicht kleinkriegen lassen vom Hass“ // *Der Standard*. 22.10.2016 (Album A4).

и нетерпимость, Бейль противопоставляет тезис о границах разумного. Разум, по его мнению, конечен, и по причине своей принципиальной конечности не может ответить на метафизические вопросы о единственной «истинной религии», или «высшей истине». Поскольку мы, люди, смертны, мы снова и снова попадаем в заблуждение и зачастую лишь с возрастом понимаем «ошибочность различных вещей», которые ранее казались правильными. Иногда мы решаем во что-то поверить «по причине лишь того, что это может быть вероятным», хотя другие разумные люди могут в это не верить [Ibid.: 123–124]. Человек может «лишь отчасти» распознать истину. В особенности это касается априорных доказательств, которые могут быть получены только из разума, и где мы сразу оказываемся впутаны в абсурдность и противоречия — это происходит в сферах метафизики и религии. Из этого следует, что «учитывая устройство человека, неизбежно, что люди в различные столетия и в различных странах имеют очень разные взгляды на религию, и одни излагают то, что допускает различные изложения, одним образом, а другие — другим» [Bayle 2016, II, 6: 253, 263].

Признание собственного незнания — частая тема европейского Просвещения. Локк нашел для этого крайне поэтичную метафору — образ свечи, символизирующий наш рассудок. Область, доступная нашему познанию, крайне мала. Но мы все равно можем сказать: «Свет, горящий в нас, достаточно ярко освещает нам все наши цели. Открытий, которые мы можем совершить с его помощью, должно быть для нас достаточно». Многое, например, вся область метафизики, тонет в непроглядной тьме. Было бы самонадеянностью «требовать доказательств и достоверности» в области, которая недоступна разуму, «где возможно достигнуть одной лишь вероятности, вполне достаточной для устройства наших дел» [Локк 1985: 93]. Для многих просветителей, от Локка до Юма, Вольтера, Кондильяка и Дидро, это стало своего рода трюизмом: наше познание кончается там, где кончается наше чувственное восприятие. Всякое познание начинается и имеет свою причину в чувственных впечатлениях. Такой эмпирический подход разделяли и большинство авторов французской

«Энциклопедии» (1751–1772). Д’Аламбер сформулировал эту основную идею — схоже с Дидро — следующим образом: все познание в конечном счете опирается на восприятия органами чувств, а рассудок обрабатывает и комбинирует эти восприятия. «Все наши непосредственные познания сводятся к чувственным восприятиям; из этого следует, что все наши представления существуют благодаря восприятию органов чувств» [d’Alembert 1997: 7–114, 9]. Вместе с тем, это было массивной критикой рационалистских течений, поскольку классический рационализм, например Декарта, Лейбница, Вольфа или Баумгартена, утверждал, что разум человека обладает врожденными идеями, которые не проистекают из опыта.

Ранее я уже отмечал, что европейское Просвещение характеризуется началом становления более четкого методичного разграничения между отдельными науками. Как в естественных науках, так и в философии все реже встречаются толкования каких-либо феноменов с отсылкой на такие понятия, как «Бог», «провидение» или «благоволение». Поэтому в немецкоговорящих странах философия как «мирская мудрость» (*Weltweisheit*) стала отделяться от «божественной учености» (*Gottesgelehrtheit*). В большинстве случаев просветители сохранили свою личную веру, но она приобрела намного более индивидуальный, личный характер, чем раньше. В целом существовали большие отличия между разными странами. В Англии, немецкоговорящих странах и Северной Америке основное течение Просвещения проявлялось более умеренно — в политической и прежде всего в религиозной сфере<sup>9</sup>.

Франция пошла другим путем, находясь под сильным влиянием французского абсолютизма, сложившегося при Людовике XIV, и его принципа «один король, одна вера, один закон» (*un roi, une foi, une loi*). В централизованном государстве коро-

<sup>9</sup> См. вводную информацию в [Schneiders 2005: 21–51] (об Англии) и [Schneiders 2005: 83–115] (о Священной Римской империи и «Германии») а также [Depkat 2010: 205–241] и [Schneiders 1990: 28–48]. См. также общую информацию о немецком Просвещении [Ibid. P. 146–170].

левская власть и Католическая церковь существовали в союзе, который привел, например, к изгнанию гугенотов. Писателям и интеллектуалам, которые называли себя с начала XVIII века *les philosophes*, оставалась лишь эмиграция. Хорошим примером здесь является Пьер Бейль. С середины столетия Просвещение стало более радикальным, как в политическом, так и в религиозном плане, и распространялось все шире. Усиливалась борьба против «религиозной партии» (*parti dévot*). Монументальный труд «Энциклопедия» (1751–1780), состоявший из 35 томов, изданный Жаном Лероном Д'Аламбером (1717–1783) и Дени Дидро (1723–1784), стал переломным моментом. Вольтер и другие философы привезли во Францию английский эмпиризм. Несмотря на то что отдельные тома то и дело запрещались цензурой, «Энциклопедия» стала «прорывом Просвещения во Франции». Философские изыскания Дидро, Клода Адриана Гельвеция (1715–1771) или Поля-Анри Гольбаха (1723–1789) все больше двигались в направлении сенсуализма, материализма, детерминизма, деизма и атеизма. Некоторые «философы» из окружения энциклопедистов повлияли на французское — а в некоторых случаях и в целом на европейское — Просвещение настолько, что это влияние ощущается до сих пор: рационализм, материализм, антиклерикализм, атеизм, противодействие христианству. Такое развитие, как упоминалось ранее, было в значительной мере связано с исторической ситуацией, сложившейся во Франции с времен Людовика XIV. «Неразрывные узы Церкви и королевской власти» вызывали радикальную критику, которая могла лишь полностью уничтожить «уже заданную систему политики и морали»<sup>10</sup>. «Импортированный» же из Англии эмпиризм означал, что познание стало опираться на чувственные впечатления. Поэтому уже по систематическим при-

---

<sup>10</sup> [Schneiders 2005: 55–56]. См. там же с. 52–82 и [Geier 2012: 93–165]. Вероятно, «Энциклопедия» была тогда важнейшим лексиконом широкого охвата, сравнимым с «Большим полным универсальным лексиконом всех наук и искусств» лейпцигского издателя Иоганна Генриха Цедлера (1706–1751), который издавался с 1732 по 1754 год в 65 томах и 4 дополнительных томах. См. [Schneider 2013: 73–128].

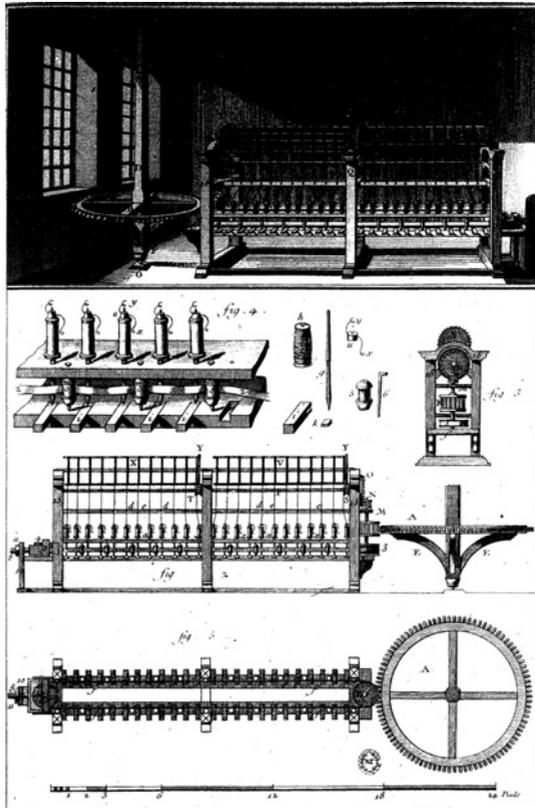


Рис. 5. «Энциклопедия, или Толковый словарь наук, искусств и ремесел» — попытка в 70 000 статьях систематизированно изложить знания того времени. Статьи иллюстрировались многочисленными рисунками. Постоянно возникали конфликты с цензурой<sup>11</sup>

чинам в «Энциклопедии» было мало места для теологии и веры. Об этом пишет и Д'Аламбер во вступлении. Философия больше не была служанкой теологии, а встала над ней. Таким же образом научное изыскание восторжествовало над верой и Библией.

<sup>11</sup> URL: [https://commons.wikimedia.org/w/index.php?search=Encyclop%C3%A9die+ou+Dictionnaire+&title=Special:Search&go=Go&searchToken=dn7lbgw5brp1l5biccyvzdebj#/media/File:Encyclopedie\\_volume\\_3-118\\_\(cropped\).jpg](https://commons.wikimedia.org/w/index.php?search=Encyclop%C3%A9die+ou+Dictionnaire+&title=Special:Search&go=Go&searchToken=dn7lbgw5brp1l5biccyvzdebj#/media/File:Encyclopedie_volume_3-118_(cropped).jpg).

С самого начала французские просветители имели противников из лагеря (католической) «религиозной партии». Однако намного более опасный противник «философов» вырос в собственных рядах. Это был Жан-Жак Руссо (1712–1778). Он направил орудие просветителей против них самих [Hullung 1994; Enskat 2008]. Руссо не занимал какую-то определенную позицию за пределами французского Просвещения, например, он не был христианским богословом. Его критика исходила изнутри и была направлена на противоречия в понимании Просвещения «философами». Он отвергал сциентистскую модель Просвещения энциклопедистов, противопоставляя ей другую модель, согласно которой Просвещение должно свершиться вопреки науке, с опорой на культивированную способность суждения и разум (см. главу 1, шестое понятие Просвещения). Уже в так называемом первом дискурсе Руссо обнаружил в научных кругах своего времени оскудение способности суждения, вызванное простой передачей информации из вторых и третьих рук. Это, по его мнению, привело к «темноте» и «слепоте», заменившим самостоятельное мышление. Истинное Просвещение возможно только «через беспрестанное публичное культивирование познавательных добродетелей практического рассудка», которое должно затронуть как можно больше людей, а не только «функциональную элиту» [Enskat 2008: 644]. Для Руссо моральные и политические вопросы были первичнее, нежели научные сведения. Поэтому в его романе о воспитании «Эмиль» (1762) образование и воспитание выглядят совсем не так, как раньше. Важнее всего стало научиться формировать собственные суждения, использовать собственный разум и развить в себе «универсальный дух» — *esprit universel* (Кант впоследствии называл его «широким образом мысли») <sup>12</sup>. Философы-энциклопедисты же, наоборот, были, по словам савойского викария, «горды, решительны в суждениях, догматичны, даже в своем мнимом скептицизме» [Руссо 1981: 317]. Эмиль отличается от них своими скромными знаниями, отказом от

<sup>12</sup> См. [Руссо 1981], а также прекрасную трактовку у [Koch 2015: 269–274].

осуждения, «выученным неведением» и своим «универсальным духом».

Критика Руссо была предметной аргументацией против модели «Просвещение через науку», но содержала также и оскорбительную полемику. Предметной она была потому, что материалистические, сенсуалистские и детерминистские позиции по принципиальным причинам сталкивались с философскими трудностями. Они состоят в первую очередь в том, что эти позиции являются метафизическими теориями, которым не хватает научной доказательности. Их невозможно не упрекнуть в редукционизме: сложная реальность сводится к простым и якобы очевидным теориям — таким как, например, естественная механика [Schelkshorn 2012: 209–241; Kondylis 1987: 503–536]. В-третьих, представляя материалистические, сенсуалистские и детерминистские позиции, сложно разрешить конфликт между описаниями и нормативными утверждениями. Например, если материализм правдив, то каким статусом обладает этот критерий истинности, который представляет собой не материальную, а когнитивную инстанцию? Если человек предопределен, является ли это утверждение о детерминированности человека, в свою очередь, тоже детерминированным? Является ли оно истинным или опять-таки лишь заблуждением, как и, вероятно, убежденность о наличии свободы воли? Как я, будучи детерминистом, вообще могу проводить различия между правдивыми утверждениями и заблуждениями? Как мне избежать катастрофических моральных последствий материализма, который отрицает свободу воли, а значит, и способность различать добро и зло, добродетель и порок? Не дает ли тогда такая позиция разрешение абсолютно на все, включая геноцид, истребление еретиков и любую форму подавления и обмана? Материализм запутался в противоречиях и апориях, пытаюсь, с одной стороны, дистанцироваться от этического нигилизма, с другой — выступая с полемикой против богословского дискурса о морали. В результате, как цинично заметил Кондилис, у Гельвеция, Гольбаха и Дидро произошло размытие материализма до нормативного понятия природы или логического противоречия, или и того

и другого<sup>13</sup>. Поэтому, в-четвертых, представители материалистических, сенсуалистских и детерминистских позиций должны спросить себя, не склоняются ли они, как Гольбах, к объявлению «природы» моральной или метафизической инстанцией и к одновременному обожещению ее. В таком случае природа «наказывает за все преступления, совершенные на Земле» и служит «воплощением вечной справедливости», которая «измеряет наказание по преступлению, не принимая в расчет, что это за человек, а измеряет несчастье по его тяжести» [d'Holbach 1960: 554]. Природа как божество, которое может даже справедливо наказывать: что здесь осталось от науки и Просвещения, а что — суеверие и догматичная метафизика? В пользу французских материалистов говорило то, что некоторые из них были очень самокритичны. Ламетри ставил под вопрос свой материализм, указывал на относительный характер своей знаменитой метафоры «человек-машина» в работе «Человек больше, чем машина», и подвергал собственное системное мышление скепсису и сомнению<sup>14</sup>. Дидро было очевидно, что его теория содержит множество противоречий и конфликтов [Schelkshorn 2012: 237; Kondylis 1987: 535–536]. У обоих этих мыслителей можно обнаружить ту рефлексивную составляющую Просвещения, пусть и частично, которая типична для шестого понятия Просвещения («Просвещение через разум»).

Критика Руссо обращалась к проблеме, которую можно описать понятиями «чуждое Просвещение» и «принудительное Просвещение». Просвещение может исходить только от самого себя и лишь благожелательно приглашать других следовать своему примеру. Просвещение не имеет ничего общего с такой установкой, что все остальные по своей природе глупы, больны или не просвещены, и им необходимо насаждать свою философию. Руссо отчетливо видел эту опасность скатиться в догматичное принудительное Просвещение. Просвещение, «если оно перестает уважать разум и свободу другого человека, оказывается на

<sup>13</sup> См. в особенности обоснование [Kondylis 1987: 490–536, 518].

<sup>14</sup> См. [Blom 2011: 63–66]. Ср. с [Schelkshorn 2012: 231–235].

пути к тому же опекунству, против которого оно борется, призывая к самостоятельному мышлению» [Schneiders 1990: 178]. Просвещение, в теории выступающее за совершеннолетие и становление зрелыми и ответственными, на практике может действовать совсем наоборот. То есть возникает опасность «перформативного противоречия».

Однако критика Руссо была не только предметной аргументацией против модели «Просвещение через науку» и против французских материалистов. Она также содержала в себе оскорбительную полемику. С появлением «Энциклопедии» и критики Руссо стали очевидны различия внутри Просвещения. Стали складываться различные лагеря. С одной стороны, существовали «безбожные материалисты», которые якобы хотели разрушить религию и ускорить распад нравов, как сказал в 1759 году королевский прокурор Омер Жоли де Флёри. По другую сторону были представители в основном католической консервативной «религиозной партии». Такие просветители, как Руссо, формировали иные группировки. Представители всех этих лагерей часто преследовали схожие модели мышления: в себе они видели поборников справедливости и истины, а других считали предвзятыми и непросвещенными.

Спор об источниках и границах нашего познания получил качественное развитие при Канте. Это видно на примере эмпириста и материалиста Клода Адриана Гельвеция (1715–1771). Он тоже был убежден, что «только лишь способность к чувственному восприятию» порождает идеи [Helvétius 1973: 82]. Кант же возражал, что этот тезис сам по себе не может быть получен из чувственного опыта. Все это лишь показывает последовательность возникновения восприятия и идей. Очевидно, что сначала идет способность воспринимать, а затем следуют идеи. Но само по себе восприятие не может обосновать то, что способность к восприятию является *причиной* идей. Этот тезис восходит к нашему суждению, которое, в свою очередь, опирается на один из принципов рассудка — каждое явление должно иметь причину.

Кант, обладавший большой проницательностью, обнаружил и другие внутренние противоречия эмпирического подхода.

Он соглашался с утверждением Локка о том, что религиозные фанатики игнорируют пределы познания и безгранично верят в собственные откровения, превосходящие любой опыт и разум. Но Локк упустил из виду, что и сам не всегда последовательно придерживался идеи ограниченности познания. Например, когда он начинает рассуждать о причинах религиозного фанатизма, то объясняет это меланхолией и самодеятельностью:

Вот почему во все века люди, в которых меланхолия соединялась с набожностью или же самомнение порождало убеждение в большей их близости к богу и в большем его расположении к ним, нежели это дано другим, часто обольщали себя уверенностью в непосредственном общении с божеством и частых сношениях с божественным духом [Локк 1985: 178].

Кант согласен с Локком, что сложно сослаться на непосредственный *опыт* божественного, как будто речь идет о факте. Также сомнительно считать «божественный дух» причиной личных, субъективных озарений. Однако Кант указывал на одно слабое место в аргументации Локка: если действительно верить в то, что без чувственных впечатлений нет познания, то, получается, невозможно обладать знанием о причинах религиозного чувства. Мы в принципе не можем с абсолютной уверенностью *знать*, почему определенные люди склонны к верованиям. Эта склонность может иметь множество причин, о которых мы можем *рассуждать*, но которые мы не можем *познать*.

В некоторых случаях аргумент о пределах разума был стратегическим, то есть он использовался в дискуссии, чтобы заработать преимущество и атаковать противоположную точку зрения. В других контекстах или в отношении собственной точки зрения этот аргумент не работал. Другая стратегия состояла в обесценивании разума и опыта с целью указать на центральное значение божественного откровения. В качестве примера можно привести Уильяма Личмана, представителя умеренной партии Пресвитерианской церкви в Шотландии. По его мнению, «из того, чему на самом деле обучают философы, нельзя с уверенностью сделать

вывод, что свет разума своей силой может осветить столь многое, ведь мы видим, что некоторые из старейших и лучших философов признавали, что не одним лишь исследованием пришли к некоторым важнейшим своим учениям, а почерпнули их из старых традиций», которые, вероятно, уходят корнями в божественное откровение<sup>15</sup>.

Тем не менее не всех просветителей можно обвинить в такой предвзятости и избирательном следовании принципам. Особенно хорошо это видно у Канта, который со всей радикальностью признавал пределы разума и в отношении своей философии. Один из основных тезисов «Критики чистого разума» (1781) звучит так: «Всякое познание вещей из одного лишь чистого рассудка или чистого разума есть одна лишь видимость, и истина только в опыте» [Кант 1994в, 4: 142]. Здесь Кант безоговорочно соглашается с эмпиризмом. По ту сторону опыта, в области метафизики и религии, нет познания, а есть только мышление. Он перенимает из римского права формулировку *non liquet* — «не ясно», что означает, что какое-либо утверждение или положение дел не объясняется доказательством или опровержением доказательства. Например: свободу воли человека нельзя доказать или опровергнуть. Из того, что невозможно через познание доказать существование Бога, не следует, что Бога нет, а следует лишь уверенность, «что нет и не будет человека, который мог бы высказать *противоположные* утверждения с какой-либо вероятностью, а тем более догматически» [Кант 1994а, 3: 547]. Бессмертность души не является объектом опыта, но может быть объектом веры (см. раздел 5.2).

Но Кант не во всем соглашался с эмпиризмом. Несмотря на то что познание начинается с созерцания, оно не проистекает из последнего, поскольку «созерцания без понятий слепы». Под понятиями понимаются категории, например возможности, действительности и необходимости, и синтетические аксиомы, например принцип причинности. Например, когда Локк пытался объяснить, *почему* определенные люди склонны к фанатизму,

<sup>15</sup> Цит. по: [Ahnert 2010: 101–122, 112]. Ibid. P. 109–113.

он использовал принцип причинности. Он же, очевидно, происходит не из наблюдения или чувственных восприятий, а является предпосылкой к тому, что мы систематизируем эти восприятия органов чувств и формируем из них выводы. Если я утверждаю, как это делал Локк, что меланхолия и самонадеянность являются причинами религиозного чувства, то я использую принцип причинности, проистекающий из разума (поэтому Кант называет его *a priori*). Восприятие органами чувств может лишь предложить мне примеры людей, которые одновременно являются меланхоличными, самонадеянными и верующими. Оно дает мне набор определенных явлений, но не причинно-следственную связь. На самом деле, склонность к фанатизму может иметь множество причин, и Локк мог ошибаться в их толковании. Однако заблуждение — это часть мышления, а не восприятия. Когда мы размышляем, мы всегда используем необходимые категории, в том числе и в данных высказываниях. Есть разница между утверждением: «Склонность к фанатизму может на самом деле иметь множество причин» (категория возможности) и утверждением: «С необходимостью нуждается в различных причинах» (категория необходимости). Предложение, содержащее категорию возможности («Возможно, Локк ошибался в своих доводах»), означает нечто иное, чем предложение, содержащее категорию действительности («Локк ошибался»).

В чем заключались результаты кантовской критики разума? Придерживаясь его критического принципа, мы можем лишь высказать предположения. Мозес Мендельсон называл Канта «Всекрушителем». Вероятно, это было подходящее описание для критики метафизики Канта, согласно которой «мысли без содержания пусты». Первыми «жертвами» Канта были те догматичные метафизики и представители традиционной рациональной теологии, которые цеплялись за доказательства существования Бога и доказательства бессмертности души (как, например, сам Мендельсон). Сам же Кант, очевидно, считал себя защитником концепции морали как автономии (см. раздел 4.2) и теистической веры с сильной симпатией христианству (см. разделы 3 и 5.2). В предисловии ко второму изданию Кант писал, что «неоспори-



Рис. 6. Иммануил Кант родился в 1724 году в Кёнигсберге. Считается важнейшим философом немецкоязычного Просвещения. Его главный труд, «Критика чистого разума» (1781), содержит теорию познания, которую можно понимать как синтез эмпиризма и рационализма<sup>16</sup>

мое преимущество» критики разума состоит в том, что она «раз и навсегда, и притом *сократическим* методом, т. е. совершенно ясно доказывая незнание своих противников, кладет конец всем возражениям, которые выдвигаются против нравственности и религии» [Там же: 31–32].

Далее Кант еще более конкретно пишет, кого он подразумевает под этими «противниками». Это те, кто представляет «мате-

<sup>16</sup> URL: [https://commons.wikimedia.org/wiki/Immanuel\\_Kant#/media/File:Immanuel\\_Kant\\_\(portrait\).jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/Immanuel_Kant#/media/File:Immanuel_Kant_(portrait).jpg).

риализм, фатализм, атеизм», «неверие свободомыслия», «фанатизм и суеверия», и, наконец, «идеализм и скептицизм» [Там же: 33]. Это касается в первую очередь французских материалистов, «вольнодумцев» и атеистов. Совершенно в духе европейского Просвещения у Канта продолжается борьба с «фанатизмом» и «суевериями» как деформацией религиозного (см. раздел 3.3). Однако такая постановка вопроса оказывается новой для всего Просвещения. Иными словами, Кант объявил войну не только религиозной ортодоксии, но и представителям радикального материалистического Просвещения и представителям юмовского скептицизма.

Кант поддерживал всех тех, кто, как Бейль, проводил различие между знанием и верой и, по словам Бейля, был убежден, что «тайны Евангелия выше разума [*dessus de la Raison*]». Так же, как и Кант, Бейль говорит о границах разума, которые «не могут достичь того, что выше них»<sup>17</sup>. Представители различных форм фидеизма также созвучны Канту, как и представители ортодоксии, проявлявшие саморефлексию и считавшие свою веру верой, а не метафизическим знанием. Ранний немецкий романтизм и зарождавшийся немецкий идеализм ценили кантовскую критику эмпиризма и «Просвещения рассудка», которое сводило Просвещение к науке, рассудочному мышлению и благоразумию. Сам же Кант после 1781 года сформулировал и переработал концепцию естественной религии, или религии разума (см. подробнее в главе 5).

#### 2.4. Актуальность темы в наши дни: дискуссии об «исламе»

В этой части я хотел бы коротко, с опорой на примеры, показать, что современный дискурс об исламе очень часто не соответствует уровню аргументации, который был присущ многим дискуссиям еще во времена европейского Просвещения. Ключевые слова здесь — границы разума, эссенциализм и проблема причин-

<sup>17</sup> [Bayle 1978: 629], см. также [Forst 2009: 183–209, особенно 197–198].

ности<sup>18</sup>. Специалистка по правам женщин, бывшая мусульманка и критик ислама Аяан Хирси Али опирается на философию Просвещения и ее «великих мыслителей», к которым она в автобиографии причисляет Спинозу, Вольтера, Локка и Канта. Однако читала она их, очевидно, очень поверхностно. Эмпирические, религиозные и скептические элементы в философии Локка и Вольтера остались для нее нераскрытыми. Не пишет она и о границе, которую Кант проводил между знанием, полученным из опыта, с одной стороны, мышлением и верой — с другой. В своем отречении от Аллаха она видит шаг от неразумной веры к знанию. В духе ограниченного Просвещения через науку она долго ждала доказательств существования Аллаха, ангелов, рая и ада, не нашла их и через какое-то время пришла к выводу, что всего этого не может существовать. В результате собственных размышлений и прочтения, например, «Манифеста атеизма», она пришла к такому знанию: «Бог, сатана, ангелы — плоды воображения». Посетив несколько музеев в Нидерландах, она сделала вывод: «После смерти я буду лишь кучкой костей» [Ali 2006: 395, 396]. Очевидно, что здесь отсутствует «Просвещение Просвещения», саморефлексия о предполагаемых собственных знаниях и размышления о границах разума (см. раздел 5.3). «Истинный», или «собственно» ислам описывается как жуткая тираничная система, поработощающая мусульман. По ее словам, он резко противоречит гуманизму, терпимости, ненасилию и западным ценностям. Здесь бросаются в глаза две типичные модели мышления. Во-первых, эссенциализм, а именно наивное убеждение, что есть такое явление, как сущность «ислама», «Просвещения» и «Запада». Во-вторых, Хирси Али мыслит бинарными оппозициями: здесь — хороший Запад, там — плохой ислам. С учетом ее биографии чисто психологически это можно понять, но, если подходить к вопросу предметно, — явно нет. Поэтому в одной из дискуссий с Хирси Али английский историк Тимоти Гартон-Эш критиковал это бинарное мышление и попытку сделать разнородное европейское Просвещение инструментом полемической борьбы с «таким ис-

<sup>18</sup> См. подробное обсуждение в [Cavallar 2017b].

ламом». Нельзя просто взять и приравнять Просвещение к светскому и антирелигиозному Новому времени. Поэтому таких критиков ислама, как Хирси Али, иногда также упрекают в «просветительском фундаментализме»<sup>19</sup>.

Для дискурса об исламе такие симптомы нового догматизма в метафизике обладают тревожными последствиями. Например, многие «новые атеисты» (*new atheists*) называют себя «просветленными» (*brights*). В этом можно увидеть высокомерие, поскольку религиозные люди, теисты, агностики и те же мусульмане и мусульманки при этом получают ярлык непросвещенных и умственно неполноценных. Атеист Кристофер Хитченс писал о сомнительном «досадном предложении, что атеисты должны самодовольно провозгласить себя “просветленными”»<sup>20</sup>. В результате часто исламская религия и культура оказываются недооцененными. Например, Ричард Докинз выделился в интервью такими высказываниями: «К черту их культуру»<sup>21</sup> и «Я пессимистично настроен относительно исламского мира. Я считаю ислам одним из величайших зол в мире»<sup>22</sup>. В особенности проблематично утверждение многих «новых атеистов» о том, что «религии», в особенности ислам, ведут к насилию и терроризму. Существуют доказательства как в пользу, так и против причинно-следственной связи между исламом и терроризмом. Религия в целом может как сдерживать, так и поощрять насилие. Например, антрополог Скотт Атран, опираясь на собственные полевые исследования, проверил различные аргументы и доказательства и пришел к критическому результату, что фактор «религии» ни в коем случае нельзя изолировать как единственную или главную причину исламистского насилия. Атран, сам будучи атеистом, не

<sup>19</sup> См. обоснования в [Ibid.: 22–23].

<sup>20</sup> См., например: URL: [https://en.wikipedia.org/wiki/Brights\\_movement](https://en.wikipedia.org/wiki/Brights_movement) (дата обращения: 25.06.2016).

<sup>21</sup> URL: <http://www.express.co.uk/news/uk/611231/Richard-Dawkins-in-extraordinary-blast-at-Muslims-To-hell-with-their-culture> (дата обращения: 18.02.2016).

<sup>22</sup> URL: <http://freethoughtnation.com/richard-dawkins-islam-is-one-of-the-greatest-evils-of-the-world/> (дата обращения: 18.02.2016).

понимает ненаучность, невежество и догматизм многих новых атеистов: «Научное невежество и бесцеремонность многих новых атеистов в отношении религии и истории почти что заставляют меня устыдиться того, что я сам атеист»<sup>23</sup>.

Некритические нападки на ислам встречаются не только у «новых атеистов». В последние годы возникли своеобразные союзы ультралевых и ультраправых, либералов и консерваторов, фундаменталистских христиан и правых популистов. Назову лишь два примера. Политолог Михаэль Ляй, который в ранние годы занимался исследованиями национал-социализма и Холокоста, представил довольно апокалиптическое изложение будущего Европы в работе «Самоубийство Запада. Исламизация Европы» («Der Selbstmord des Abendlandes. Die Islamisierung Europas», 2015). Ислам и Просвещение рассматриваются как взаимоисключающие противоположности. «Этот» ислам стремится захватить и колонизировать Европу. Европейская элита, по его словам, как и «просветители» ранее, настроены «исламофильно» и сами будут поддерживать исламизацию<sup>24</sup>. Это огульные обобщающие высказывания. Философия истории, лежащая в их основе, очевидно, не содержит критики и пребывает в диких фантазиях о будущем. Атака на ислам в целом не останавливается и перед его ранней историей. По словам Ляя, ранние тексты Корана — не что иное, как тексты сирийско-арамейских и арабских христиан.

Мухаммед и его последователи не имеют исторических подтверждений и могут спокойно отправляться в область мифов. Из этого следует, что Коран и подчиненный пророк в реальной истории никак между собой не связаны и были позднее добавлены к мифу о происхождении, схожем с библейским преданием, который сформировал из арабского христианства ислам<sup>25</sup>.

---

<sup>23</sup> [Atran 2010: 474]. Атран ссылается на [Harris 2004], а также на Дэна Деннета, Кристофера Хитченса и Ричарда Докинза. См. критику «новых атеистов» в [Atran 2010: 450–474].

<sup>24</sup> См. подробно [Cavallar 2017b: 22–27].

<sup>25</sup> [Ley 2015: 70] и [Cavallar 2017b: 51] с критикой некоторых исламоведов.

Куда ни посмотри, везде только мифы и выдумка! Однако дух Просвещения остается на поверхности. Похоже, что Ляй не интересуется альтернативными интерпретациями в исламоведении, которые чаще всего отличаются уважительным отношением. Утверждение о том, что пророк Мухаммед никогда не существовал, звучит больше похоже на теорию заговора. Странно называть Ляя, несмотря на эти утверждения — и уж тем более благодаря им — «безусловным поборником Просвещения»<sup>26</sup>.

Основная проблема утверждения о том, что ислам ведет к насилию, это некритическое использование принципа причинности. В книге об израильском движении переселенцев после 1967 года Идит Церталь и Акива Эльдар пишут, что «истинные причины» палестинского террора внутри Зеленой линии после провала соглашений «Осло» заключаются в «постоянных нападениях экстремистов со стороны переселенцев и в особенности избитиях мусульманских верующих в Хеброне», «которые первыми выпустили демонов насилия» [Zertal & Eldar 2007: 178]. В Европе же намного чаще представлена противоположная позиция: настоящая причина террора якобы кроется в исламе и в исламском обществе, созданном — или, скорее, деформированном — исламом. Так, один палестинец, обратившийся в христианство, говорит в интервью:

Вы, евреи, должны понимать: вы никогда, никогда не обретете мир с ХАМАС. Ислам, идеология, которая движет ими, не позволит им достичь мирного соглашения с евреями. Они верят, что традиция гласит, что пророк Мухаммед воевал с евреями, и потому они должны продолжать войну против них, до смерти. <...> Все общество наделяет смерть и террористов-смертников святостью. В палестинской культуре террорист-смертник становится героем, мучеником. Проповедники рассказывают своим ученикам о «героизме шахидов»<sup>27</sup>.

---

<sup>26</sup> URL: [https://de.wikipedia.org/wiki/Michael\\_Ley](https://de.wikipedia.org/wiki/Michael_Ley) (дата обращения: 26.07.2017).

<sup>27</sup> Issacharoff A. Hamas' Christian convert. I've left a society that sanctifies terror // *Haaretz*. 31.07.2008. URL: <http://www.haaretz.com/hamas-christianconvert-i-ve-left-a-society-that-sanctifies-terror-1.250831> (дата обращения: 04.02.2016).

Третье объяснение дает Мохаммед Бин Али. По его мнению, центральным фактором является доктрина «Аль-вала валь-бара», распространенная в ваххабизме и салафизме, которая призывает к безусловной верности по отношению к собственным «истинным» верующим и к избеганию иноверцев [Ali 2016]. Столь же некритическими являются, по моему мнению, многие анализы бывшей мусульманки Хирси Али. Очевидно, она убеждена в существовании некоего гомогенного ислама, с его «ядром» и неизменной «ригидной системой вероисповедания», обуславливающей жестокость. После ударов по Всемирному торговому центру 11 сентября 2001 года она сформулировала эту каузальную теорию следующим образом: «Но дело действительно в исламе. В основе этого лежит вера. Это и есть ислам»<sup>28</sup>. Иногда у меня складывается впечатление, что авторы любят подчеркивать те факторы, которые относятся к их области исследования или которые они находят особенно убедительными. Например, Славой Жижек утверждает, что «истинные» причины массового беженства в Европу, как, например, в 2015 году, а также исламского терроризма, состоят в «динамике глобального капитализма» [Žižek 2015: 37–46, 82]. «Настоящая угроза нашему западному образу жизни состоит не в иммигрантах, а в динамике глобального капитализма» [Ibid.: 17]. Это, опять-таки, бинарное и однопричинное мышление. Еще одна сложность состоит в том, что отдаленные причины сложно доказать, в особенности когда речь идет о таком сложном явлении, как «глобальный капитализм».

Ханс-Петер Раддац, будучи консервативным мыслителем, в отличие от политически левого Жижека, видит проблему не в капитализме, а прежде всего в упадке Запада, из-за которого он безоружно сдается исламу. В одном пассаже о «прогрессирующем упадке духа» он говорит об интеллектуальном оскудении, якобы наблюдаемом в современных индустриальных обществах, которые в итоге обернулись к «межкультурной массовой идеологии».

Под доминантным влиянием современной секулярной общественной динамики и массивного сокращения знаний ориентация на фетиши материального, электронного

---

<sup>28</sup> [Ali 2006: 378, 382, 391]. Ibid. P. 377.

и чужеродного происхождения стала приобретать принудительный характер, поскольку утрата духовно-политической эмансипации породила новую форму морально-догматической незрелости [Raddatz 2001: 443].

Мне сложно понять, что именно имеется в виду под «морально-догматической незрелостью» и «фетишами» и соответствуют ли действительности наблюдения Раддаца в такой общей форме. Тем не менее бросается в глаза, что в них дважды используется принцип каузальности, когда говорится о «влиянии» и о «порождении». Здесь выстраиваются причинно-следственные связи, лишенные при этом доказательности.

Юрген Манеман различает четыре возможных модели толкования джихадистского насилия [Manemann 2015: 17–31]. При демонизации джихадистов рассматривают попросту как нечеловеческое зло, возможно, даже исключают из числа людей. Религионизация рассматривает фактор исламской религии, который становится решающей, основной или единственной причиной. Социологизация выдвигает на передний план социологические факторы, и этизация фокусируется на неправильных, искаженных или нелепых моральных аргументах, которые приписываются джихадистам и которые, очевидно, являются их мотивацией. Сам Манеман выступает за пятую модель толкования, которую называет «психологизацией». Согласно этой модели, джихадисты склонны к патологическому нарциссизму и активному нигилизму, который определяется как «намеренная нейтрализация препятствия к лишению другого человека права на жизнь». Затем насилие хабиитуализируется, входит в привычку и само становится религией<sup>29</sup>.

Какие последствия имеет критический анализ нашего каузального мышления? По моему мнению, он побуждает нас относиться ко всему критически и со скепсисом. Теракты джихадистов могут быть вызваны различными причинами, каждая из которых обладает некоторой убедительностью, например, индивидуаль-

<sup>29</sup> [Manemann 2015: 38, 56, 60]. В качестве других факторов, также имеющих отношение к психологии, Манеман называет расстройства личности, эмоциональную опустошенность и процессуальную меланхолию [Ibid. P. 89–99].

ные или психические склонности преступников, перенесенная несправедливость, социальные, психосоциальные, экономические или культурные факторы. Объяснения, исходящие только из одной причины, как правило, слишком примитивны и не отражают всю сложность реальности. Имеет смысл оперировать «связкой различных причин, взаимоусиливающих друг друга». Нельзя преуменьшать влияние религиозных убеждений. С другой стороны, они всегда вписаны в индивидуальный, социальный, политический и культурный контекст, который, опять-таки, несет свои последствия для данных религиозных убеждений [Bahr 2009: 45–56, 49].

Я думаю, что размышления многих европейских просветителей могли бы помочь избежать ошибок в рамках таких споров об исламе и схожих дискуссий. Основопологающей является скептическая и критическая исходная позиция, опирающаяся на собственное мышление. Собственное мышление и суждения должны постоянно подвергаться проверке. Говоря конкретно, необходимо придерживаться следующих основных принципов и правил<sup>30</sup>: избегать таких спорных понятий и заезженных лозунгов, как «этот ислам» и «Новое время», а также бинарного мышления и бесосновательных утверждений. Объяснения, исходящие только из одной причины, как правило, недостаточны — их нужно заменить осознанием проблемы и признанием того, что явления могут иметь разносторонние причины. Эссенциалистские гипотезы о сущности таких категорий, как Просвещение или ислам, необходимо подвергать критическому осмыслению. Наконец, можно практиковать такую смену перспективы и широкий образ мысли, которые можно найти у многих просветителей. Речь об этом пойдет в следующей главе.

Европейское просвещение не только задавалось, возможно, самым важным философским вопросом: что я могу знать? Во всей своей совокупности оно также предлагало интересные и очень часто применимые ответы. О них до сих пор ведутся дискуссии, и вполне заслуженно.

<sup>30</sup> См. также [Cavallar 2017b: 173–175].

## Глава 3

# Юмор, цинизм и широкий образ мысли

Зима 1706 года, Лондон. Французские камизары из Севенн бегут в столицу Англии, спасаясь от солдат короля Людовика XIV. В 1685 году король издал эдикт Фонтенбло, которым отменил Нантский эдикт, дававший кальвинистским протестантам свободу вероисповедания и полные гражданские права. Протестанты, или гугеноты, проживавшие в Севеннах, называли себя камизарами. После издания эдикта Фонтенбло началась партизанская война, переросшая в жуткую Севеннскую войну (1702–1705). Восстание было жестоко подавлено, и многие камизары бежали в Англию. Для английских просветителей они были жертвами королевской тирании и католического фанатизма. Но все оказалось не так просто. В Лондоне жертвы тоже стали «преступниками». Предводитель камизаров Эли Марион основал общину «французских пророков», которые начали действовать на нервы английским протестантам: они провозглашали тысячелетнюю империю, пророчили конец света и разрушение Лондона и впадали в транс. Как же следовало обходиться с этими фанатиками? Можно ли было высмеивать этих собратьев по вере? Или относиться к ним с уважением, ведь их все-таки преследовали за их религию?

### 3.1. Юмор, сатира, пародия и цинизм

Этими и другими похожими вопросами задавались английские просветители, такие как Джон Локк и Энтони Эшли-Купер, 3-й граф Шефтсбери (1671–1713)<sup>1</sup>. Шефтсбери предложил способ «проверки смехом» (*Test of Ridicule*). Его вдохновили комедианты на ярмарке, которые изображали фанатичных камизаров в виде кукол-марионеток. Эта проверка была направлена не на саму религию в целом, а на религиозный слепой фанатизм. Насмешливая улыбка должна была выдать лицемеров, которые были неискренни и говорили о божественных озарениях, которые на самом деле не испытывали. «Серьезная и торжественно преподнесенная критика для них не представляет опасности, это они знают. Ничто они так не ненавидят и ничего так не опасаются, как веселья и юмора» [Cooper 1981: 302–375, 345]. По его мнению, истинная религиозность отличается веселым нравом, «хорошим расположением духа». Фанатичный же энтузиазм порождается «дурным нравом», неспособностью сдерживать случайное раздражение и религиозное рвение. «Проверка смехом» зависит от других людей. Каждый должен иметь смелость выдержать испытание собственных убеждений чужим остроумием. Эта проверка не должна быть оскорбительной, по словам Шефтсбери, она должна быть ограничена «культурой вежливости», которую должен демонстрировать «философствующий джентльмен»<sup>2</sup>. «Любая утонченность идет от свободы. Мы совершенствуем друг друга, в некотором смысле шлифуя наши острые углы и края дружественными столкновениями» [Shaftesbury 1992: 23]. «Свобода юмора и остроумия», по Шефтсбери, сторонится оскорбительного цинизма, который смеется над слабыми. Свобода, которая делает возможной «утонченность», ориентируется на здравый смысл, античный *sensus communis*. Этот «здравый смысл» прежде всего включает в себя так называемое здоровое челове-

<sup>1</sup> Об исторических предпосылках см., например, [Bernat 2003]. Моя интерпретация опирается на [Geier 2012: 78–92].

<sup>2</sup> См. также [Klein 1994].

ское понимание, способное в том числе отличать истинную религиозность от религиозного безумия. Он также означает моральную позицию, которая ориентирована на всеобщее благо и естественные права всех людей. Это черта характера, «которая произрастает из правильного чувства общих права человечества и естественного равенства, данного природой, которое встречается среди созданий одного рода» [Ibid.: 71]. К Шефтсбери присоединился и Фридрих Гедике во время одного доклада на встрече «Общества среды» в 1784 году. По его мнению, от «язвы» фанатизма должно помочь не «холодное разумное опровержение», а только лишь «кусающая *насмешка* и сатира»<sup>3</sup>. Приблизительно в одно время с Шефтсбери Христиан Томазий выступал в Лейпциге с провокационной для современников «смесью информации и дерзости, сатиры и требовательной критики». Он смеялся над Аристотелем и защищал Эпикура, считавшегося классическим примером вольнодумца, распутника и атеиста [Martus 2015: 105].

С тех пор юмор, остроты, насмешки, сатира и цинизм стали неотъемлемой частью европейского Просвещения. Прекрасным примером является Георг Кристоф Лихтенберг. Вот несколько его изречений, чтобы это прочувствовать:

«У него было столько рассудка, что он почти ни к чему уже не был пригоден».

«В церквях столько молятся, что в них можно обойтись и без громоотводов».

«Наши богословы упорно пытаются сделать из Библии книгу, где отсутствует всякий здравый смысл».

«Если от удара книгой по голове раздастся пустой звон, то что же звенит? Книга ли?»

«Любая ошибка кажется невероятно глупой, если ее совершает кто-то другой»<sup>4</sup>.

---

Лихтенберг очень ловко управлялся с метафорой света Про-

<sup>3</sup> Цит. по: [Geier 2012: 218].

<sup>4</sup> URL: <http://zitate.net/georg-christoph-lichtenberg-zitate> (дата обращения: 01.05.2017).



Рис. 7. Франсиско Риси де Геварой. Аутодафе в Мадриде в 1680 году (около 1683 года)

свещения. По отношению к Французской революции он цинично отметил: «Уличное освещение подожженными домами — плохое освещение. И детям нельзя с ним играть» [Lichtenberg 1968: 300]<sup>5</sup>.

Вольтер использовал иронию и насмешку, чтобы под лозунгом «раздавите гадину» (*écrasez l'infâme*) писать против Церкви, в особенности католической, и против религии, а также чтобы продвигать собственную деистическую религию разума. В этой публицистической борьбе Вольтер насмехался над богословами и философами, такими как Лейбниц — например, в своей знаменитой повести «Кандид» (1759). В ней, в частности, с иронией описывается, «как было устроено прекрасное аутодафе, чтобы избавиться от землетрясения». Конечно, публичное сожжение не возымело

<sup>5</sup> URL: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Rizi\\_Francisco,\\_Autodafe\\_-\\_Plaza\\_Mayor\\_\(Madrid\).png](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Rizi_Francisco,_Autodafe_-_Plaza_Mayor_(Madrid).png).

ожидаемого результата. «В тот же день земля с ужасающим грохотом затряслась снова» [Вольтер 2019: 30]. Аутодафе было смертной казнью испанской и португальской инквизиции, к которой приговаривали еретиков, не-католиков и всех тех, кто уклонялся от «подлинной веры». В некоторых случаях приговоренных публично сжигали на кострах. Часто такие казни действительно носили характер народного праздника, как описывается в повести, но в ней много образности и спорных преувеличений<sup>6</sup>. Это не лишило полемику Вольтера эффективности. Мишенью его критики были среди прочего догматичные системные мыслители-метафизики, которые, например, предполагали наличие необходимой связи между поведением человека и землетрясением. Вольтер разделял понимание многих просветителей о том, что наш разум имеет свои границы, в особенности в сфере метафизики и религии. «В метафизике мы исходим почти только лишь из вероятностей, мы все здесь плаваем в море, берегов которого никогда не видели. Горе тем, кто, плавая, вступает в спор друг с дружкой! Каждый должен позаботиться о том, чтобы выбраться на сушу» [Voltaire 1985: 111]. Сказано остроумно и наглядно. Суша здесь символизирует область опыта и практики, которая должна формироваться через универсальные моральные принципы.

Фридрих Николаи смеялся над преувеличенным культом Вертера в своих произведениях «Радости юного Вертера» и «Страдания и радости Вертера-мужчины» (1775). Фанаты оригинального произведения одевались, подражая Вертеру и Лотте, выпускался парфюм «О де Вертер» и даже кофейные сервизы с портретами главных героев. Некоторые особо несчастные влюбленные с энтузиазмом копировали даже самоубийство Вертера. В своей пародии Николаи изменил «лишь одно небольшое обстоятельство» и повел повествование в другом направле-

---

<sup>6</sup> См. [Schwerhoff 2009: 79–95]. При всем ужасе и оправданном страхе перед испанской инквизицией Шверхоф подчеркивает: «В ретроспективе методы испанской инквизиции в масштабах того времени не кажутся ни особо жуткими и бесчеловечными, ни менее правомочными, чем процессы в других судах. Напротив, в них даже прослеживаются... некоторые положительные элементы» [Ibid.: 92–93].

нии: суженый Лотты проявил понимание, влюбленные поженились и столкнулись с совместным бытом, который оказался плачевен. Пара теряет первого ребенка, Вертеру приходится зарабатывать деньги, и у него больше нет времени на меланхолию, пессимизм и жалость к себе. К нему приходит понимание того, сколько нужно «силы» и «крепости духа» — не для того, чтобы убить себя, а для того, чтобы выдержать «обывательскую неизбежность». Их брак начинает расшатываться, потому что Лотте не хватает безраздельной привязанности Вертера. Пара переезжает за город, где начинаются проблемы с новым богатым соседом, который предпочитает смешанные сады по английскому и китайскому типу, что было на пике популярности в то время. Сосед опустошает сад Вертера. В конце этой сатиры Вертер признает, «наученный опытом», что сосед его хоть и гений, «но я замечаю, что гений — плохой сосед. Если самому еще может быть приятно рассуждать подобно гению, то другим лишь вредит, когда кто-то ведет себя как гений»<sup>7</sup>. Говорят, что Гёте был возмущен.

Сатира, пародия и юмор давали представителям Просвещения возможность эффективно распространять собственные философские взгляды и при этом хотя бы частично избегать цензуры. С помощью юмора можно было дистанцироваться от ситуации, затронуть тему противоречий и парадоксов и попытаться доказать очевидные несоответствия. Юмор затрагивает человеческую ограниченность и абсурдность, позволяет сменить точку зрения и дает новый взгляд на уже известное. Юмор имеет тенденцию к разрушению. Он ставит под вопрос уже ставшие привычными образы мышления, освобождает и может содержать в себе сжатые мысленные эксперименты. Юмор вовлекает других, в то время как насмешка оскорбляет и исключает [Brône et al. 2017]. К классической сатире европейского Просвещения наряду

<sup>7</sup> Nicolai F. Freuden des jungen Werthers und den Leiden und Freuden Werthers des Mannes (1775). URL: <http://gutenberg.spiegel.de/buch/freuden-des-jungen-werthers-leiden-und-freuden-werthers-des-mannes-3820/1> (дата обращения: 09.08.2017). См. также [Mandelkow 1975] и [Martus 2015: 789–799] об исторических предпосылках.

с «Кандидом» Вольтера и афоризмами Лихтенберга относятся «Приключения Гулливера» Джонатана Свифта (1726), «Персидские письма» Монтескьё (1721), романы Дидро и множество английских романов, например Генри Филдинга и Лоренса Стерна.

Аннетта Хилькер говорит в этой связи о «карнавализации как средстве Просвещения» [Hilker 2006]. Вслед за философом и литературоведом Михаилом Бахтиным она определяет карнавал как опыт амбивалентности. «Он ничего не абсолютизирует, а провозглашает веселую относительность всего. <...> ...абсолютного отрицания, как и абсолютного утверждения, карнавал не знает» [Бахтин 2002: 142]. Карнавал, играя, ставит под сомнение существующую иерархию и достоверность, «переворачивая» мир. «Карнавализация» у таких философов, как Вольтер и Дидро, по мнению Хилькер, поднимала проблему философских дискуссий и метафизических картин мира. Она обладала саморефлексией и была деконструктивной. Панглосс в «Кандиде» иронично высмеивается как человек с метафизическим и догматичным системным мышлением, который игнорирует действительность. Эта критика не только деструктивна, но и подчеркивает, что философские дискуссии принципиально не имеют завершенности. Здесь тоже часто демонстрируются границы собственного разума, а вместе с этим, возможно, косвенно и Просвещения (см. раздел 2.3 выше). Кроме того, антиметафизические и деконструктивные элементы не всегда являются истиной последней инстанции. Например, Вольтер завершает роман «Кандид» призывом к труду и надежде на будущее (см. конец главы 6). Сравнение Вольтером метафизики с морем, в котором мы все плаваем, и берегов которого мы не видели, содержит и конструктивный аспект: «Кто мне кричит: “Ты плывешь напрасно, здесь нет гавани!”, тот отбирает у меня мужество и лишает меня всех моих сил» [Voltaire 1985: 111].

Поскольку мы имеем дело с европейским Просвещением, то и «проверка смехом» Шефтсбери была подвергнута критическому и систематическому анализу. Мозес Мендельсон высказал в ее адрес очень разумное и актуальное возражение: существует

опасность, что шутки и юмор приведут не к распространению Просвещения, а лишь к маскараду.

Какое же это истинное Просвещение, если люди, из страха быть высмеянными, будут пытаться замаскировать свои суеверия. Они лишь наденут маску здоровой разумности, присоединятся к насмешкам там, где это будет в моде, в своих тайных кулуарах оставаясь такими же фанатиками, заблуждающимися и вводящими других в заблуждение. Единственное средство к способствованию Просвещения — это *Просвещение*. <...> Источник зла можно остановить лишь Просвещением. Чтобы призраки исчезли, необходимо пролить свет<sup>8</sup>.

Сложно провести грань между высмеиванием и изобличением, с одной стороны, и доброжелательным юмором — с другой. Поскольку «проверка смехом» является у Шефтсбери публичной, существует опасность, что в результате такой общественной динамики она приведет не к собственному пониманию проблемы, а лишь к внешнему приспособлению. Мендельсон считал, что с теми, кто был введен в заблуждение другими фанатиками, нужно обращаться особенно «бережно и без бича сатиры». Эти люди, по его мнению, заслуживают «сочувствия, а не издевки»<sup>9</sup>.

«Единственное средство к способствованию Просвещению — это *Просвещение*». Кант, очевидно, проникся этой мыслью. Процессы Просвещения происходят в обществе, в публичном пространстве. Они дают возможность взаимной перепроверки всех суждений перед трибуной критического разума (см. далее). В своих ранних работах «докритического периода» (то есть до написания «Критики чистого разума» в 1781 году) Кант тогда скорее поддерживал Шефтсбери, чем благоразумного Мендельсона. Важнейшим произведением в этой связи является трактат «Грезы духовидца, поясненные грезами метафизики»<sup>10</sup>. На перед-

<sup>8</sup> Цит. по: [Geier 2012: 219].

<sup>9</sup> Ibid.

<sup>10</sup> Следующие размышления опираются на [Gadris 2016: 343–368]. См. также [Rauer 2007].

нем плане он представляет собой ироничный спор со шведским ясновидцем, ученым и мистиком Эммануилом Сведенборгом (1688–1772), который утверждал, что может на самом деле видеть и слышать духов. Однако не менее важно другое измерение этого трактата, а именно *самоироничная* критика Канта его собственной «любви» к метафизике, которую он, однако, не просто отвергает. Эта саморефлективная самокритика — своего рода форма катарсиса, очищения от завышенных метафизических претензий и утверждений. Ирония при этом обладает двумя функциями. Во-первых, она стирает границы между серьезной философской рефлексией и игривой литературной деятельностью. Во-вторых, она подрывает однозначные определения. Метафизика как наука, выходящая за пределы разума (см. главу 2), кажется невозможной, но в то же время и неизбежной. Свою дилемму Кант описывает в одном письме к Мендельсону о «Грезах духовидца» следующим образом: «Мне казалось поэтому наиболее целесообразным опередить в этом отношении других, посмеявшись над самим собой. И я поступил вполне искренне, поскольку состояние моей души действительно было при этом противно здравому смыслу» [Кант 1994з, 8: 474]. Сведенборг, по его словам, является мечтателем чувств, а метафизик — мечтателем разума. Оба утверждают, что видят что-то, «что не видит ни один другой здоровый человек» [Кант 1994а, 2: 232]. Против таких предположений помогают лишь такие средства, как ирония и самоирония: «когда ипохондрический ветер гуляет по нашим внутренностям, то все зависит от того, какое направление он принимает: если он пойдет вниз, то получится неприличный звук, если же он пойдет вверх, то это видение или даже священное вдохновение» [Там же: 239]. Ирония здесь является не самоцелью, а средством подчеркивания иллюзорного характера догматичной метафизики.

В поздних работах критического периода Кант проявляет уважение — относясь без насмешки, с большим почтением — к догматичным метафизикам, к которым долгое время относился сам. Его критическая метафизика обращается к двум метафорам тогдашнего Просвещения: во-первых, он сравнивал, как

и Вольтер, область метафизики с морем — только на суше опыта существует безопасное познание. Во-вторых, он обращается к образу факела познания. В «темноте» метафизического незнания «критика разума зажигает факел, но освещает не неизвестные нам области по ту сторону чувственного мира, а темное пространство нашего собственного рассудка» [Kant 1968, 18: 93]. Здесь прежде всего идет речь о «Просвещении рассудка». До конца жизни Кант работал над критической, практической метафизикой, в центре внимания которой находились разумные идеи Бога, свободы воли и бессмертия души (см. раздел 5.3).

### *3.2. Смена перспективы, широкий образ мысли и скептицизм как исходная установка*

Эрнст Кассирер противопоставлял «систематическому духу» многих просветителей «дух системы», который был свойственен многим направлениям рационалистской метафизики XVII и отчасти начала XVIII века (см. также раздел 2.3). Ярким примером саморефлективной критики метафизического системного мышления может послужить Лессинг. Он дистанцировался от своего труда «Воспитание рода человеческого», сразу же поставив под сомнение приведенные в нем тезисы, хоть и с известной долей иронии. В 1778-м он заметил в одном письме, что эта работа сделана «одним добрым другом, который любит выстраивать разнообразные гипотезы и системы ради удовольствия их затем разрушить». То, что кажется достоверным, намеренно ставится под вопрос. Работа даже начинается с парадоксального высказывания Аврелия Августина: «Все это с определенной точки зрения является правдой — по тем же причинам, по которым это с другой точки зрения является ложным». Для Лессинга в целом было характерно — по мнению одного из толкователей — что «в его личной и писательской жизни было много незавершенного» [Lessing 1985–2003: 142–144, 143; Bd. 10. 73; Nisbet 2013: 75–90, 76]. Похожий менталитет обнаруживается и у Георга Кристофа Лихтенберга. Он остерегался догматизма и системного мышления в любой форме. Одно из его высказываний

звучит так: «Даже если моей философии не хватит, чтобы выдумать что-то новое, по крайней мере, у нее достаточно смелости подвергать старые истины сомнению»<sup>11</sup>. Один толкователь описал эту позицию следующими словами: «Осторожность, сомнение и скепсис, не верящие в то, что логическая «система» может завоевать многообразный эмпиризм. <...> Поощрение саморефлексии и самосознания» [Beise 2013: 164]. Здесь скепсис снова противопоставляется некритическому системному мышлению, которое хоть и исходит из опыта, но оставляет его позади и переходит к спекуляциям. Однако даже когда за исходную установку берется скептицизм, это необязательно означает полный релятивизм<sup>12</sup>.

Под конец эпохи Кант называл готовность принимать точку зрения других людей «широким образом мысли». В период Просвещения было много примеров такой ментальности. К самым известным текстам Раннего Просвещения относятся «Персидские письма» (1721), написанные Шарлем Луи де Секонда, бароном де Ла-Бред и де Монтескьё, или коротко — Монтескьё. Вступительное слово уже содержит ироничное замечание о том, как его всегда поражало, что другие нации знают о твоей больше, чем ты сам. В письмах говорится, что персы даже наблюдали вещи, «которые — я уверен — ускользнули от многих немцев, путешествовавших по Франции» [Монтескьё 2002: 14]. Любой, кто придерживается этого принципа смены перспективы, быстро понимает, что бессмысленно пытаться убедить представителей других конфессий и религий сменить свои убеждения. «Тот, кто хочет заставить меня переменить веру, делает это несомненно потому, что сам не переменял бы свою, если бы его стали к этому принуждать. Следовательно, такой человек находит странным, что я не делаю того, чего он сам не сделал бы, может быть, за власть над целым миром» [Там же: 142–143]. Так пишет в одном из «писем» Монтескьё словами персидского вельможи Узбека.

<sup>11</sup> Цит. по: [Beise 2013: 145–168, 155, 167].

<sup>12</sup> О скептицизме в европейском Просвещении см. [Sommer 2010: 85–98; Laursen & Paganini 2015; Charles & Smith 2013].

Мусульманин неевропейского происхождения становится Просветителем, упрекающим европейцев в противоречии самим себе, и излагает принцип широкого образа мысли.

Примерно в то же время, в 1721 году, Христиан Вольф публично восхвалял «практическую философию китайцев». С большой долей открытости Вольф говорил о принципе меритократии в государственном строе, о случаях государственной терпимости, о таких добродетелях, как вежливость и самообладание — к отращиванию своих коллег-богословов. Этот эпизод тоже можно считать примером удавшейся смены парадигмы и широкого образа мысли. Но, возможно, Вольфа лишь интересовала провокация и успешный идейный маркетинг. В любом случае, прусский король Фридрих Вильгельм I выслал его из страны «под страхом повешения». Изгнание сделало Вольфа мучеником Просвещения [Martus 2015: 257–268].

Ректор Эдинбургского университета в первой половине XVIII века любил открывать собрания следующей молитвой: «Господь, отведи и удержи дух тирании и преследования — не только среди папистов, но и христиан всех вероисповеданий»<sup>13</sup>. Такая формулировка умеренного толка была направлена против «фундаменталистов» в Шотландской церкви (*high fliers*). Но ее можно также считать примером широкого образа мысли, поскольку она признает, что «дух тирании и преследования», в принципе, может существовать во всех конфессиях, не только среди традиционных противников — католиков. Прусский государственный деятель Теодор Готлиб фон Гиппель (1741–1796) в своем сочинении «Об улучшении положения женщин» («Über die bürgerliche Verbesserung der Weiber», 1792) критиковал антропологические теории бинарных половых отношений: интеллектуальные способности женщин не ущербны, а сопоставимы с мужскими. Гиппель выступал за совместное школьное образование для мальчиков и девочек до достижения пубертатного возраста, за введение профессионального образования для женщин, соответствующее образованию для мужчин, и за от-

<sup>13</sup> Цит. по: [Ballestrem 2001: 19].

крытие для женщин сферы профессионального труда<sup>14</sup>. Прусский директор канцелярии Генрих Фридрих фон Диц (1751–1817) критиковал правовую и социальную дискриминацию евреев. В сочинении «О евреях» (1783), которое было его важнейшим вкладом в дискуссию об «улучшении статуса евреев», он осуждал «истребление» евреев в средневековой Европе. Он понимал, что из-за гонений евреи нуждаются в своей религии — как связи, дающей им идентичность: «Евреи были в той же мере рождены для страданий, как другие — для их преследования. Выросшие в презрении, насмешках, бедности, бегстве и гонении, они привыкли всего опасаться и все сносить. <...> Я убежден... что то, что в еврее еще остается от человека, он спасает в себе своей религией»<sup>15</sup>. Гражданская эмансипация евреев, по его словам, это разумное требование, независимое от их обращения в христианство. В процессе Просвещения евреи бы провели реформу своей религии таким образом, чтобы она была совместимой с «новым гражданским положением». Диц даже высказывал такое предположение: «Возможно, евреи даже станут исповедовать религию чистого разума, переход к которой из иудаизма в принципе был бы намного легче, чем из какой-либо другой позитивной религии» [Diez 2010a: 393–405, 398]. Фридрих Николаи описывал встречи берлинского «Общества среды» как дискуссии «истинных друзей истины», направленные на то, чтобы «отчетливее и со всех сторон разобраться в определенных темах посредством противопоставления различных мнений» [Nicolai 1997: 65]. То, что Кант вдохновлялся Французской революцией, было известно и при его жизни. Он также без сомнения открыто признавался в приверженности республиканским принципам [Kuehn 2001: 340–343] и еще в 1798 году выступал за революцию в «Споре факультетов», причем важнее для него была не сама революция и ее конституционное значение, а бескорыстное и моральное «мировоззрение созерцателей» по всей Европе в первые ее месяцы [Кант 1994ж, 7].

<sup>14</sup> См. [Kersting 2010: 117] и общую информацию в [Meyer 2010: 188–190].

<sup>15</sup> [Diez 2010b: 305–320, 306]. См. вводную информацию в [Voigts 2010: 175–196].



Рис. 8. «Обед у Иммануила Канта», картина Эмиля Дерстлингга (1893 год). Дружеские встречи и дискуссии облегчают смену перспектив и способствуют широкому образу мысли<sup>16</sup>

Кант, однако, избегал одностороннего, ограниченного мировоззрения. Теневая сторона этой революции, в особенности террор Робеспьера, у него не отрицаются и гневно осуждаются как период «общественной и признанной закономерной несправедливости» [Кант 2021: 134]. Таким образом, в отношении наиболее консервативных критиков революции Кант был готов признать, что их критика фактического хода революции была отчасти оправданна.

Часто мы находим примеры широкого образа мысли в биографиях людей. Многие просветители пишут в своих письмах об устойчивом «преобразовании» или «изменении» мировоззрения. Например, немецкий поэт Кристоф Мартин Виланд в 1750-х

<sup>16</sup> URL: [https://commons.wikimedia.org/wiki/Immanuel\\_Kant#/media/File:Kant\\_doerstling\\_2.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/Immanuel_Kant#/media/File:Kant_doerstling_2.jpg).

читал Руссо с одной подругой из Швейцарии. Имея взгляды, схожие со взглядами французских материалистов, она помогла ему постепенно преодолеть его собственные оторванные от жизни грезы. «Я должен был либо пересмотреть свой платонизм или разыскать какую-нибудь глушь в Тироле и поселиться там. С опытом я лишился одного безумия за другим и пришел, наконец, к равновесию» [Wieland 1827: 403–423; Heinz 2013: 91–105, 94]. В данном случае в трудах Руссо категория опыта поставила под сомнение спекулятивную философию Платона. Еще одним примером является Лессинг, который в 1779 году писал:

Лучшая часть моей жизни — к счастью или к несчастью? — прошла во времена, когда писания об истинной сущности христианской религии были в определенном смысле в моде. <...> Недолго; и я искал каждое новое сочинение *против* религии так же жадно, и отдавал ему все свое терпеливое непредвзятое внимание, которое я обычно, казалось, уделял лишь сочинениям «за» религию. Так продолжалось достаточно долгое время. Меня бросало из стороны в сторону, ничто не удовлетворяло меня в полной мере. <...> Чем убедительнее один хотел мне доказать христианство, тем больше сомнений зарождалось во мне. Чем резвее и торжествующе другой хотел его передо мной растоптать, тем больше я склонялся к тому, чтобы сохранить его хотя бы в моем сердце<sup>17</sup>.

Здесь Лессинг называет элементы широкого образа мысли: готовность уделить «непредвзятое» внимание всем позициям, здоровый скепсис в основе всех принципов, нежелание торопиться с вынесением собственного суждения. В конце появляется представление о решении: религия сердца (представленная также Руссо) дистанцируется от позитивных религий и религии, основанной на разуме и рациональных аргументах.

Устойчивое «преобразование» или «изменение» мировоззрения, а также широкий образ мысли описывал также и Кант в своих классических сочинениях. Примерами являются, в част-

<sup>17</sup> [Lessing 1970: 312], цит. по: [Lessing 2015: 187].

ности, так называемый коперниканский переворот в «Критике чистого разума» и представление о том, что человек, меняя свой моральный настрой и мировоззрение, дает ход нравственной революции [Cavallar 2017b: 65]. Этот элемент биографии мы обнаруживаем в неопубликованных размышлениях. По-видимому, Кант долгое время был таким заносчивым городским интеллектуалом, презиравшим «толпу», потому что она «ничего не знает». Чтение Руссо привело его к «революции мировоззрения». «Руссо поставил меня на место. Это ослепляющее чувство превосходства тает, и я учусь чтить людей» [Kant 1968, 20: 44].

Систематические размышления о смене перспективы и широком мировоззрении встречаются также и у Адама Смита. В своей «Теории нравственных чувств» (1759) он писал: «Мы стараемся взглянуть на наше поведение так, как на него посмотрел бы, по нашему мнению, беспристрастный и справедливый человек»<sup>18</sup>. Смит называет два фактора, которые отвечают за способность человека поставить себя на место другого. Во-первых, это воображение (*imagination*), а во-вторых, рассудительная симпатия, изначально содержащая в себе когнитивную нормативную оценку [Ballestrem 2001: 66]. Будучи существами, наделенными одновременно эмпатией и разумом, мы обладаем способностью судить о поведении других. Следовательно, мы можем судить о самих себе. Кроме того, нам известно, что то же самое в отношении нас делают и другие люди. «Мы представляем себя свидетелями собственных действий и пытаемся испытать впечатление, которое они оказали бы на нас в таком случае. Это единственное зеркало, при помощи которого мы можем судить о приличии наших собственных поступков» [Смит 1997: 124]. Мы можем дистанцироваться от самих себя и даже увидеть собственные предрассудки и предубежденность, «как в зеркале». Как ни странно, помогают в этом другие люди, за которыми мы часто замечаем такие же предрассудки и предубежденность. При этом

---

<sup>18</sup> См. [Смит 1997: 122]. См. также анализ у [Raphael 2007] и [Ballestrem 2001]. Следующие рассуждения продолжают мою статью [Cavallar 2016: 63–78, 69–70].

мы рассуждаем с точки зрения наблюдателя. Общая способность к рефлексии, а также способность к самодистанцированию помогают научиться подвергать сомнению не только нашу собственную точку зрения, но и точку зрения других. Точка зрения другого человека может быть неоднородной и противоречивой, поэтому для ее оценки необходим некий критерий, от которого можно отталкиваться. У Смита им является совесть как инстанция беспристрастности, и взаимности и обоюдности [Там же]. Благодаря ей беспристрастный наблюдатель в состоянии формировать обобщающие нормы и принципы. Таким образом преодолевается релятивизм и перспективизм. В результате формируются моральные суждения, которые могут как минимум претендовать на интерсубъективность или общее одобрение. Кант продолжил эти размышления Адама Смита в рамках понятия «здравый смысл», или *sensus communis*. В центре внимания находится способность трансцендировать «субъективные личные условия» собственного суждения и думать «с точки зрения другого человека» (см. также раздел 5.3)<sup>19</sup>. Ранее я уже цитировал знаменитое определение, которое Кант давал Просвещению: «имей мужество пользоваться собственным умом! — таков, следовательно, девиз Просвещения». Позднее в одной небольшой статье Кант уточнил, что имеется в виду под этим самостоятельным мышлением. Оно отличается от простого коллекционирования знаний или умений, лишённого самокритики и рефлексии в процессе дискуссий с другими людьми. Самостоятельное мышление, по его словам, означает «во всем том, что предполагаешь, следует спрашивать себя: можно ли делать основание, исходя из которого нечто полагаешь, или правило, которое следует из данного предположения, всеобщим принципом использования своего разума» [Кант 1994и, 8: 105]. Просвещение — это воспитание в себе саморефлексии. Как и в этике, здесь речь идет о принципе обобщения.

---

<sup>19</sup> Эта тема подробно разбирается у Канта. См. [Heiser & Prieler 2017] и мои сочинения: *Denkungsart des Friedens; Auf der Suche nach der eingeschränkten Denkungsart*. Ibid. P. 35–52.

Многие просветители рассматривали разум как нечто общечеловеческое, поскольку он в принципе должен присутствовать у каждого человека, в том числе у тех, чье мнение мы не разделяем. Теория конечной, общей и неотъемлемой разумности человека встречается, например, у таких представителей немецкого Просвещения, как Христиан фон Вольф, Георг Фридрих Майер, Иоганн Георг Генрих Федер, Иоганн Генрих Ламберт и Кант [Hinske 1980: 31–66]. Даже в крайнем случае психического заболевания Кант считал: «Мы можем убедить человека, лишь обращаясь к остаткам его здорового интеллекта. Если я ему в нем отказываю, то говорить с ним разумно — безумие» [Kant 1968, 16: 16]. Разум рассматривается как нечто, подверженное ошибкам, в связи с чем он зависит от помощи «извне», от исправлений другими существами, одаренными разумом.

Разум считался неотъемлемым, потому что иначе каждый находился бы в плену у своей субъективности, и мы могли бы обмениваться лишь своим душевным настроением, лишенным какой-либо претензии на истину (см. также аргументацию ранее в разделах 2.1 и 2.2). Разум располагается под горизонтом истины, которая является не данностью, а задачей, требующей поиска решений. Дидро сформулировал эту идею так: «От меня должно требовать того, чтобы я искал истину, но не того, чтобы я ее нашел» [Дидро 1986: 174]. Лессинг выбрал следующий образ: «Если бы Господь держал в Своей правой руке всю истину, а в левой — одно лишь неусыпное стремление к истине, сопровождаемое постоянными и вечными заблуждениями, и сказал бы мне: “Выбирай!” — я бы покорно упал к Его левой руке и сказал: “Отец, дай! Ведь чистой истиной можешь обладать лишь Ты один!”» [Lessing 1979: 32–33].

### *3.3. Борьба с фанатизмом, предрассудками, суевериями, фантазиями и догматизмом*

Как уже говорилось ранее, подавляющее большинство просветителей были едины в борьбе против религиозного или идеологического фанатизма, против предрассудков, суеверий, фантазий, догматизма и ограниченности. Эта критика была направлена на

на религию, а на ее искажения. Монтескьё пишет словами перса Узбека: «Согласен, история полна религиозных войн. Но причина этому — не множество религий, а дух нетерпимости, которым бывала охвачена религия, считавшая себя господствующей, тот дух прозелитизма, который евреи заимствовали у египтян и который, как заразная, повальная болезнь, перешел от них к магометанам и христианам» [Монтескьё 2002: 142]. Большинство просветителей критиковали не саму религию, а, скорее, этот «дух нетерпимости» или нетерпимость и «дух прозелитизма». Под прозелитизмом понимается попытка склонить других людей к переходу или к принятию своей собственной конфессии, в том числе с помощью манипуляции и обмана.

Большинство просветителей были едины в борьбе с фанатизмом и суевериями. Понятие фанатизма имело в первую очередь религиозную окраску со времен Реформации<sup>20</sup>. Фанатиками называли прежде всего одержимых религией и представителей таких сект, как квакеры, которые требовали признания за свое личное вдохновение и откровения. Во многих случаях понятия «фанатизм», «энтузиазм» и «одержимость» в XVIII веке были синонимами. Некоторые находили между ними отличия. Дэвид Юм различал фанатизм (*fanaticism*), суеверие (*superstition*) и энтузиазм (*enthusiasm*), причем последнее все больше обладало положительной коннотацией. Во французском Просвещении фанатизм приравнивался к слепой вере. Энциклопедия отождествляла его с суеверием. Например, в ходе Французской революции критики обвиняли якобинцев в политическом, идеологическом и псевдорелигиозном фанатизме. Так данное понятие полностью покинуло религиозный контекст.

«Борьба Просвещения с суеверием во имя разума началась во имя (истинной) науки и (истинной) веры, при условии, что обе они согласуются друг с другом»<sup>21</sup>. Часто вера — вполне в духе аристотелевского учения о добродетелях — была золотой серединой между суеверием и легковерием, с одной стороны, и не-

<sup>20</sup> Далее см. [Spaemann 1972: 904–908].

<sup>21</sup> См. [Schneiders 1995: 25–27], со всеми обоснованиями.



Рис. 9. «Новое» миссионерство при Людовике XIV — обращение «еретиков»-гугенотов в католицизм: королевский солдат, по иронии выглядящий как мусульманин, с оружием наперевес принуждает поставить подпись. Людовик XIV цинично называется «Великим» (Годфрой Энегельман, по эскизу, Франция, 1686)<sup>22</sup>

верием и атеизмом — с другой. Одной из мишеней критики просветителей, таких как Христиан Томазий, была, например, охота на ведьм и вера в магию. С середины XVIII века некоторые авторы называли любую веру суеверием. Иногда в ответ и науку обвиняли в том, что это не что иное, как суеверие. Например, Кант видел опасное суеверие в «полном подчинении разуму как таковому».

<sup>22</sup> URL: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Dragonnades430.jpg#/media/File:Le\\_dragon\\_missionnaire.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Dragonnades430.jpg#/media/File:Le_dragon_missionnaire.jpg).

Также большинство просветителей были едины в своей борьбе с предрассудками. Джон Локк определял их как «неверные или сомнительные мнения, на которые опираются, как на бесспорные максимы»<sup>23</sup>. Люди с предрассудками отличаются определенной позицией и настроением: они не переносят критические замечания и не готовы рассматривать аргументы противоположной стороны. Согласно Рене Декарту, метод радикального сомнения помогает освободиться от предрассудков. В течение XVIII века это понятие вошло в моду и стало предметом полемики. До конца эпохи Просвещения были отыграны практически все мыслимые варианты оценки и определения предрассудков. Некоторые говорили о «легитимных» предрассудках, якобы приносящих пользу обществу, и пытались отграничить их от «нелегитимных» предрассудков. Благодаря заботам Фридриха II Прусская академия наук объявила конкурс на поиск ответа на вопрос о допустимости обмана народа и пользе заблуждений и предрассудков. На другом конце спектра в какой-то степени находился Гольбах. В своем памфлете «Опыт о предрассудках» («*Essai sur les préjugés*», 1770) он писал, что существуют лишь пагубные предрассудки, с которыми необходимо бороться с помощью философии — борницы истины. Он пояснял, что «все религиозные и политические мнения людей» являются ничем иным, как предрассудками. Здесь снова проявляются непреодолимые противоречия внутри просветительского движения. Конечно, беспочвенное обвинение Гольбаха в предрассудках любого религиозного и политического мнения вызывало вопрос о том, существует ли различие между предрассудками, поспешными суждениями, гипотезами и истинными высказываниями. Кроме того, если считать любое мнение предубежденным, значит, и позиция самого Гольбаха является такой же? В этой связи, а также из-за нападок на религию немецкие просветители утверждали, что обвинение в предубежденности само по себе может быть предубежденностью, и, скорее всего, таковым и является.

---

<sup>23</sup> [Reisinger & Scholz 1972: ст. 1251–1263] со всеми обоснованиями и следующими цитатами. См. также [Rosa 2003: 353–358].

Одержимость религией в европейском Просвещении чаще всего оценивалась негативно. Сначала одержимыми в религиозном смысле называли верующих, утверждавших, что они испытали божественное откровение. Затем это понятие распространилось на различные аспекты иррационального или на идеи, которые кажутся произвольными. Локк писал о том, что одержимые религией не готовы признавать доказательства или аргументы, не зависящие от их энтузиазма.

Свет, о котором они говорят, есть всего лишь твердое, но необоснованное убеждение их ума в том, что это истина. <...> Если же они верят в истинность этого, потому что это откровение, а считают это откровением лишь потому, что они совершенно убеждены в истинности этого без всякого другого основания, то они верят в то, что это есть откровение лишь потому, что они твердо верят в то, что это есть откровение [Локк 1985: 182].

Фанатики уклоняются от любой перепроверки их убеждений, если она основана на логике и опыте. Их мышление, по его мнению, заикленое и догматичное. Кант предостерегал от «заблуждения религиозного самообольщения», означавшего «моральную смерть разума»<sup>24</sup>. По его мнению, одержимость — это самонадеянное желание познать что-либо за пределами чувственного восприятия, игнорируя голос разума, где мысли бессодержательны и пусты. Используя схожий аргумент, Мендельсон в 1780-х годах обвинял набиравшую обороты тенденцию одержимых людей верить в факты, «которые по своей природе не входят в сферу чувственного». Похожие размышления можно найти у Фридриха Гедике, рекомендовавшего в качестве противоядия насмешку и сатиру [Mendelssohn 1785: 1–175, 5]. Кант полагал, что тот, кто всегда думает сам, автоматически освобождается от суеверий и одержимости, «хотя и не будет располагать достоверными данными для объективного опровержения» [Кант 1994и,

<sup>24</sup> [Schröder 1995: 72–373; Schröder 1972; Кант 1994и: 189]. См. также статью Канта «Что означает ориентироваться в мышлении?».

8: 105]. Здесь речь идет совсем не о количестве знаний. Решающей является возможность самостоятельно осмыслить идею с помощью собственного разума. Ни с суевериями, ни с мистикой это невозможно. Однако некоторые просветители, напротив, высказывались об одержимости благосклонно и даже позитивно. Кристоф Мартин Виланд считал распространенную критику достойной тщательного изучения. «Приносят ли старания хладнокровных философов духа Лукиана против того, что они называют энтузиазмом и одержимостью, больше дурного или хорошего?» Этот вопрос был задан в 1776 году; отвечая на него, Лессинг писал, что «энтузиазм спекуляции» может даже помочь философии. Даже хилиастический мистицизм Средневековья, по его мнению, содержал в себе «реальные проблески будущего» [Schröder 1972: 1480].

Понятия энтузиазма, одержимости и фанатизма поначалу имели в Англии и Германии примерно одинаковое значение. Лишь позднее было проведено более точное разграничение. Локк отвергал энтузиазм как псевдопознание непосредственных откровений — поскольку здесь не могло быть опыта в строгом смысле. Шефтсбери отвергал догматичный энтузиазм в своем «Письме об энтузиазме» («Letter concerning Enthusiasm», 1708), но восхвалял «благородный энтузиазм» — восхищение порядком природы и добродетелью. Юм проводил различие между «энтузиазмом» и суеверием, но видел близость с политическим и религиозным фанатизмом. В немецкоязычной среде энтузиазм постепенно приобрел больше положительной оценки, например в движении «бурных гениев». Руссо применял это неоднозначное понятие эпохи Просвещения против самой рационалистической философии, поскольку она, по его мнению, возводила разум в абсолют и оставалась при этом равнодушной к морали. Религиозные движения XVIII века, такие как пиетисты, чешские братья и методисты, тоже выступали против того, что они считали холодным рационализмом Просвещения, и подчеркивали важность личной, эмоциональной религиозности, но без пророческих и экстатичных элементов, как, например, у камизаров [Lühe 1995: 116–118, 97–99; Müller 1972: 525–528; Neyd 2003: 1–7].

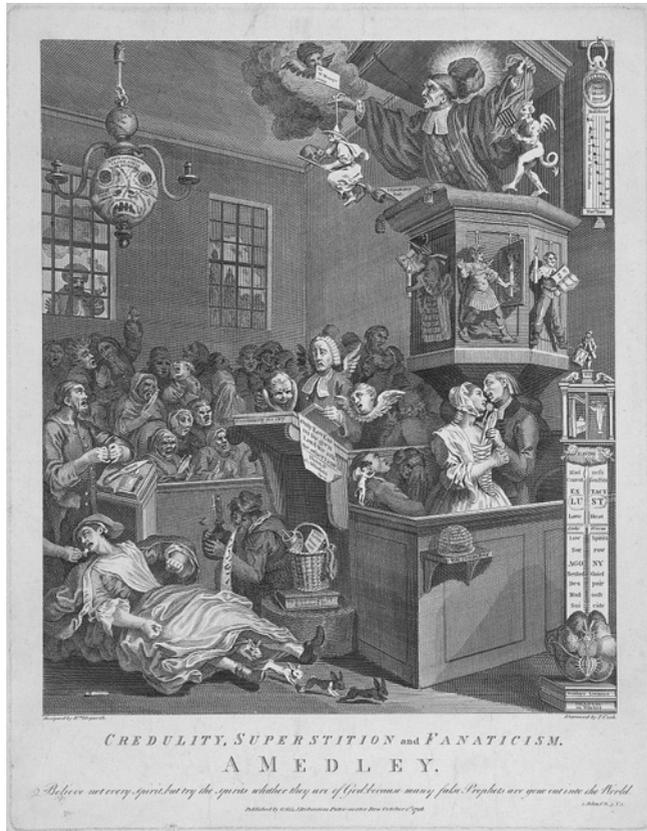


Рис. 10. Изображение церкви в виде сумасшедшего дома: «Легковерие, суеверие и фанатизм. Мешанина», гравюра Вильяма Хогарта. Текст внизу предостерегает от «лжепророков», ссылаясь на первое послание Иоанна (1Иин 4:1). Полный изумления мусульманин в турбанае (возможно, турок) смотрит в окно на все это безумие<sup>25</sup>

<sup>25</sup> URL: <https://wellcomecollection.org/works/njzpwfu2>. «Диковинная церковная община, символизирующая многообразие человеческой глупости», Уильям Хогарт. Права: Wellcome Collection. CC BY.

Наконец, Кант определял энтузиазм как «граничащую с аффектом склонность к добру». По его мнению, он отличается от фанатизма, потому что «всегда тяготеет к идеальному, причем чисто моральному». Таким образом, Кант ставил энтузиазм ближе к возвышенному чувству [Кант 1994ж, 7: 103].

В борьбе с суеверием, предрассудками, одержимостью, догматизмом, фанатизмом и фантазерством многие просветители стремились провести черту между разделяемым совместно миром опыта, личными настроениями и вдохновениями. Проблема при этом заключается не в личных убеждениях как таковых, а в вере в то, что они соответствуют объективным фактам. Иначе говоря, проблема состоит в том, что субъективное представление считают объективным. Это не означает, что необходимо предаваться некритическому культу факта. Некоторые просветители даже в абсолютизации науки видели новое суеверие. К ним относились в том числе Томазий, Руссо и Кант. В этой связи Кант, как уже упоминалось ранее, определял одну из форм суеверия как «полное подчинение разума фактам» [Кант 1994и, 8: 104]. Однако до сих пор четкое и понятное разделение между миром чувственных впечатлений и сферой метафизики и религии не потеряло своего смысла.

#### *3.4. Связь с настоящим: о джихадистах, Дональде Трампе и «пузыре фильтров»*

Одного взгляда на современность достаточно, чтобы понять, насколько значимыми остаются разнообразные требования многих просветителей и по сей день: например, о разделении мира чувственных впечатлений и сферы метафизического и религиозного, знания и веры. Приведу лишь два интересных примера.

Первый пример — это молодые джихадисты, которые с начала этого столетия попадают в заголовки газет из-за терактов, в том числе совершенных смертниками, изнасилований, обезглавливаний и других ужасов. Причины этого насилия многообразны, но можно предположить, что свою роль играют в том числе те

установки и позиции, против которых выступали большинство европейских просветителей: религиозный фанатизм, предрассудки, суеверия и догматичные картины мира. Антрополог Скотт Атран, проводивший полевые исследования среди джихадистов и исламских террористов, выявил, что очень часто у «возрожденных» мусульман и мусульманок наблюдается пугающий уровень религиозной необразованности<sup>26</sup>. Религиозный фанатик сакрализует политику и пытается с помощью насилия в духе инструментального разума «установить» на земле царство Аллаха и «спасти» мир. Лекарство, которое предлагают в таких случаях представители исламского реформизма и более умеренных течений ислама, напоминает европейское Просвещение: больше религиозного, нравственного и когнитивного образования! В 2014 году брали интервью у Эрхана А. из Германии, который симпатизировал Исламскому государству и раздумывал отправиться джихадистом на гражданскую войну в Сирию. Ему тогда было 22 года. Его высказывания можно назвать типичными для его единомышленников. В интервью он объяснял свою простую религиозную картину мира, в которой все, кто не относится к его собственной группе, неправы, аморальны и попадут в ад — в том числе и в особенности, другие мусульмане. «Они просто неправильно практикуют ислам, неправильно молятся и, кроме того, не отвергают демократию»<sup>27</sup>. Если джихадисты отвергаются другими, то это утверждает их в своей картине мира. Самокри-

---

<sup>26</sup> Scott Atran. *ISIS is a revolution. All world-altering revolutions are born in danger and death, brotherhood and joy. How can this one be stopped?* (2015). URL: <https://aeon.co/essays/why-isis-has-the-potential-to-be-a-world-altering-revolution> (дата обращения: 06.02.2016); Atran 2010 — Atran S. *Talking to the Enemy. Faith, Brotherhood, and the (Un)Making of Terrorists*, e-book version. New York: Harper Collins, 2010. См. также мои размышления в [Cavallar 2017b: Kap. 5].

<sup>27</sup> Delhaes & Obermaier 2015: Delhaes M. und Obermaier F. „Ich glaub, das steht irgendwo im Koran. Auch aus Deutschland ziehen junge Menschen für die Terrormiliz IS in den Krieg. Warum? Wir haben mit einem von ihnen gesprochen // *Süddeutsche Zeitung Magazin*, Heft 40, 2014. URL: <http://sz-magazin.sueddeutsche.de/texte/anzeigen/42259> (дата обращения: 01.05.2015). Следующие цитаты приводятся из данного интервью.

тичная рефлексия собственной позиции исключена. Контакты поддерживаются только со своими, подкрепляя и усиливая друг друга в своей идеологии. Сюда же относятся теории заговора, вроде утверждения о том, что «американцы сами» взорвали башни-близнецы 11 сентября. Вместо критического поиска истины выступает наивная вера во владение этой истиной: «Ислам — это единственная истинная религия. Но во всем мире, к сожалению, у нас нет ни одного настоящего исламского государства». Насилие легитимируется, поскольку ведь служит «правому делу», а мусульмане обязаны «слепо» следовать законам Аллаха. Что собой представляют эти законы, вычитывается просто выборочно из Корана без понимания герменевтики, проблем интерпретации текста и традиций тафсира<sup>28</sup>. Эрхан А. даже не в состоянии увидеть очевидные противоречия. «Верующему не подобает убивать другого верующего» (сура 4, стих 92) — однозначно говорится в Коране. При этом Эрхан согласен с тем, что ИГ убивает других мусульман, конечно же, во имя «правого дела». В других же случаях, наоборот, берется дословная интерпретация Корана, несмотря на отсутствие достаточных знаний. Обезглавливание врагов ИГ Эрхан оправдывает фразой «Мне кажется, это где-то написано в Коране». Читая подобное, можно прийти к пессимистичному выводу, что Просвещение во всех его проявлениях можно сравнить с бесконечной борьбой с многоголовой Гидрой, поскольку предрассудки, полная или частичная необразованность, глупость, суеверия, фанатизм и догматизм снова и снова вырастают как будто сами собой в каждом новом поколении. Как сказал Вернер Шнайдерс, цель Просвещения в таком случае сводится лишь к минимальной попытке «помочь человеку не перестать быть разумным существом» [Schneiders 1990: 179].

Второй мой пример, вероятно, внушает еще больший пессимизм. Если в случае джихадистов еще можно привести аргумент, что в их культурах еще не завершены процессы модернизации

---

<sup>28</sup> Тафсир — дисциплина в исламском богословии, посвященная толкованию Корана и Сунны.

и рационализации, то этого точно нельзя сказать про страну, которая в собственном понимании уже воплотила в реальность лучшие идеалы Просвещения (см. раздел 4.3). Наблюдая со стороны, можно только удивляться, как даже президент США, Дональд Трамп, занявший этот пост в 2017 году, обходится с фактами, истиной и наукой. Бесстыдным образом выворачиваются, отрицаются или попросту изобретаются факты — например, якобы совершенный в Швеции теракт в феврале 2017 года<sup>29</sup>. Голословные утверждения находят поддержку в СМИ, стоящих на стороне президента и более заинтересованных в пропаганде и манипуляциях, чем в критическом обзоре новостей. Сам же президент снова и снова нападает на «либеральную прессу», которой без каких-либо оснований и без разбора выдвигается обвинение в фейковых новостях. Долгосрочные последствия такого процесса могут быть фатальными. Все больше людей все чаще пребывают в своих «эхо-камерах» и «пузырях фильтров», где начинают терять контакт с реальностью. Соответствующие социальные сети наполняют головы простыми идеологиями и картинками мира, черно-белыми шаблонами образа врагов, избирательным восприятием и «альтернативными фактами» (Келлиэнн Конуэй), что создает «туннельное зрение», усиливающее уже существующие предрассудки и клише. Немецкая публицистка Каролин Эмке предостерегала от такого цифрового одичания и его фатальных социальных последствий:

В цифровых мирах существуют эхо-камеры, в которых резонирует ненависть. У «Фейсбука»<sup>30</sup> и «Твиттера», как известно, для этого есть еще технология эскалационной динамики. Разделяемое совместно общественное пространство

---

<sup>29</sup> URL: <https://www.theguardian.com/us-news/2017/feb/19/trumps-sweden-comment-referred-to-rising-white-house-says> (дата обращения: 20.02.2017); <https://www.theguardian.com/commentisfree/2017/feb/20/sweden-donald-trump-crimemuslim-immigrants> (дата обращения: 20.02.2017); <https://www.welt.de/politik/ausland/article162369453/Schwedische-Regierung-kontert-Trump-mit-harten-Fakten.html> (дата обращения: 26.02.2017).

<sup>30</sup> Принадлежит Meta, на момент 2024 года компания признана в России экстремистской и запрещена.

становится все уже. Становится меньше возможностей поговорить друг с другом о том, как мы хотим жить, какое общество мы хотим<sup>31</sup>.

В течение XVIII века в Европе, в том числе под влиянием Просвещения, формируется общественность и новая общественная культура, с такими явлениями, как революция печати, культура публичных дискуссий, настоящая «страсть к чтению» среди публики и читающего сообщества, появление интеллектуального и народного просвещения<sup>32</sup>. Эта общественность явно все больше распадается и растворяется в сектоподобных группировках, для которых характерна утрата связи с реальностью и радикальный конструктивизм (с девизом «каждый создает свою собственную действительность»). Иванка Трамп, дочь американского президента Дональда Трампа, в 2013 году опубликовала в «Твиттере» пост с якобы цитатой Альберта Эйнштейна: «Если факты не соответствуют теории, измени факты». Эйнштейн никогда такого не утверждал<sup>33</sup>. Но еще интереснее то, что госпожа Трамп, видимо, упустила из виду: это утверждение либо бессмысленно, либо содержит в себе иронию. В случае иронии она была бы направлена как раз против тех догматиков, которые строят свои теории без связи с опытом и фактами.

Чего же не хватает? В крайних случаях — даже самих начал всего, что понимается под Просвещением: Просвещения как процесса рационализации, Просвещения рассудка, Просвещения через науку и так далее. Не хватает хотя бы *попытки* мыслить самостоятельно и связно («думать в согласии с собой»). Не хватает иронии, широкого образа мысли, внимания к точке зрения

---

<sup>31</sup> Rebhandl B. Carolin Emcke: ‚Nicht kleinkriegen lassen vom Hass‘ // *Der Standard*. 22.10.2016 (Album A4).

<sup>32</sup> См. обобщающую информацию с дополнительной литературой в [Meyer 2010: 111–137].

<sup>33</sup> URL: <https://www.ok-magazin.de/people/news/ivanka-trump-falsches-einstein-zitat-48215.html> (дата обращения: 02.08.2017); <https://www.merkur.de/politik/ivanka-trumpzitierte-einstein-und-blamiert-sich-damit-voellig-zr-8520050.html> (дата обращения: 02.08.2017).

и позиции других людей, критической саморефлексии о собственных предрассудках, догматичных идеях, собственном суеверии. Не хватает публичного пространства, где люди бы могли критиковать друг друга и таким образом помогать друг другу. Как писала Каролин Эмке, «есть критика, здоровая и полезная, потому что указывает на слабые места и слепые зоны в собственной аргументации. Когда читаешь и думаешь: “Ой, а я совсем об этом не задумывалась”. А есть озлобленность и презрение. Иногда пишут: “Такие, как вы, просто выродки”. Имеют в виду при этом гомосексуалов, а также зачастую обычных интеллектуалов. Набирающая обороты антиинтеллектуальная озлобленность вызывает опасения»<sup>34</sup>. Вероятно, большинство просветителей подписались бы под утверждением: «Разум подобен парашюту — он работает только тогда, когда открыт» (Джеймс Девар). Но это не означает, что истина — это вопрос перспективы. Просвещение нельзя отождествлять с безразличием, отсутствием убеждений или культурным и моральным релятивизмом (см. разделы 2.3 и 4.2). В противном случае в отношении просветителей было бы верно следующее саркастичное замечание: «Их разум открыт настолько, что их мозги вываливаются наружу».

---

<sup>34</sup> Rebhandl B. Carolin Emcke: „Nicht kleinkriegen lassen vom Hass“ // Der Standard. 22.10.2016 (Album A 4).

## Глава 4

# Существует ли общий язык морали? Мораль, этика и право

В межвоенный период Зигмунд Фрейд читал лекции по этике и однажды задал слушателям такое задание: «Представьте себе, уважаемые господа, что вы идете по Кернтнерштрассе и находите купюру в десять тысяч шиллингов. Я заверяю вас, что вас никто не видит. Если сдадите эти деньги в полицию, то никакого вознаграждения вам не заплатят. Как вы поступите? Отнесите деньги в полицию или оставите себе?» Из 12 студентов один решил отнести деньги в полицию, а все остальные захотели оставить себе. Для честного студента у Фрейда уже были наготове следующие ласковые слова: «Поздравляю вас с вашей моралью, вы — идиот!» [Markus 2011: 179]. Эта история характерна для своего времени. Она подчеркивает критику традиционной морали в современном обществе. Действительно ли честность — добродетель? Бескорыстие — это ли не форма глупости? Есть ли разница между умом, оппортунизмом и моралью? Обладает ли совесть автономией, то есть возможностью диктовать свои законы, или она гетерономна, то есть является «продуктом» чего-либо? На последний вопрос Фрейд сам дает четкий ответ: совесть — он называет ее «сверх-Я» — на самом деле не что иное, как продукт Эдипова комплекса. Сын подчиняется авторитету отца из страха быть кастрированным, и в процессе этого подчинения усваивает нормы и ценности отца. Так развивается со-

весть<sup>1</sup>. В этой истории о Фрейде, кстати, затрагивается старая нравственно-философская проблема, которая метафорически выражается в истории о «кольце Гига». Ответ, который на нее давали софисты, схож с ответом Фрейда: тот, кто ориентируется на такие моральные принципы, как беспристрастность, бескорыстие и универсализм, — глупец [Klopfer 2008: 41–44; Masek 2011: 108–112]. Уже во времена софистов моральный релятивизм и сметливость доминировали над моральным универсализмом. Фрейд мог считать себя просветителем, поскольку критиковал и разрушал так называемые предрассудки, клише и традиции. В отношении этого аспекта до сих пор проводится критика «того самого» европейского Просвещения. Мартин Хайдеггер примерно в то же время упрекал Просвещение в том, что оно ставило в центр внимания человека и упускало из виду бытие. Односторонняя, ориентированная лишь на познание постановка вопроса и такой антропоцентризм, по его мнению, способствовали затем появлению современного нигилизма<sup>2</sup>.

В настоящее время наблюдается несколько признаков нигилизма в духе морального и эпистемологического релятивизма. В одной довольно типичной интернет-статье утверждается следующее:

Нравственное добро и зло — это произвольная стряпня человека, которая вбивается в голову воспитанием и законами. Как нет абсолютной истины, так нет и абсолютной морали. Это общественный консенсус, достигнутый воспитанием и законами. Посредством своих правил морали че-

---

<sup>1</sup> «...в Эдиповом комплексе совпадает начало религии, нравственности, общест-венности и искусства в полном согласии с данными психоанализа, по которым этот комплекс составляет ядро всех неврозов... Мне кажется чрезвычайно удивительным, что и эта проблема душевной жизни народов может быть разрешена, если исходить из одного только конкретного пункта, каким является отношение к отцу» (Фрейд З. Тотем и табу. Психология первобытной культуры и религии // ОМКО, 1913).

<sup>2</sup> Известен спор между Мартином Хайдеггером и Эрнстом Кассирером (за-щищавшим Просвещение) в Давосе в 1929 году. См. [Cassirer 1991: 274–296; Ferrone 2013: 75–80; Mertens 2002: 523–540].

ловек пытается отделиться от обезьян. До сих пор ему это удавалось очень плохо. Чаще всего такая человеческая мораль заканчивается человеческим провалом. Для оправдания непогрешимости своей морали человек изобрел богов и объявил, что его мораль дана богом, чтобы придать ей нимб абсолютной истинности, чтобы сделать ее неоспоримой, чтобы защитить ее — при необходимости с оружием в руке. Тогда и убийство — не убийство, а мораль<sup>3</sup>.

Текст содержит целую подборку сомнительных утверждений. Эти утверждения причинно-следственной связи можно опровергнуть как необоснованные и несостоятельные. Действительно ли «человек» изобрел мораль, чтобы отличить себя от обезьян? Действительно ли моральные нормы — «всего лишь» продукт воспитания и общественного давления? Психологические спекуляции здесь доминируют над систематичным философствованием, которое в первую очередь задается вопросом границ познания. В этом тексте не проводится различие между обычаями, нравами, моралью и моральными принципами. Наконец, в нем содержатся перформативные противоречия. Якобы никакой «абсолютной истины» нет, а потом заявляется претензия на обладание истиной, например, о настоящих, истинных мотивах «человека». Универсальной («абсолютной») морали якобы не существует, а затем в последнем предложении явно проводится противопоставление убийства морали. «Убийство есть убийство» — это нормативное высказывание, которое претендует на универсализм. Иными словами, текст содержит множество метафизических утверждений с претензией на универсальность. В нем отсутствует какое-либо понимание того, что обоснования им найти было бы не только крайне сложно, но и, вероятно, невозможно в принципе. Этот текст довольно симптоматичен для духа времени, не сведущего в философии, но, к сожалению, довольно популярного.

---

<sup>3</sup> Jürgen Vogel. Moral ist ein willkürliches Menschenkonstrukt. 02.08.2016. URL: <http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/buecher/rezensionen/sachbuch/philosophin-bettina-stangneth-ueber-boeses-denken-14363243.html> (дата обращения: 28.04.2017).

#### 4.1. Основы морали в эпоху Просвещения

Большинство просветителей были убеждены в универсальности норм и морали. Они не спорили с тем — словами Узбека из «Персидских писем», — что люди бывают несправедливы, «поскольку это в их интересах, и они предпочитают собственную выгоду выгоде других». Но просветители знали, что любая критика институтов власти, несправедливости, человеческих слабостей и недостатков характера всегда предполагает наличие неких нравственных ориентиров того, что правильно и хорошо. Поэтому Узбек тоже убежден в том, «что справедливость вечна и отнюдь не зависит от человеческих законов». Он уверен, что «есть в сердцах человеческих некое внутреннее начало, которое постоянно борется за нас и ограждает нас от их козней!» [Монтескье 2002: 139]. Руссо, в духе традиций, называл этот внутреннее начало совестью.

Просветителям был знаком аргумент о том, что моральные нормы и совесть могут быть относительными — а именно, не обладать универсальным действием и объективностью, а обуславливаться историческими, личными, культурными или социальными причинами, которые возникают случайным образом. Еще до эпохи Просвещения мыслители занимались формами морального релятивизма. Открытие новых, неевропейских культур, например контакты с Китаем через миссионеров-иезуитов, усугубило эту философскую проблему.

Точкой соприкосновения для многих просветителей был чужой или собственный опыт переживания несправедливости. Им часто приходилось иметь дело с традиционным сословным обществом Старого порядка, а также с социальными и религиозными предрассудками. Религиозные меньшинства часто подвергались массивным дискриминациям. С более или менее безобидной формой режима столкнулся Вольтер, который, принадлежа к буржуазии, в 1726 году добавил к своему псевдониму дворянскую приставку «де». Шевалье Ги Огюст де Роган решил проучить популярного поэта, взлетевшего по социальной лестнице, и приказал своим лакеям избить его палками. Говорят, что на потеху

публики Роган отпустил еще такой циничный комментарий: «Только по голове не бейте, из нее еще может выйти что-то полезное!»<sup>4</sup> Вольтер был унижен и хотел отомстить, но привилегии знати были сильнее его злости. Его друзья среди дворян не захотели ему помочь, и Роган в итоге добился королевского приказа о заключении под стражу, на основании которого Вольтера без суда посадили в Бастилию на неопределенный срок. Такой дворянский и королевский произвол был еще достаточно безобидным по сравнению с делом Жана Каласа и другими судебными убийствами того времени. Жан Калас был французским протестантом, старший сын которого учился на юриста, но не был допущен к выпускным экзаменам из-за того, что не был католиком, и в отчаянии повесился. Первая несправедливость. Затем Жана Каласа обвинили в том, что он задушил своего собственного сына, потому что тот якобы хотел обратиться в католицизм. Его пытали, приговорили к смерти и казнили жутким образом — вторая несправедливость. Вольтер начал публицистическую кампанию по посмертной реабилитации Жана Каласа. Частью этой кампании был «Трактат о веротерпимости» (1763). Дело было рассмотрено заново, и Калас был посмертно признан невиновным.

Уже в конце XVII века ранние просветители, например в немецкоговорящих странах, выступали против преследований ведьм, в том числе и Томазий. Критиковалось применение пыток и само убеждение, что так называемые ведьмы могут наносить какой-то ущерб. Споры просветителей с их противниками по этому вопросу длились весь XVIII век, примером тому служит охота на ведьм в Баварии (1766–1770) [Jerouschek 1995: 178–179]. С несправедливостью сталкивались и другие меньшинства Европы раннего Нового времени, в том числе еврейский просветитель Мозес Мендельсон. Будучи евреем, он имел право въезжать в Берлин только через одни ворота. Долгое время ему отказывали в базовых гражданских правах. Мендельсон выступал против нетерпимости внутри еврейской общины с тем аргумен-

<sup>4</sup> Цит. по: [Geier 2012: 107].

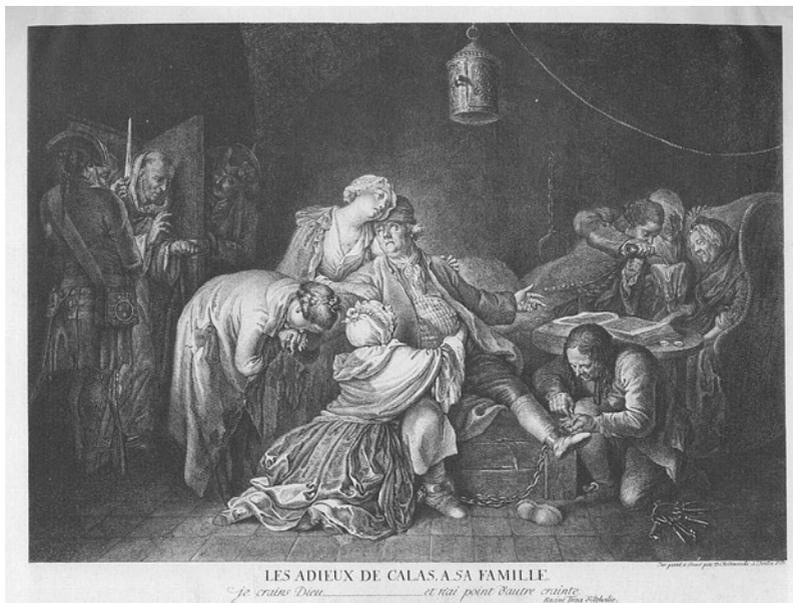


Рис. 11. Даниэль Ходовецкий. Жан Калас прощается с семьей (1767). Калас сидит в центре карцера и утешает своих детей. Его жена в отчаянии, она сидит справа позади него в плетеном кресле. Жану Каласу было 64 года, когда его казнили колесованием и затем сожгли на костре. Вольтер позаботился о том, чтобы об этом деле узнала вся Европа<sup>5</sup>

том, что евреи и так постоянно сталкиваются с нетерпимостью христиан.

Ах! Братья мои! Вы до сих пор слишком остро ощущали на себе гнетущее иго нетерпимости и, возможно, думали найти некое удовлетворение в том, что вам дана власть налагать столь же суровое иго на нижестоящих вам. Месть ищет свой объект, и если нет возможности обратить ее против других, то она принимается разжевать собственную плоть. <...> Любите, и будете любимы! [Mendelssohn 1971: 1–25].

<sup>5</sup> URL: [https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Jean\\_Calas#/media/File:Daniel\\_Chodowiecki\\_Calass.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Jean_Calas#/media/File:Daniel_Chodowiecki_Calass.jpg).

Таким образом, дискурс просветителей о толерантности часто уходил корнями в конкретный опыт пережитой несправедливости. У Олимпии де Гуж он был свой: дискриминация внебрачных детей, женщин вообще и несправедливость рабства. Ее критика была мотивирована не расплывчатым «чувством справедливости», а практическим знанием общих основ морали. В «Рассуждениях о негритянских рабах» («Reflexions sur les hommes nègres», 1788) де Гуж писала, что многие современники считают африканских рабов «дикарями»,

существами, проклятыми небом, но чем старше я становилась, тем отчетливее понимала, что на это отвратительное рабство их обрекли насилие и предрассудки, что природа тут не играла никакой роли, и что все это вызвано несправедливыми и чрезмерными интересами белых. <...> Когда, наконец, люди займутся этим вопросом, чтобы изменить или хотя бы облегчить судьбу негров? Все люди во всем мире одинаковы<sup>6</sup>.

В области этики и философии морали европейское Просвещение также поражает разнообразием позиций<sup>7</sup>. Даже их классификация дается с трудом. Была теономная этика с христианской ориентацией, автономная этика, этика совести, этика сострадания и этика чувства. Прежде всего, были продолжены подходы, которые опирались на более давнюю традицию. Были формы религиозной этики, естественного права и этики добродетели. Интересную форму религиозной этики представлял Геллерт. Он скептически относился к разуму и упрекал защитников философии и совершеннолетия в неисторическом мышлении. «Посредством учения, которое мы с молодости получаем об истинах религии, последние закрепляются в нашем разуме, а мы о том и не ведаем. Мы обнаруживаем их, когда сами начинаем о них задумываться, в нашей памяти, и делаем вывод, что за знания о них и за уверенность в них должны быть благодарны

<sup>6</sup> Цит. по: [Noack 1992: 64].

<sup>7</sup> Далее см. [Albrecht 1995: 112–114], а также [Dierse 1995: 415–418].

лишь светочу разума» [Gellert 1988–2008: 41]. Эта аргументация Геллерта представляет собой интересное соединение «традиции и современности». Традиционной составляющей здесь является защита христианского откровения и этики, а современной — отсылка к некой форме бессознательного и подчеркивание развившихся исторически форм сознания. Защитники автономной морали и естественной религии, по его логике, не замечают, насколько даже просветители питаются той почвой, которая была подготовлена христианской традицией. Этика Кристиана Вольфа, напротив, была однозначно рационалистической и повлияла на дискуссию в Германии. По его мнению, человеческий разум в состоянии отличать добро и зло, а цель всех действий состоит в совершенствовании себя и других. Согласно Шефтсбери, на различие между добрыми и злыми поступками указывает «моральное чувство». Юм, напротив, выступал с резкой критикой рационалистических обоснований и пояснял: «Разум — лишь раб аффекта». По его мнению, мораль опирается на сострадание и сочувствие. Лессинг отстаивал один из вариантов этики сострадания задолго до Шопенгауэра. «Человек *сострадающий* — это лучший человек, более всех остальных расположенный ко всем общественным добродетелям, ко всякому роду великодушия» [Lessing 1979, 4: 159–165, 163]. Этим он продолжил английскую теорию морального чувства (*moral sense theory*). По его мнению, общество держится на сострадании, способности сопереживать и сочувствии другим. Во Франции разрабатывалось множество материалистических теорий морали. Гельвеций полагал, что цель всех действий состоит в удовлетворении собственных желаний, а разум человека полностью определяется эгоизмом, страстями и базовой биологической структурой. Философ и реформист Иеремия Бентам (1748–1832), напротив, заявлял, что действия руководствуются принципом полезности, а моральным является то, что вносит свой вклад в наибольшее благополучие (*pleasure*) для наибольшего количества людей. Минимальный общий знаменатель всех теорий нравственности европейского Просвещения можно сформулировать так: большинство просветителей заявляли, «что добродетель состоит в том, чтобы подчинять собствен-

ное благо — общему, творить добро ближнему своему, быть полезным человечеству и проявлять человеколюбие, способствуя таким образом благополучию других в собственных интересах» [Kondylis 1987: 518–525, 522; Dierse 1955: 416].

Некоторые просветители пришли к переоценке атеизма. Согласно традиционной концепции, атеисты были неспособны на нравственное поведение, поскольку отрицали Бога как высшего законодателя морали. Однако уже Пьер Бейль заявлял, что атеизм необязательно ведет к безнравственности. В течение всего XVIII века велись многочисленные дискуссии о возможности существования «добродетельного атеиста». В конце эпохи Кант полагал, что добродетель состоит в соблюдении морального закона ради него самого. Нравственно поступает лишь тот, кто из собственного понимания разумности нравственных законов подчиняет себя «добровольному самопринуждению». Таким образом, Кант отошел от этики моральной теологии. «Учение о добродетели существует само по себе (даже без понятия Бога)» [Israel 2001: 331ff.; Кант 1994e, 6]. Поэтому атеист также способен на нравственные убеждения и поступки (см. также далее раздел 4.3).

#### *4.2. Квалифицированный нормативный универсализм*

Ранее я привел примеры явной несправедливости. Было бы нелепо пытаться говорить в данных случаях об относительности и утверждать, что моральные нормы — это лишь изобретение общества, а совесть — продукт воспитания. Для начала необходимо провести черту между общими универсальными моральными принципами, такими как справедливость, человеческое достоинство и беспристрастность, с одной стороны, и конкретными нормами, которые диктуются обществом и культурой, — с другой стороны. Квалифицированный нормативный универсализм утверждает, что существует некая «основная составляющая универсальных моральных норм», но при этом есть и некая серая зона, «к которой относятся культурно обусловленные моральные нормы, а также культурные и индивидуальные раз-

личия в вопросах применения норм в конкретных ситуациях» [Nunner-Winkler 1994: 79–103, 80; Bielefeldt 1998: 25–201]. Именно в этой серой зоне моральный релятивизм имеет свое оправдание. Но возводить его на уровень общих моральных принципов, на так называемый принципиальный уровень, — абсурдно. Квалифицированный нормативный универсализм, о котором здесь идет речь, выводится также из того, что идея человеческого достоинства присутствует в разные исторические периоды, в разных культурах, религиях и мировоззрениях. Во времена глобализации она звучит еще убедительнее, поскольку в пользу этого нормативного универсализма приводятся рациональные аргументы многими интеллектуалами и простыми людьми неевропейского происхождения — зачастую опорным пунктом для этого является опыт перенесенной несправедливости в своем обществе.

Самое удачное обоснование квалифицированному нормативному универсализму можно, на мой взгляд, найти у Канта. Интересно, что Кант перенял в своей этике много мотивов и рассуждений европейского Просвещения. Приведу несколько наглядных примеров. Уже у Пьера Бейля можно найти принципиальное различие между религиозной, теологически обоснованной моралью и светским обоснованием, которое методично отличает нравственную теологию от теологии откровения и этики. Различие, которое проводит Кант между автономией — самостоятельным законотворчеством практического разума — и гетерономией, также было намечено уже у Бейля. Бейль писал: «Разум подсказал мудрецам древности: нужно творить добро из любви к добру, добродетель должна видеть награду в себе самой, а несовершенство зла из страха перед наказанием есть черта злого человека»<sup>8</sup>. Уже у Бейля мораль вышла на уровень абстрагирования, который позволяет преодолевать собственную относительность и ограниченность — например, предрассудки и частный интерес. «Но поскольку страсти и предрассудки слишком часто затуманивают идею естественной

<sup>8</sup> [Bayle 1975: § 178], цит. по: [Forst 2003: 327].

справедливости, мне бы хотелось, чтобы человек, стремящийся ее понять, рассматривал ее вообще, отказавшись от личных интересов и от нравов его страны» [Bayle 2016, I, 1: 93]. Собственная рефлексия позволяет задаться вопросом, является ли какое-либо конкретное действие в целом одобряемым, и пересмотреть свои базовые принципы непредвзято и беспристрастно. Это золотое правило взаимности, или обоюдности, Бейль называл «естественным откровением», которого должен придерживаться каждый человек [Bayle 1975: 95]. Бейль также выступал против инструментального понимания морали, согласно которому благая или истинная цель оправдывает любые средства. Конкретным примером для Бейля была аргументация некоторых теологов, например Боссюэ, что истинная религия может насаждаться и с помощью насилия. Бейль писал, что таким образом насилие вдруг превращается во что-то хорошее и целебное, а это «самая отвратительная доктрина, которую только можно себе представить». Ведь такая аргументация и ход мыслей непригодны для обобщений. По меркам естественной морали, насилие это не что иное, как насилие, даже если люди снова и снова пытаются оправдать его якобы благими или полезными намерениями. Такая аргументация, по Бейлю, выворачивает учение Христа наизнанку и «снимает все границы, отделяющие добродетель от порока» [Bayle 2016, I, 4: 117]. Еще один пример влияния европейского Просвещения на этику Канта — это роль «морального чувства». Кант вписал теорию морального чувства некоторых английских просветителей, в первую очередь Юма и Смита, в собственную этику, которая до сих пор часто изображается односторонне рационалистичной. «Моральное чувство», по его мнению, хоть уже и не может служить основополагающим принципом морали, но все равно играет решающую роль в вопросе мотивации и реализации этики [Recki 2001; Frazer 2010: 112–138; Recki 2006].

Основополагающим для этики Канта является не раз упомянутое различие между рассудком и разумом. Его можно отчетливо проследить на примере драмы Фридриха Шиллера «Дон Карлос» (1787). Шиллер был философом и мыслителем, подхва-

тившим и осмыслявшим центральные мотивы Просвещения. В одном эпизоде маркиз Поза защищает перед королем позиции многих просветителей, например требование установления правового государства и терпимости, а также освобождения от гнета. «О, дайте, государь, свободу мысли!» — так звучат его знаменитые уверенные слова. В «Письмах о “Дон-Карлосе”» Шиллер подверг моральную позицию маркиза острой критике. Да, у него были возвышенные моральные цели, а именно «освобождение подавляемого народа», и он имел «космополитичный» настрой. Тем не менее этого «гражданина мира» приходится критиковать, поскольку он использовал своего друга, Дона Карлоса, в своих собственных — пусть и благородных — целях. Даже нравственная цель не оправдывает безнравственные средства. Каждый человек всегда требует уважения, и это самоцель. Маркиз Поза нарушил эти моральные принципы. Шиллер хотел показать своим примером, что «самый бескорыстный, самый чистый и благородный человек столь же часто приведен к своевольному обхождению с отдельными индивидуумами, из восторженной привязанности к *своему представлению* о добродетели и о счастье, которое должно быть водворено, как и самый эгоистичный деспот...» [Шиллер 1902: 257; Dörr 2013: 229–246]. Нравственный идеалист может превратиться в деспота: Шиллер подвергает просвещенной критике тех просветителей, которые возводят рассудок, ловкость ума и расчет в абсолют и хотят подчинить любые поступки «разумным целям». Такой предусмотрительности в этике Канта соответствует так называемый гипотетический императив: действие или основополагающий принцип, максима, лежащая в основе этого действия, с точки зрения морали якобы являются благими, если направлены на достижение благой цели. Категорический императив, напротив, гласит, что любого человека необходимо уважать и воспринимать как самоцель и нельзя использовать в качестве средства для достижения цели.

В другой формулировке категорического императива речь идет о способности максимы к обобщению. Эта основополагающая мысль хорошо объясняется на одном из примеров,

которые дает сам Кант<sup>9</sup>. Разрешено ли с точки зрения морали брать деньги в долг, если я не намерен возвращать их? Позиция Канта толковалась различными интерпретаторами по-разному. Согласно одной распространенной трактовке, Кант был представителем утилитаризма правил: всеобщий закон или максима являются моральными, если в целом полезны и делают возможной разумную форму совместной жизни. На данном примере это означает: идея брать деньги в долг, не имея намерения их вернуть, не может стать универсальной максимой, поскольку делает обещание как общую общественную норму невозможным. Этому бесчестному человеку в долгосрочной перспективе никто не будет верить, а институт займа, сам по себе осмысленный, вероятно, из этого общества исчезнет. Главный аргумент самого Канта звучит по-другому, хотя такие соображения пользы тоже могут играть свою роль. Трансцендентальная, принципиальная аргументация Канта стремится к доказательству логического противоречия. Что на самом деле означает заведомо ложное обещание? Обещание — это обязанность, возлагаемая на себя самим собой. Тот, кто дает обещание, заявляет, что на исполнение обещания не повлияют никакие соображения о выгоде. Обещание имеет следующую форму: «Я обещаю тебе X», без ограничения «но только в том случае, если мне это выгодно». Заведомо ложное обещание означает, что человек берет на себя обязательство, но не собирается его выполнять. Дает обещание, вступает в обязательство, но имеет намерение не исполнить его. Решающий критерий здесь — противоречие, содержащееся в самой максиме. Из этого следует вывод, что она не поддается обобщению. Категорический императив является методом оценки того, может ли максима пройти проверку на способность к универсальности<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> [Кант 1994, 4: 197]. Данная часть опирается на мою статью [Cavallar 2018: 3845–3853]. См. вводную информацию в [Höffe 1983: 192–196]. Обсуждение использования примеров у Канта см. [Louden 2010: 63–81].

<sup>10</sup> См. [Höffe 1983: 193–194]. См. также дополнительную литературу [Timmons & Baiasu 2013].

### 4.3. Удавшееся Просвещение. Часть 1: правовое государство и основания веротерпимости

Как и в случае морали, отправной точкой часто служила конкретная правовая практика, опыт абсолютистских систем правления, привилегий дворян, королевского произвола и правовой дискриминации. В качестве примера яркой несправедливости можно назвать отмену Нантского эдикта (1685 год, см. начало главы 3) или дело Каласа (см. раздел 4.1 выше). Это не единственные примеры. Долгое время в Священной Римской империи действовало Уголовно-судебное уложение Каролина (1532), названное в честь императора Карла V и включавшее пытки и ограниченную роль адвоката защиты. В 1772 году во Франкфурте-на-Майне была казнена Сюзанна Маргарета Брандт, обвиненная в детоубийстве. Суд не испытывал особого сочувствия к социальному положению этой молодой женщины. Тот факт, что отец детей не был готов на ней жениться, не обсуждался. Процесс происходил в закрытом режиме, в письменной форме. Решающее слово было за городской олигархией. Адвокат Маркус Кристоф Шааф прежде всего делал упор на смягчающие обстоятельства, но не смог предотвратить смертный приговор. Вероятно, это дело послужило примером для драмы Гёте «Фауст» (1772). Также об этой жестокой правовой действительности писал в своей работе «О законодательстве и детоубийстве» («Über Gesetzgebung und Kindsmord», 1783) швейцарский педагог Иоганн Генрих Песталоцци. В ясной и недвусмысленной манере он возлагал ответственность не на молодых женщин, а в первую очередь на правовую систему и господствующий менталитет. «Все устои, нравы, законы, права, свободы, обычаи, предрассудки и мнения, ради которых способные к продолжению рода люди должны оставаться бесплодными, являются бесспорным источником этого всеобщего государственного детоубийства»<sup>11</sup>. С момента написания Монтеस्कье «О духе законов» в 1748 году, то есть с середины XVI-II века, все громче звучали голоса, требовавшие судебных реформ.

<sup>11</sup> Цит. по: [Martus 2015: 774].

Прорывом стал бестселлер Чезаре Беккария «О преступлениях и наказаниях» («*Dei delitti e delle pene*», 1764). Он частично опирался на рассуждения о естественном праве более ранних авторов, например Самуэля фон Пуфендорфа. Исходным пунктом был секуляризированный подход, предполагавший строгое разделение религиозной и правовой сферы. Признание вины и чистосердечное покаяние обвиняемого, дававшее ему шанс на спасение души, уже не находилось в центре внимания. По методологическим причинам Беккария убрал это религиозное измерение и разработал светский общественный договор. Люди объединяются ради достижения всеобщей безопасности, договариваются об общих правовых нормах совместного существования и наказывают тех, кто нарушает договор. Новой мерой наказания стал ущерб, который преступник нанес обществу<sup>12</sup>. Эта книга имела ошеломительный успех, многократно переводилась и превозносились такими просветителями, как Вольтер. Это было частью искусной маркетинговой стратегии. В 1777 году книга получила премию Бернского экономического общества, что привлекло к ней еще больше интереса. пытки, произвольные решения судей, неравное применение правовых норм и влияние сословий на законодательство подвергались критике.

Далее я хотел бы остановиться на тех отдельных аспектах, которые я называю «удавшимся Просвещением»: концепция прав человека, основы современного демократического правового государства, обоснования терпимости, борьба с рабством и зачатки глобальной справедливости.

Права человека — это в первую очередь индивидуальные права, которыми обладают все люди по причине своей принадлежности к человеческому роду. Они основываются на человеческом достоинстве и принципе равенства, защищают свободу действий и являются универсальными и неделимыми<sup>13</sup>. Подлин-

<sup>12</sup> [Beccaria 1966: 36–39]. См. также [Martus 2015: 771–778; McGowen 2004: 502–514; Rosen 2006: 547–572] (о Монтескье, Беккарии, Бентаме и дебатах о смертной казни).

<sup>13</sup> См. также [Cavallar 2017b: 84–89].

но современная форма прав человека появилась в конце Средневековья и начале Нового времени в Европе. Она объединила в себе несколько традиций, и прежде всего — естественного права. Начиная с XVII века оно перерождалось в светское право разума — например, у Самуэля фон Пуфендорфа и Джона Локка. Под светским здесь понимается систематическое разделение между теологией, естественным правом и позитивным правом. Теперь в центре внимания находился индивид как субъект права, обладающий личными правами и обязанностями. Центральным требованием многих европейских просветителей было требование свободы вероисповедания, под которой понималось равенство в правах и свободах независимо от религии (см. далее часть о веротерпимости). В различных вариантах реформаторского абсолютизма или просвещенного абсолютизма применялись основы этих современных прав человека и современного правового государства<sup>14</sup>. Наиболее впечатляющим примером, пожалуй, остается Американская революция 1776–1787 годов. Наиболее важны здесь два аспекта<sup>15</sup>.

Во-первых, революция была историческим прорывом. Революционеры переориентировали соотношение уровней прошлого, настоящего и будущего. Они отказались от традиционной ориентации на прошлое и поставили на передний план открытое будущее, которое должно было создаваться гражданами в духе триады «жизнь, свобода и стремление к счастью». Собственное настоящее стало рассматриваться как новое начало, способное привести к лучшему будущему в духе идеи совершенствования. Этот проект американской революции опирался на понимание времени в духе Просвещения (см. конец главы 1). Это понимание времени видно на примере трансформации протеста американских колонистов. До 1776 года они еще ссылались на исконные

---

<sup>14</sup> Вводную информацию о просвещенном абсолютизме см. [Beales 2006: 497–524] и [Meyer 2010: 95–109].

<sup>15</sup> Размышления опираются на [Depkat 2010: 205–241]. См. также [Wood 2006], где лаконично отмечено: «Американская революция изменила мышление о политике» [Ibid.: 601].

«права англичанина», на историческую традицию английского конституции, на королевские «хартии» и на «время до 1763 года». После написания Томасом Пейном «Здравого смысла» и объявления независимости это изменилось. Теперь они апеллировали не к прошлому, а к светскому естественному праву, о котором говорили просветители, к универсалистской концепции разума и к открытому будущему.

Во-вторых, американская революция была началом современного конституционализма, что делало ее «историческим новшеством» (Дитер Гримм). Между 1776 и 1787 годами проводились обсуждения конституций для отдельных штатов и для всего государства. Общегосударственная конституция 1787 года во многих важных пунктах расходилась с британской конституционной традицией и с теориями классического республиканизма и либерализма Нового времени<sup>16</sup>. Получившаяся в итоге конституция тоже была ориентирована на будущее. Дополнительные статьи позволили добиться конкретной формы, опиравшейся на опыт, переосмысленный критически. Американское демократическое правовое государство «выстраивалось как своего рода эксперимент демократии длительного действия, который разворачивался подобно коллективному процессу научения» [Depkat 2010: 232].

Разве такая картина американской политической истории после 1776 года не кажется приукрашенной? Да, по крайней мере частично. Макс Хоркхаймер и Теодор Адорно, под впечатлением тоталитаризма XX века, описывали противоречия Нового времени и данной формы Просвещения понятием «диалектика Просвещения» (см. введение, представление 1). С одной стороны, Просвещение — в данном случае политическое — содержало большой потенциал эмансипации, потенциал разумного, который мог быть реализован в будущем. Однако высвобождение разумности в духе разумной универсальности зачастую переплеталось с высвобождением предусмотрительности и рассудка.

---

<sup>16</sup> См. более подробно [Depkat 2010: 226–232] и [Wood 2006].

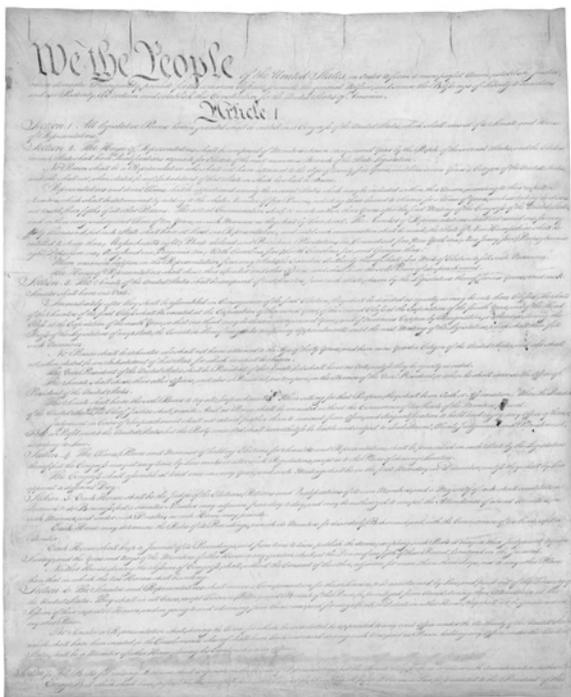


Рис. 12. Конституция Соединенных Штатов 1787 года с ее знаменитыми первыми словами: «Мы, народ»<sup>17</sup>

«Поэтому Просвещение не только обладало исторически действенным потенциалом эмансипации, но и через инструментализацию разума, движимую личными интересами, открывало новые, неравнозначно более эффективные и широкомасштабные формы господства и превосходства, подавления и дискриминации, насилия и разрушения» [Ibid.]. В системе понятий многих просветителей рассудок (*intellectus*), или смекалка, предусмотрительность, доминировал над разумом (*ratio*) как способностью выдвигать универсальные идеи. Однако эта диалектика Просве-

<sup>17</sup> URL: <https://catalog.archives.gov/id/1667751>.

щения получила мало внимания в американских исследованиях Просвещения. На самом деле, ее можно заметить во многих аспектах исторического развития после 1776 года. Тогда существовала разница между требованиями конституции и социальной действительностью. «Разумное Просвещение» (Гегель) с помощью понятий «цивилизация» и «прогресс» давало — нисколько не разумное — обоснование для обращения с коренными американцами и афроамериканцами. Это проявлялось, например, в издании Закона о переселении индейцев в 1830 году, который легитимировал принудительное переселение индейцев на земли западнее реки Миссисипи. Им было отказано в статусе человека и гражданских правах. Помогало в этой дискриминации самосознание американцев, считавших себя «просвещенной нацией».

При всей оправданности критики извращения разумных идей Просвещения необходимо, однако, помнить о двух вещах. Во-первых, эта критика питается теми же источниками рациональных рассуждений, из которых черпали идеи многие «отцы» американской конституции. Критика рационального Просвещения всегда предполагает нормативные меры разумного обоснования, критики и Просвещения. Во-вторых, динамичная конституция препятствовала истощению потенциала разумного и позволяла «демократизацию демократии». Во многих случаях это точно не входило в намерения и желания отцов-основателей, но тем не менее предотвратить это было невозможно. Ведь «открытость конституции позволяла тем, кто был лишен обещания счастья, данного в Декларации независимости, требовать для себя гражданские и политические права, ссылаясь на идеи ценностей американской революции и применяя процедуры американской демократии». Это касается, например, борьбы против рабства и работорговли, различных гражданских движений и раннего движения за права женщин еще в 1790-х годах<sup>18</sup>. В «Декларации чувств» (1848) ведь тоже звучала уверенная в себе переформулировка Декларации независимости: «Мы считаем очевидными истины о том, что все мужчины и женщины созданы равными» [O'Connor 2010: 62].

<sup>18</sup> [Ibid. P. 235, 239, 236–239] (о «феминистском» Просвещении).

Одним из главных требований многих просветителей было требование веротерпимости. В Европе после Реформации и религиозного раскола неоднократно встречались подходы к терпимости в ее первом значении — допущения представителей других верований и конфессий монархом, государством и религиозным большинством<sup>19</sup>. Чаще всего это означало, что суверен отказывался от навязывания иноверующим конфессии подвластной ему территории. Эдикты о веротерпимости, издаваемые с XVI по XVIII век не устанавливали права человека, а зависели от благосклонности и произвола правителя. Типичным примером была Франция. Нантский эдикт, изданный Генрихом IV Бурбоном в 1598 году, давал гугенотам гарантии веротерпимости и полные гражданские права. Цель этой «дозволяющей концепции» веротерпимости (Райнер Форст), как и во многих других случаях, состояла в обеспечении внутrigосударственного мира, спокойствия и порядка, а также в окончании или предотвращении катастрофы гражданской войны. В 1685 году Людовик XIV отменил этот эдикт, и протестанты-кальвинисты Франции потеряли все религиозные и гражданские права. Сотни тысяч людей бежали в протестантские страны. Для ранних просветителей этот урок был очевиден: необходимо отказаться от королевского произвола и религиозной нетерпимости. В течение европейского раннего Нового времени развились дальнейшие, истинно современные концепции веротерпимости. «Уважительная концепция» веротерпимости, — во-вторых — основывается на обоюдном уважительном обращении с гражданами в гетерогенном обществе правового государства [Forst 2003: 45–46]. В-третьих, веротерпимость можно также толковать как моральную добродетель обращения с другими людьми. Это требует «взаимоуважения и обоюдного принятия точек зрения друг друга»<sup>20</sup>. Эта форма толерантности является

<sup>19</sup> Систематические размышления см. у [Forst 2003, Holzleithner 2009: 35–50; Forst 2000] и [Хабермас 2011]. Об истории концепции веротерпимости в европейском Просвещении см. также [Vollhardt 2015] и [Parkin & Stanton 2013].

<sup>20</sup> [Хабермас 2011: 241]. См. в [Fischer 2009: 85–115] о спорах о веротерпимости в европейском Просвещении.

одним из аспектов широкого образа мысли (см. раздел 3.2 выше) и одновременно с этим — противоположностью религиозного фанатизма (раздел 3.3). Многие просветители разрабатывали концепции веротерпимости второго и третьего типа.

Концепция веротерпимости как добродетели (третье значение) поддерживалась разными аргументами. Обращение к христианству или религиозной позиции часто встречалось, прежде всего, у теологов и ранних просветителей. При этом они подхватывали рассуждения, существовавшие со времен Аврелия Августина, о том, что терпимость — это следствие любви, только Бог вправе судить о верующих и неверных, к совести нельзя принуждать, а истинная вера рождается через постижение. Однако эти формы терпимости, существовавшие до Раннего Просвещения, имели очень узкие границы. Например, Аврелий Августин в борьбе с донатистами переосмыслил многие аргументы таким образом, что они дали подкрепление нетерпимости и борьбе с еретиками. У Фомы Аквинского в центре внимания также находилась «вечная благодать», которой было подчинено «земное благополучие» и даже «телесная жизнь». Этим Фома Аквинский оправдывал преследование еретиков<sup>21</sup>.

Ситуация изменилась с началом эпохи Просвещения, для которого были характерны естественное право и естественная теология, сложившаяся под влиянием христианства. Рассуждения Самуэля фон Пуфендорфа, Джона Локка, Лейбница, Христиана Томазия и Жана Барбейрака имели еще мало общего с либеральным индивидуализмом, подчеркивавшим религиозные права каждого, но были связаны с «вопросами об отношениях между Богом и Его творением и их значении для человеческой жизни и институтов, посредством которых она проживается» [Parkin 2013: x–xxi, xi]. Локк прямо ссылается на Новый Завет и на пример Иисуса Христа. Каждый, кто «лишен любви, лишен кротости, лишен доброжелательности ко всем людям вообще, не говоря уже об исповедующих христианскую веру, сам, конечно, далек от

<sup>21</sup> [Forst 2003: 69–82, 93–94]. О многочисленных религиозных и теологических аргументах веротерпимости см. [Ibid.: 533–545].

того, чтобы быть добрым христианином»<sup>22</sup>. Истинная христианская вера, по его мнению, состоит в любви к ближнему и в уважении и отказывается от насилия и господства. Формы религиозного обоснования веротерпимости часто встречались в европейском Просвещении. Поэтому утверждение о том, что терпимость во втором и в третьем значении предполагала секуляризацию и утрату религии, неверно. Однако это утверждение снова и снова повторяется и в наши дни. Вот типичный пример: «Представления Просвещения о терпимости основываются на безразличии к экзистенциальному и религиозному опыту»<sup>23</sup>. Но в действительности — в европейском Просвещении продумывались и другие формы обоснования терпимости, аргументируемые уже не теологическим или религиозным способом. Концепции терпимости не предполагают секуляризацию как отказ от религии. Но, очевидно, процессы секуляризации имели место, а заключались они в функциональном разделении религиозной и светской сфер (например, государство и наука), а также в эмансипации светской сферы от религиозной (см. также главу 5)<sup>24</sup>.

В такой форме секуляризации берет свое начало первый современный аргумент за веротерпимость: правительство не должно вмешиваться в вопросы веры отдельных граждан. Уже Локк проводил различие между личной добродетелью и государственной обязанностью веротерпимости. Отделение Церкви от государства означает, что государство обязано не вмешиваться в вопросы спасения души. Поэтому веротерпимость должна распространяться даже на язычников, евреев и мусульман [Локк 1988б]. Другие просветители аргументировали это понятием справедливости в духе беспристрастности и принятия точки зрения другого человека. Ранним примером тому был Пьер Бейль. Он тоже стал жертвой религиозной дискриминации и нетерпи-

<sup>22</sup> [Локк 1988б, 3: 91]. Более новые интерпретации концепции веротерпимости у Локка см. [Parkin & Stanton 2013: 35–137].

<sup>23</sup> [Bronner 2004: 141]. Сборник [Parkin & Stanton 2013] доказывает, что такое утверждение о Раннем Просвещении не соответствует истине.

<sup>24</sup> См. [Casanova 1994] и мои собственные рассуждения в [Cavallar 2017b: 37–44].

мости в католической Франции Людовика XIV, который правил под лозунгом «один король, одна вера, один закон», сначала выступая против гугенотов с насилием и подавлением, а затем отменив Нантский эдикт. Такие богословы, как Боссюэ, поддерживали это, поскольку, по их мнению, истинную религию можно насаждать и насильно, чтобы добиться конфессионального единообразия в королевстве (см. также раздел 4.1). Будучи сыном священника-гугенота с юга Франции, Бейль бежал окольными путями в Роттердам, где получил место профессора. Там он снова столкнулся с религиозной нетерпимостью и политическим радикализмом из-за своих провокационных сочинений — на этот раз со стороны гугенотской общины. Бейль в своей аргументации опирался на беспристрастность и идею об ограниченности разума (см. раздел 2.3)<sup>25</sup>. Бейль считал, что беспристрастное отношение подразумевает терпимость и к нехристианским религиям, в особенности к евреям и мусульманам. Он считал, что невозможно понять, почему Папа Римский может отправлять миссионеров в Индию, а — гипотетически — турецким миссионерам запрещается делать то же самое во Франции. Мусульмане ведь тоже могут быть убеждены, что необходимо «привить истинную религию тем, кто с ней незнаком, и позаботиться о спасении души своих ближних, о чьей слепоте они сожалеют» [Bayle 2016, II, 7: 269]. Если применять принципы обоюдности и универсализации последовательно, то и у турок должно быть право отправлять мирных миссионеров в Европу. «Нельзя забывать, что запрещено иметь две разные гири и два разных мерила, тем более что нас меряют той же мерой, которой мы измеряем других» [Ibid.: 270]. Этот аргумент беспристрастности Бейль соединял с аргументом о том, что разум имеет свои границы. Разум конечен и в силу своей фундаментальной ограниченности не может разрешить метафизические вопросы, выходящие за пределы опыта споров о единственной «истинной» религии и о «высшей истине». Разум и вера, философия и теология отделены друг от друга. Они дают

---

<sup>25</sup> Моя интерпретация опирается на [Forst 2003: 312–351]. См. также [Laursen & Nederman 1988] и [Laursen & Villaverde 2012].

разные ответы на разные вопросы. Это не ставит под сомнение притязания веры на истинность. Бейль лишь спорит с тем, что эту претензию можно *доказать* с помощью разума. Источником веры, по его мнению, является внутренняя убежденность. Вера, по Бейлю, не неразумна, а сверхразумна — она превосходит возможности разума и лежит по ту сторону разума. Поэтому Бейль не был ни материалистичным атеистом, ни радикальным скептиком — он был, скорее, представителем фидеизма. Его вера обладала рефлексией — то есть его вера *«знала, что является верой»* [Forst 2003: 320, 341–342, 345–348].

В XVIII веке было множество концепций веротерпимости, которые не всегда соответствовали уровню анализа Бейля. В знаменитом «Трактате о веротерпимости» Вольтера, написание которого было вызвано судебным убийством Жана Каласа, доходчиво излагаются наиболее часто используемые аргументы богословской и философской традиции со времен Аврелия Августина, а также европейского Просвещения со времен Спинозы, Бейля и Локка [Ibid.: 379–389]. Также до наших дней остается популярным «драматическая пьеса» Лессинга «Натан Мудрый». Знаменитая притча о трех кольцах, рассказанная в ней, интересна по меньшей мере двумя сюжетами. Во-первых, судья советует трем сыновьям, которые символизируют монотеистические религии и не могут распознать, которое кольцо настоящее, обратиться к собственной нравственности. Борьба должна превратиться в мирное соревнование религий, которые должны стараться превзойти друг друга в терпимости и гуманности. Во-вторых, все три религии несут в себе зерно естественной религии. Какая из этих исторических вер содержит в себе религию разума, остается для нас, людей, загадкой — в силу ограниченности нашего разума. Только Бог может вынести правомочное заключение в конце истории<sup>26</sup>.

Более современные исследования указывают на то, что концепции веротерпимости многих просветителей были далеки от

---

<sup>26</sup> [Ibid. P. 402–409]. О концепции веротерпимости Лессинга см. также [Cavallar 2017b: 81–84].

совершенства. В качестве примера можно привести Джона Локка. Его толерантность не распространялась на католиков и атеистов. Что касается католиков, это ограничение имело отчасти политические причины: например, отмена Нантского эдикта во Франции или опасность появления в Англии католического наследника престола. Кроме того, согласно Локку, католики подались бы «на службу и в подчинение к другому государю» — а именно, папе римскому, — что с государственно-правовой точки зрения не совместимо с суверенитетом собственной страны [Локк 1988б, 3: 124]. Что касается атеистов, Локк придерживался традиционного мнения о том, что моральные законы должны обладать санкционной силой божественного правителя. Иначе они не имели бы действия. Те, кто отвергают существование Бога, ставят под вопрос моральных обязательств. «Ибо для атеиста ни верность слову, ни договоры, ни клятвы, т. е. все, на чем держится человеческое общество, не могут быть чем-то обязательным и священным, а ведь если уничтожить Бога даже только в мыслях, то все это рухнет» [Там же: 125]. Таким образом, атеизм, по его мнению, подвергает опасности общество и государство. Аналогичные аргументы против «безбожников» выдвигал и Вольтер, как и против последователей непросвещенных религий, которые не соответствовали его представлению о религии разума [Forst 2003: 387–389].

Концепции веротерпимости многих просветителей действительно имели свои границы. Однако нельзя забывать, что такие просветители, как Бейль и Кант, и здесь совершили решительный шаг вперед. Уже у Бейля дискуссия об атеизме вышла на новый уровень (впрочем, за ним последовали лишь немногие просветители). Его самым важным нововведением, пожалуй, было проведение различия между моралью и религией. Бейль избавил мораль от связи с религией и считал, что мораль не зависит от религии. В прошлом христиане показали, что способны на отвратительные преступления — несмотря на свою богобоязненность и богопочитание. И наоборот, язычники и атеисты тоже совершали хорошие поступки. Это объясняется тем, что морально хорошие поступки, вероятно не связаны (или не всегда связаны)

с верой, а скорее с особыми «свойствами темперамента», которые основываются на таких факторах, как воспитание, собственные интересы и голос разума. По его мнению, каждый человек способен прийти к разумным универсальным моральным истинам, например о том, что «добро должно совершаться из любви к добру», а не из страха перед наказанием. Фанатизм, нетерпимость и суеверия, по его словам, хуже атеизма<sup>27</sup>. Размышления Бейля и других мыслителей эпохи Просвещения о всеобщей морали продолжил Кант в качестве первого элемента своей концепции веротерпимости. Автономную мораль, самостоятельную способность практического разума наделить себя высшим принципом правильного поведения, следует отличать от религиозно обоснованных ценностей (см. также разделы 4.1 и 4.2). Действуют лишь те нормы и максимы, которые могут быть обоснованы и оправданы для всех. Второй элемент — это человеческое достоинство, уважение которого должно быть самоцелью. Третий элемент — это вывод концепции уважения на политический и государственный уровень. Кант преодолевает «дозволяющую концепцию» с помощью рассуждения о том, что легитимны лишь те правовые нормы, которые в республике свободных и равных граждан могли бы найти признание и одобрение<sup>28</sup>. Дискуссия о веротерпимости достигла в конце эпохи европейского Просвещения того уровня рефлексии, который актуален и в наши дни.

#### *4.4. Удавшееся Просвещение. Часть 2: рабство, права человека и космополитизм*

В последние десятилетия в научной литературе часто говорится об ответственности европейского Просвещения за рабство, работорговлю, колониализм и расизм<sup>29</sup>. Что касается расизма, классический пример был приведен ранее (см. вступление, пред-

<sup>27</sup> Все обоснования см. в [Ibid.: 324–328].

<sup>28</sup> [Ibid.: 418–418, 569–571].

<sup>29</sup> Следующие размышления опираются на [Eckert 2010: 243–262; Blackburn 2012: 137–155; Osterhammel 2009; Quirk & Richardson 2009: 68–92].

ставление 5, о Юме). Критикуются, помимо прочего, расхождения между универсалистской риторикой и европоцентристскими результатами. Действительно, многие просветители считали рабство и работорговлю таким же бизнесом, как и любое другое дело, и не видели в этом нравственных проблем. Некоторые просветители умалчивали или говорили о пользе, которую получают даже сами рабы, поскольку на североамериканских плантациях они имели лучшие условия для жизни, чем на родине в Африке. В особенности бросается в глаза часто использовавшийся аргумент оправдания рабства, состоявший в экономическом преимуществе для всех. Например, в объединении работорговцев заявляли, что конец работорговли и отмена рабства имели бы разрушительные последствия, поскольку «плоды этой торговли имеют для Великобритании бесконечные преимущества»<sup>30</sup>. Похожие аргументы приводили и работорговцы из Нанта — одной из важнейших гаваней работорговли после Ливерпуля. В этом и аналогичных случаях рассудок, экономическая смекалка и собственный интерес доминировали над беспристрастным разумом<sup>31</sup>.

В самом деле, работорговля давала важный импульс развитию экономики, и в конце XVIII века еще явно оставалась актуальной. Отмена рабства и работорговли, вероятно, не имела экономического смысла в то время. Поэтому Юрген Остерхаммель пишет так: «Рабство было отменено не потому, что мешало экономическому прогрессу, а потому, что его уже было невозможно оправдывать с точки зрения политики и морали» [Osterhammel 2009: 54].

Причины этих перемен были разнообразны. Центральную роль, вероятно, играли четыре фактора. Первый фактор — критика со стороны религиозно мотивированных аболиционистов и евангеликов в Англии. С 1780-х годов им удалось вовлечь в свою кампанию широкие слои населения. Андреас Эккерт называет их «первым международным движением за права человека» [Eckert 2010: 252]. Аболиционисты называли рабство грехом и зывали

---

<sup>30</sup> Цит. по: [Eckert 2010: 248–249].

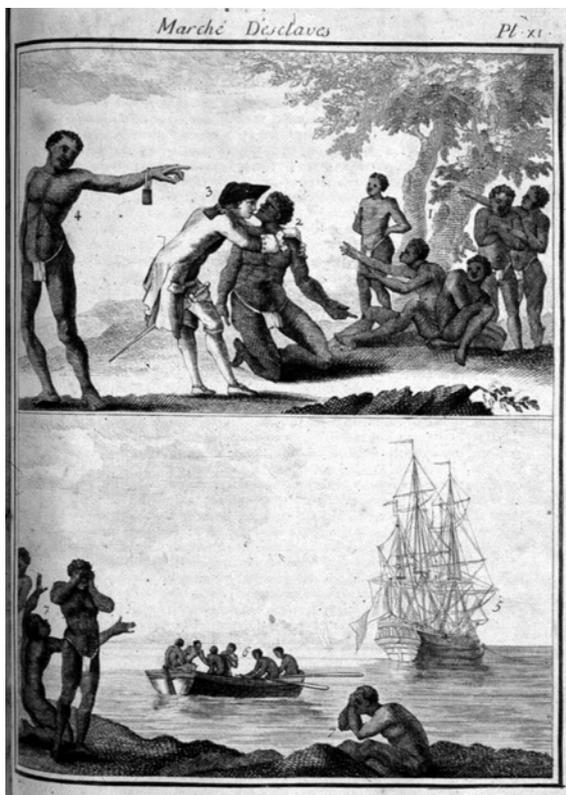


Рис. 13. М. Шамбон. Рынок рабов. Источник: *Le commerce de l'Amérique par Marseille*, Avignon 1764<sup>31</sup>. Цифры на изображениях и комментарии к ним рассказывают историю: например, № 3 изображает английского торговца, который облизывает щеку африканца, чтобы установить его возраст и возможные заболевания; № 7 показывает плачущих и причитающих родственников, оставшихся на берегу, чьи семьи были разрушены

<sup>31</sup> URL: <https://jcb.lunaimaging.com/luna/servlet/detail/JCB~1~1~2525~4080006:March%C3%A9-d-eslaves>. Courtesy of the John Carter Brown Library at Brown University.

к состраданию народа. Они использовали в своей кампании мирные и действенные методы воздействия на массы, такие как петиции, постеры, журналы и потребительские бойкоты. «Рабство было обречено на ликвидацию в тот момент, когда за каждой ложкой сахара стали слышаться стоны далеких и невидимых рабов» [Osterhammel 2009: 60]. Во-вторых, аболиционистам удалось донести свою борьбу до политиков. Они инициировали парламентское расследование работорговли и рабства. Борьба облегчалась за счет возможности инструментализировать универсальную моральную проблему. Политические и социальные элиты Англии в долгосрочной перспективе поддерживали аболиционистское движение. Великобритания могла оправдывать свое господство на море теперь и борьбой против рабства. В-третьих, аболиционисты обращались ко всем европейским традициям, включая теорию естественного права, которые критиковали рабство. Эта критика существовала по меньшей мере еще во времена Жана Бодена, который в 1576 году написал свое главное произведение «Шесть книг о государстве». В XVIII веке появился ряд авторов, становившийся все шире, которые повторяли и обосновывали центральный аргумент о том, что рабство нарушает естественное право человека. К ним относятся Монтескьё, Дидро, Руссо, Кондорсе, Анри Грегуар, Олимпия де Гуж и Джордж Уоллес. Последний написал в 1760 году, что «каждый из этих несчастных мужчин, претворяющихся рабами, имеет право быть объявленным свободным, поскольку они не теряли свободу, они не могли ее потерять, его правитель не имел власти располагать им. Конечно, продажа не имела законной силы»<sup>32</sup>. Сложно выразить идею неотъемлемого естественного права более точно. Четвертым фактором, которому часто уделяют не так много внимания, было сопротивление самих рабов и так называемый «черный аболиционизм». В этой связи в первую очередь стоит упомянуть революцию в Гаити<sup>33</sup>. Сложно определить, который из этих четырех факторов — и, возможно, каких-

<sup>32</sup> [Wallace 1760: 94–55], цит. по: [Blackburn 2012: 144–145].

<sup>33</sup> См. в особенности [Blackburn 1988; Blackburn 2010: 169–178].

либо еще — имел наибольшее значение. В любом случае очевидно, что в XVIII веке важную роль играли аргументы просветителей.

Космополитизм — это теория о том, что все люди, в независимости от этноса, религии и политической принадлежности, относятся или должны относиться к всемирному сообществу<sup>34</sup>. Стало привычным различать разные формы космополитизма. В настоящее время часто обращаются к политическому варианту космополитизма, который выступает за определенный вид глобального правопорядка, например за всемирное государство или всемирную республику. В эпоху Просвещения разные проекты предлагались такими авторами, как Христиан Вольф, Эмер де Ваттель, Шарль Сен-Пьер, Руссо, Кант, Анахарсис Клоотс и другие. В рамках политического космополитизма выделяют еще республиканскую форму, которая, в свою очередь, имеет два варианта. Такие интеллектуалы, как Джон Освальд, Фридрих Шлегель и Руссо, выступали за альянс республик, в то время как Клоотс предпочитал всемирную республику с *департаментами*, но без государств<sup>35</sup>. Экономический, или коммерческий, космополитизм, а именно точка зрения, «что экономический рынок должен стать единой глобальной сферой торговли»<sup>36</sup>, до сих пор связывают с Адамом Смитом и другими представителями шотландского Просвещения. Естественно-правовой, или моральный, космополитизм, восходящий к античным и средневековым источникам, представляет собой самую древнюю форму космополитизма. Здесь речь идет либо о том, что все люди по причине принадлежности к человеческому роду уже составляют глобальное сообщество, либо о том, что нормы естественного права и права разума, а также принципы гуманизма применимы гло-

<sup>34</sup> См. вводную информацию [Louden 2007: 97–123] и [Pagden 2013: 247–314]. См. также дополнительно [Albrecht 2005; Lettevall & Petrov 2014; Kleingeld 2012], а также мои работы [Cavallar 2011; Cavallar 2012a: 281–304; Cavallar 2015a; Cavallar 2015b: 128–251; Cavallar 2017a].

<sup>35</sup> О Руссо см. также мои статьи [Cavallar 2012b: 1114–1117]. О Клоотсе см. [Cheneval 2004: 373–396] и [Poulsen 2014: 87–118].

<sup>36</sup> [Kleingeld 1999: 505–524, 515]. О британском космополитизме см. [Cavallar 2010: 163–189].

бально, то есть должны применяться ко всем людям. Такой моральный космополитизм является расширением этического универсализма и всеобщности прав человека, о чем уже шла речь (см. раздел 4.2 и начало этого параграфа).

Новую форму космополитизма, которая возникла в европейском Просвещении, можно назвать культурной. Ее последователи придерживались мнения, «что человеческий род выражается в богатом разнообразии культурных форм, что мы должны признавать различные культуры в их своеобразии и что попытки достичь культурного единообразия приводят к культурному обеднению» [Kleingeld 1999: 51]. Примером могут послужить такие просветители, как Иоганн Готфрид Гердер и Георг Форстер. Оба отличались космополитическими взглядами, которые состояли в открытости по отношению к чужим культурам. Форстер, по-видимому, был воплощением просвещенного «идеала сближения друг с другом», как писал один автор<sup>37</sup>. Формы религиозного космополитизма я разберу позже (см. далее раздел 5.2). Еще одной формой космополитизма является эпистемологическая или когнитивная форма. Кант в этой связи говорил о гражданине мира, который пытается преодолеть «эгоизм разума», состоящий в недостаточной готовности проверить собственные суждения с помощью суждений других. Идеал состоит в одном из трех базовых принципов всеобщего человеческого разума, в уже упоминавшемся ранее широком образе мысли (см. раздел 3.2). Адам Смит объяснял эту способность принять точку зрения другого человека с помощью метафоры «беспристрастного наблюдателя». Предпосылкой космополитичной точки зрения является готовность преодолеть «субъективные частные условия суждения». Человек, обладающий широким, или космополитичным, способ мышления, «исходя из *общей точки зрения* (которую он может определить, только становясь на точку зрения других), рефлектирует о собственном суждении» [Кант 1994д, 5: 135–136].

<sup>37</sup> Цит. по: [Greif 2013: 125]. О космополитичной этике Гердера, которую он называет «плюралистской версией рефлексивного сентиментализма», см. [Frazer 2010: 139–167].

Космополитичным может называться такой способ мышления, который пытается наблюдать за другими культурами, религиями и этносами с этой «общей позиции» беспристрастности<sup>38</sup>.

Среднестатистический просветитель — пусть это и излюбленное клише — был отъявленным рационалистом, «нигде» не чувствующим себя дома, и потому любившим «театр, где он мог быть избавленным от любви к ближнему», как однажды желчно заметил Руссо [Руссо 1981: 27–28]. Чаще всего, вероятно, встречалась форма космополитичного патриотизма: в колыбели собственного общества, религии, культуры и государства. Она часто подвергалась критике, но имела и своих последователей [Louden 2007: 211; Kleingeld 2006: 473–490]. Наконец, европейское Просвещение смогло найти философское обоснование подхода, который я называю динамическим космополитизмом. Очень упрощенно можно сказать, что различные формы космополитизма существовали в Европе со времен греческой и римской Античности. Чаще всего это были статичные концепции: люди назывались членами морального или естественного глобального сообщества. В течение раннего Нового времени появилась новая форма космополитизма — динамическая. Здесь речь шла о том, что это сообщество не просто существует (а если и так, то существуют лишь его начала), но может быть основано, развито и, возможно, реализовано в будущем людьми [Cavallar 2017a: 1–30].

«Именно Просвещению мы обязаны современной концепцией глобального общества» [Pagden 2013: viii, 323]. Возможно, это слишком общее утверждение, поскольку оно обесценивает космополитические идеи, существовавшие до европейского Просвещения. Кроме того, в нем игнорируется то, как часто признания в космополитизме оставались поверхностными. Иногда под ним подразумевалась проевропейская позиция или попросту отрицание узколобого патриотизма. Как и в случае других нормативных теорий, не следует забывать, что и в этом вопросе многие просветители были ограничены, и их космополитичная позиция

<sup>38</sup> См. также [Cavallar 2017b, 3: 173–176].

зачастую была малоубедительной<sup>39</sup>. Более справедливым было бы замечание, что в XVIII веке теории космополитизма европейского Нового времени достигли своей кульминации и до сих пор остаются основополагающими.

#### *4.5. Связь с настоящим: моральный релятивизм и универсализм*

Со времен европейского Просвещения существует множество этических концепций, таких как утилитаризм, этика сострадания и различные формы критики морали. До сих пор проблематично проведение границ между ними. Что относится к сфере нормативного универсализма, а что — к сфере культурного и относительного? В таких вопросах, как рабство и геноцид, ответы однозначны, но, например, в области сопровождения умирающих и эвтаназии найти ответ сложнее. Что конкретно означает «умереть с достоинством»? Где именно проходят границы свободы слова? Что считать ее злоупотреблением? Когда уместна смекалка, а когда решающей является мораль?

Вопрос об истоках человеческой морали также до сих пор порождает споры. С XVIII века ответы предлагались такими научными дисциплинами, как эволюционная биология, психология и эмпирическая антропология. Намного сильнее, чем в европейском Просвещении, закрепилось мнение, что люди подвергаются воздействию многочисленных внешних факторов, таких как общество и культура, которые, возможно, являются даже определяющими для них. Это часто приводит к моральному релятивизму: моральное поведение — не что иное, как продукт общественных, культурных и психических факторов. Типичное утверждение звучит так: «Априоризм господина Канта отсутствует в современной психологии, потому что он ложен. Благодаря современным наукам мы знаем, что Кант [!] ошибался»<sup>40</sup>. Однако

<sup>39</sup> В литературе до сих пор нет единого мнения о том, может ли Кант считаться «настоящим» космополитом. См. [Kleingeld 2007: 573–592] и [Cavallar 2015a: 10–12].

<sup>40</sup> Jürgen Vogel. URL: <http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/buecher/rezensionen/sachbuch/philosophin-bettina-stangneth-ueber-boeses-denken-14363243.html> (дата обращения: 28.04.2017).

разговоры о «современной философии» и «современной науке» не разграничены. Ни та ни другая на самом деле не дают однозначного суждения. Например, в последние годы ученые различных дисциплин разработали теорию «универсальной моральной грамматики», согласно которой определенные моральные принципы, подобно лингвистическим структурам, являются «врожденными» вне зависимости от культуры и существуют *a priori*. Теория гласит, что культурные различия проявляются лишь в конкретном изложении этих формальных структур, в зависимости от социального окружения<sup>41</sup>. Эта теория сталкивается с весомыми возражениями, но это ни в коем случае не представляет собой проблему. Важно признание фундаментального различия между естественно-научной, эмпирической и философской, герменевтической парадигмой. В естественных науках человек рассматривается как создание природы и подвергается анализу со стороны. Это тоже отчасти соответствует духу Просвещения, а именно просвещению посредством интеллекта, зависящего от опыта. В герменевтической парадигме осуществляются попытки объяснить поведение и суждения «путем реконструкции *изнутри*»<sup>42</sup>. Именно разум рассматривает свободу, равенство и человеческое достоинство как проблематичные, но возможные понятия. Человек предстает здесь не как объект, а как субъект действия. По словам Хайнера Билефельдта, такие понятия, как человеческое достоинство, основаны «на представлении о неотъемлемости взаимного уважения между людьми как ответственными личностями, поскольку регресс в рефлексии и коммуникации означал бы отказ от наших собственных принципов: если я вступаю в дискуссию с кем-то, то автоматически признаю его субъектом морали и уважаю его» [Bielefeldt 2011: 90].

<sup>41</sup> [Mikhail 2007: 143–152; Hauser 2006]. См. также критику [Ramlakhan 2011: 91–106]. См. также [Baumard et al. 2013: 59–122] и ответ [Ramlakhan & Brook 2013: 96–97].

<sup>42</sup> [Bielefeldt 2011: 91]. См. также его аргументацию [Ibid.: 90–104] и [Tunstall 2012] в особенности статьи Джеймса Талли и Сейлы Бенхабиб, [Joas 2013; Ferrone 2017: 130–141].

Обе точки зрения — эмпирический анализ и герменевтическая реконструкция — дополняют друг друга, но принципиально различаются. Поэтому между ними существует диалектическое противоречие. Важно признавать пределы возможностей эмпирического подхода в плане теории познания (см. главу 2), иначе естественно-научная парадигма и ее перспектива превращаются в редукционистскую натуралистическую метафизику, которая игнорирует границы и, таким образом, уже является не наукой, а — словами Юргена Хабермаса — лишь «плохой философией» [Хабермас 2002: 63]. Некоторые современные философы, такие как Джон Ролз, Юрген Хабермас, Биргит Рекки, Хайнер Билефельдт, Бригитта Фалькенбург и Райнер Форст, не столько утверждают, что Кант «ошибался» [Recki 2011: 241–257; Falkenburg 2012; Forst 2007]. Правильнее говорить о творческом продолжении кантовского подхода. Если эмпирическая парадигма насаждается как абсолют, больше не дополняя герменевтику, а пытается ее уничтожить, то это должно вызвать протест рефлексизирующих просветителей во имя морального здравого смысла. Подходящим примером здесь может служить тема веротерпимости. До сих пор сохраняет свою ценность точка зрения многих просветителей о том, что «только действующее для всех обоснование веротерпимости, основанное на универсальных и вышестоящих концепциях разума и морали, может привести к понимаемой всеми, обязательной и справедливой форме веротерпимости». Только «уважительная концепция» веротерпимости, опирающаяся на признание, равенство и автономию каждого, представляет собой осмысленное решение в современных плюралистических обществах. Современные философы, такие как Райнер Форст, собственными систематическими рассуждениями продолжают эти традиции европейского Просвещения<sup>43</sup>. Сведение дискуссии к не ставящимся под сомнение натуралистическим гипотезам приносит мало пользы.

---

<sup>43</sup> Цит. по: [Forst 2003: 316]. По мнению Форста, вдохновленного идеями Бейля и Канта, в центре понятия веротерпимости находится «право на оправдание». Ср. [Ibid.: 20 и 588–748].

Многие философы Просвещения, в особенности Кант, наметили путь между догматичными и релятивистскими тенденциями. Предельное философское обоснование морали проблематично, так же как и безоговорочный нормативный релятивизм. Тем не менее не следует отказываться от попыток дать это обоснование, даже если они могут увенчаться лишь частичным или временным успехом. Философия морали и права европейского Просвещения достигла такого уровня рефлексии, который и сегодня может служить примером для ведения дискуссий. Многие убеждения Просвещения сегодня разделить нельзя: зачастую кажущееся наивным понятие человеческой природы, теологические гипотезы о развитии индивида и всего человечества, убежденность в том, что улучшение социальных институтов — например, школьного и высшего образования — может в долгосрочной перспективе также улучшить внутренние моральные устои. Роберт Лауден обобщил это убеждение многих просветителей:

Человечество стало бы более нравственным за счет роста уровня образования, участия в демократических процессах, основанных на верховенстве закона, свободной торговли между странами и установлении эффективной международной системы правосудия. В процессе этой нравственной трансформации идеи Просвещения сами собой получали бы больше поддержки и распространялись бы все больше и больше среди человечества [Louden 2007: 128].

На сегодняшний день едва ли найдутся доказательства того, что мог бы состояться такой динамический процесс. В особенности утверждение, что политические или социальные институты более или менее прямо влияют на наши внутренние установки, вызывает большие сомнения.

Несмотря на все свои недостатки, не следует пренебрегать всей областью философии морали и права европейского Просвещения. Ценность здесь, прежде всего, представляет стремление к всеобщим моральным и правовым принципам, обоснованным не через теологию, натурализм или идеологию. Именно этим



Рис. 14. Гравюра Даниэля Ходовецкого в книге теолога и педагога Иоганна Бернхарда Базедова «Элементарное руководство» («Elementarwerk», 1774)<sup>44</sup>. Базедов (1724–1790) был важнейшим представителем филантропов — реформаторского педагогического направления в немецкоязычных странах. Урок проходит на природе, в саду, и детям разрешается трогать, слушать, нюхать и постигать. Один из детей испытывает боль от укола шипом. Задумывалось, что такая новая форма воспитания в долгосрочной перспективе изменит общество к лучшему

современный гуманизм Просвещения принципиально отличался от классического гуманизма Античности, суть которого, принимая во внимание философию Платона и Аристотеля, можно сформулировать так: «В соответствии с учением классического гуманизма суть человека, а именно *всех* людей, *реализуется, изображается и представляется* всегда лишь *немногочисленными* избранными (мужского пола), за которых остальные

<sup>44</sup> [Basedow 1909]. URL: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Chodowiecki\\_Basedow\\_Tafel\\_13\\_a.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Chodowiecki_Basedow_Tafel_13_a.jpg).

выполняют всю работу»<sup>45</sup>. Этот элитарный гуманизм в европейском Просвещении как минимум ставится под сомнение, а иногда даже преодолевается. В этом смысле Винченцо Ферроне пишет: «Главное духовное наследие позднего Просвещения, без сомнений, и сейчас состоит в определении прав человека и их применении в качестве главного “оружия” стран Запада» [Ferrone 2013: 11]. Я согласен с первой частью утверждения, но вторая его часть вызывает вопросы. На мой взгляд, здесь снова звучит опасность инструментализировать мораль и право даже тогда, когда они претендуют на универсальность. Права человека тогда становятся продолжением политики другими средствами, они становятся «оружием» в полемической борьбе с другими культурами. Современные права человека могут рассматриваться как достижения европейского Просвещения. Однако это Просвещение сегодня необходимо продолжать в межкультурном дискурсе. В особенности велика опасность, что Просвещение, используемое в качестве оружия полемики «свернется до псевдокультурологической категории или даже будет использоваться как средство западной культурной самооценки в демаркации с якобы непрогрессивными культурами и религиями» [Bielefeldt 2007: 197]. В этом случае оно стало бы содействовать «культурной борьбе», что полностью противоречит концепции Просвещения как межкультурному процессу рационализации и Просвещению разума (первое и шестое понятия).

«Существует ли общий язык морали?» — так звучит главный вопрос этой главы. Ответ: да, возможно. В духе некоторых просветителей можно добавить: наша задача состоит в том, чтобы предать этот язык гласности и способствовать его культивации. Сюда относятся минимальные нормативные стандарты человеческого достоинства, права человека, веротерпимость и демократическое правовое государство. Таким образом, можно сказать, что эпоха европейского Просвещения была также столетием человеколюбия.

---

<sup>45</sup> [Brunkhorst 2010: 35–44, 35]. О гуманизме Просвещения см. также [Faber 2010: 15–34].

# Глава 5

## Во что верить? Религия, критика религии и религиозное Просвещение

Нашей религии достаточно, чтобы заставить нас ненавидеть, но недостаточно, чтобы заставить нас полюбить друг друга.

*Джонатан Свифт*

### *5.1. Стереотип антирелигиозного европейского Просвещения*

Согласно распространенному в Европе мнению, Просвещение всегда имело антирелигиозный или атеистический настрой (см. также главу 1, представления 1 и 6). Питер Гэй, один из самых значительных историков европейского Просвещения, в 1960-х годах писал, что просветители, несмотря на все свои различия, соглашались относительно «единой страсти» — «...стремления вылечить духовное заболевание, которым является религия, эту бактерию невежества, варварства, грязи и низменной самоненависти» [Gay 1966: 373]. К сожалению, этот стереотип распространен и по сей день, например в работах Энтони Пагдена, согласно которому европейское Просвещение было «глубоко антирелигиозным» [Pagden 2013: xi]. Эрнст Кассирер подвергал это утверждение сомнению еще в 1930-е годы: «Если сопоставить это традиционное воззрение с конкретными историческими факта-

ми, то в том, что касается немецкого и английского Просвещения, сразу же возникают очень большие сомнения и оговорки» [Кассирер 2004: 155]. Более современные исследования в значительной степени подтверждают это суждение Кассирера. Преобладающее большинство просветителей критиковали религиозный фанатизм, суеверия, нетерпимость и другие проявления. Они часто подвергали нападкам христианские конфессии и государственные церкви. Но нельзя обвинить их в слепом отрицании религии и христианства<sup>1</sup>. Вернер Шнайдерс указывает на тот банальный факт, что может существовать теистическая, теологическая и религиозная критики религии, и они существовали на протяжении всей истории. Ведь можно «и по религиозным причинам бороться против определенных форм религии, теологии и Церкви, и можно по религиозным причинам выступать за более четкое разграничение знания и веры» [Schneiders 1990: 11, 12, 16, 23, 166–167]. Как и в других вопросах, не стоит здесь предаваться сомнительным бинарным противопоставлениям и альтернативам: этот мир или тот мир, человек или Бог, антропология или теология, автономия или теономия, разум или вера, секулярная философия истории или теологическая философия истории. Такое мышление, состоящее из бинарных оппозиций, распространено и сегодня, но не помогает понять европейское Просвещение. Очевидно, что для очень многих просветителей существовало «как одно, так и другое». А доказательства, которые, например, Энтони Пагден приводит в подтверждение своего тезиса, достаточно скромные. Он говорит о таких французских материалистах, как Гольбах и Ламетри, а также Вольтер и в особенности Юм. Но Вольтер был типичным деистом, Юм — скептиком, который считал разумное обоснование веры невозможным и потому описывал «нашу наисвятейшую религию» как «основанную на вере, а не на разуме». Вольтера, пожалуй, скорее других можно отнести к мейнстриму. Такие атеистичные материалисты,

---

<sup>1</sup> Помимо [Кассирер 2004], см. также [Louden 2007: 15–26; Beutel 2009; Coleman 2014b: 105–121; Coleman 2014a: 9–12; Gründer & Rengstorf 2011; Bödeker 2011: 145–195; Sorkin 2008: 1–21].

как Гольбах и Ламетри, среди просветителей были аутсайдерами и иногда значительно критиковались, например Вольтером. Борьба с религиозной нетерпимостью ошибочно приравнивается Пагденом к борьбе с христианством и религией<sup>2</sup>. Европейское Просвещение прежде всего было процессом саморефлективного просветления рассудка и разума, критики предрассудков, суеверий и фанатизма с открытым концом. Если же «настоящее» или «истинное» Просвещение характеризуется как атеистическое или политически радикальное — например, у Джонатана Израэля (см. далее раздел 5.3), то это приводит по меньшей мере к двум проблемам. Во-первых, утверждается некая суть настоящего Просвещения, что является метафизическим заявлением. Во-вторых, толкователь становится вынужден «назвать добрые 90 % всех просветителей ненастоящими или непоследовательными, малодушными или идущими на уступки просветителями»<sup>3</sup>. А это просто бессмысленно.

Распространенное сегодня, прежде всего в Западной Европе, «светское самовосприятие», тоже мешает непредвзятой интерпретации религиозного измерения европейского Просвещения<sup>4</sup>. Такой нарратив звучит примерно так: европейская история, или всемирная история вообще — это прогресс от наивной, догматичной и нетерпимой веры к светской, разумной современности, которая научилась отделять религию от науки и политики, затем приватизировать, и — в некоторых версиях этой истории — совсем устраняться от нее. Просвещение в этой модели представляет собой решающий шаг к значительной или даже полной

---

<sup>2</sup> [Pagden 2013: 79–124, в особенности 80, 122 (с цитатой Юма), 82].

<sup>3</sup> [Schneiders 1990: 16]. Именно в этом, по всей видимости, заключается результат идеи Джонатана Израэля. См. в качестве примера его эссе [Israel 2010: 307–327]. По его мнению, «настоящие», последовательные, бескомпромиссные просветители были меньшинством, состоявшим из материалистских атеистов и Спинозистов. Большинство просветителей, по Израэлю, к «настоящим» не относятся. Ирония состоит в том, что Шнайдерс выступил с критикой на 16 лет раньше.

<sup>4</sup> [Casanova 2009: 19–40], цит. по: [Ibid.: 26], его стандартная работа [Casanova 1994]. См. также [Cavallar 2017b: 37–38].

«секуляризации». Такой нарратив проблематичен: он содержит исторические искажения и сокращения и рискует быть сведенным к телеологической метафизической конструкции истории. Противоречащие истории концепции секуляризации зачастую не учитывают, что разделение мира на религиозную и светскую сферы произошло еще в эпоху Высокого Средневековья, как и а также попытки того времени сдвинуть границы между ними [Casanova 1994: 15; Casanova 2009: 21]. Чарльз Тейлор писал, что секуляризация как дифференциация, сопровождавшаяся папской революцией и реформами, началась в период Высокого Средневековья как «попытка секуляризовать религиозную сферу», то есть выдвинуть на первый план *saeculum* [Casanova 2009: 21]. В долгосрочной перспективе это привело к переоценке и повышению ценности светской сферы. Один из путей состоял в распространении христианской жизни за пределы монастырских стен. В качестве примера могут служить реформационные движения, Реформация, пиетизм и новые протестантские движения, которые пропагандировали новую форму религиозности. Многие протестанты, а также Кант, были убеждены, что Царство Божие может быть подготовлено уже в этом мире. Кант называл его «Царством Божьим *на Земле*», или «этичным сосуществованием», которое поддерживается нашими моральными стараниями<sup>5</sup>. Таким образом, бинарное противопоставление «этого мира» и «того мира» было релятивизировано.

Это утверждение о том, что Просвещение было антихристианским и антирелигиозным, должно быть подвергнуто серьезным сомнениям по вышеназванным причинам. Историк Хелена Розенблатт переворачивает соответствующие утверждения Пола

---

<sup>5</sup> Кант в «Религии в пределах только разума» [Кант 1994е, 4: 97, 132, 142, 146, 190] и «Споре факультетов» предлагает, пожалуй, самую меткую формулировку: «Царство Божье на Земле — это последнее предназначение человека». См. также [Cavallar 2017a: 17–27]. В сегодняшнем использовании слово «религия» относится к «взаимосвязи составляющих веры», а «религиозность» — к «субъективному отношению верующего к этим составляющим», ср. [Alexander & Fritsche 2011: 11–24]. См. там же об истории этих понятий в немецком Просвещении.

Хазарда и Питера Гэя с ног на голову: «...становится все более очевидным, что во многих... местах в Европе Просвещение... не воевало с христианством. Оно, скорее, разворачивалось *внутри* самих христианских церквей» [Rosenblatt 2010: 342–358, 342]. Стереотип о безбожном, вражески настроенном по отношению к христианству Просвещении опровергается многочисленными историческими примерами. Например, швейцарский пастор и философ Иоганн Каспар Лафатер (1741–1801) в 1769 году ознакомился с «Философским палингенезом» («Palingénésie philosophique») Шарля Бонне. В этой работе натуралист Бонне писал о том, что развитие живых существ свидетельствует о присутствии христианского Бога. Лафатер дал своему переводу программное название «Философское исследование доказательств христианства г-на Шарля Бонне» («Herrn Carl Bonnets philosophische Untersuchung der Beweise für das Christentum»). Полный энтузиазма, он делал перевод «сквозь слезы радости от самоочевидности моей религии»<sup>6</sup>. Один экземпляр он отправил еврейскому просветителю Мозесу Мендельсону, сопроводив письмом с публичным посвящением. Лафатер прямо требовал от Мендельсона либо опровергнуть аргументацию Бонне о превосходстве христианства, либо — словно немецкий Сократ — перейти из иудаизма в христианство. Лафатер осознанно ставил Мендельсона в неудобное положение: молчание, принятие или критика христианства, на самом деле, были невозможны. За этим спором с интересом наблюдала общественность всей Европы. «Первая крупная культурная схватка между христианством и иудаизмом началась, причем с сильной антисемитской агрессией в публицистике» [Geier 2012: 198]. Здесь бросаются в глаза несколько элементов: ни Бонне, ни Лафатер не признавали четкого разграничения между естественными науками и теологией. Лафатер занимался тем, что Монтескьё за пару десятилетий до этого осуждающе называл прозелитизмом. Здесь едва ли чувствуется дух веротерпимости, а религия перестает быть личным делом — и это в конце века Просвещения.

<sup>6</sup> Цит. по: [Geier 2012: 192], где описывается этот эпизод. Ср. [Ibid.: 191–198].

Исследования последних лет показывают, что даже привычный контраст между консервативным католицизмом и прогрессивным Просвещением стоит рассматривать в более сложной форме. Существовали различные формы католического Просвещения — например, в бенедиктинских монастырях или в реформаторском движении янсенизма. Цель здесь тоже состояла в просвещенной религиозности, которая, например, критиковала чрезмерный культ реликвий. «Просвещенные монахи»-бенедиктинцы, по словам Ульриха Лехнера, пропагандировали «современную и сильную веру в индивидуальную свободу, веротерпимость, права человека, ненасилие и убежденность в том, что Церковь, в особенности монашество, должны модернизироваться и подстраиваться под общество» [Lehner 2011: 2; Martus 2015: 602–615].

Обобщения противоречат разнообразию Просвещения, существовавшему на самом деле, которое охватывало позиции от деизма, атеизма, протестантизма и христианского просвещения до апологетической литературы очень разных течений, о которой сейчас часто забывают (апологетическая литература стремилась к оправданию или защите христианской веры). Кассирер писал об «обескураживающем многообразии религиозно-философской и теологической литературы XVIII века» [Кассирер 2004: 158]. На самом деле, французские материалисты и атеисты представляли собой небольшую группу, которая чаще всего отвергалась и критиковалась другими просветителями. Поэтому они ни в коем случае не были типичными для Просвещения. В целом можно сказать, что большинство просветителей боролись с религиозным фанатизмом, догматическими позициями, конфессиональной полемикой и религиозной нетерпимостью. Но религия и христианство как таковые не отвергались повсеместно. Подавляющее большинство просветителей, скорее, стремились к реформе религиозности, пытались преодолеть конфессиональные споры, культивировать религиозную искренность, веротерпимость и подчеркнуть моральное содержание религий, в особенности христианства. По словам Альбрехта Бойтеля, «плюралистическое христианство ощущало себя при-

ванным и уполномоченным разработать трансконфессиональные устойчивые этические основы (разум, естественное право, естественная религия)», прежде всего, из-за религиозных войн XVII века и того исторического факта, что Европа была расколота на конфессии<sup>7</sup>.

Исходной точкой многих рассуждений был факт существования различных видов веры и конфессий. Различные деноминации в Европе были результатом Реформации и религиозных распрей и войн, потрясших раннее Новое время. Вероятно, из-за этого исторического опыта многие ранние просветители критиковали ограниченность и догматическую фиксацию многих верующих и первосвященников. Интересно, что уже Монтескье видел причиной этих войн не саму религию, а «дух нетерпимости, который наполняет тех, кто считает себя поборником государственной религии» и «дух прозелитизма» (см. также главу 3). Под этим понималась попытка сподвигнуть членов других религиозных групп перейти в собственную религиозную общину, иногда с помощью манипуляций и обмана. Тот же Монтескье пишет в своих «Персидских письмах» словами мусульманина о католическом христианстве, что в нем «существует бесчисленное количество ученых, большею частью дервишей, которые поднимают в своей среде тысячи новых вопросов касательно религии. <...> Тех, которые выносят на свет божий какое-нибудь новое предложение, сначала называют еретиками» [Монтескье 1993]. Религиозные распри такого рода представляют собой политическую опасность, поскольку могут привести государство к беспорядкам или даже спровоцировать гражданские войны. Но, так как они вызваны метафизическими и теологическими темами, то — согласно распространенному предположению — они в принципе не поддаются решению с помощью разума (см. раздел 2.3).

<sup>7</sup> [Beutel 2009: 23], см. также [Louden 2007: 16–25] и [Martus 2015: 771]. Бесчисленные работы, защищавшие в XVII и XVIII веках разумность, рациональность и божественность христианства от «вольнодумных», в первую очередь атеистичных нападок, объединяются под понятиями «апологетика» и «апологетичная литература». См. [Vollhardt 2002: 67–93, 77–88].

Я уже писал во введении, что подавляющее большинство просветителей не были настроены враждебно по отношению к религии, а стремились к реформе религиозной сферы. Конфессиональные различия, по их мнению, должны были быть преодолены с помощью концепции «естественной религии», или «религии разума». Вероятно, можно даже выдвинуть такую гипотезу: многие просветители примерно до 1750 года *все еще* были религиозны, что видно, например, из их теологического обоснования морали, из того, что они держались за доказательства существования Бога, веру в загробный мир, божественную справедливость и провидение<sup>8</sup>. Французский атеизм и материализм сделали необходимой более основательную дискуссию. Многие поздние просветители оставались религиозными, несмотря на эту конфронтацию с атеизмом или именно благодаря ей, хотя уже и не в традиционном, ортодоксальном смысле. Примерами могут здесь послужить Руссо, Шпальдинг, Смит и Кант (см. раздел 5.3). Так называемый спор о пантеизме 1780-х годов показал разнообразие позиций. Писателя Фридриха Генриха Якоби (1743–1819) наиболее точно можно охарактеризовать как представителя фидеизма. По его мнению, пример Спинозы показал, что разум не в состоянии доказать существование Бога. Это неизбежно ведет к пантеизму, материализму, детерминизму и, наконец, к атеизму. Единственный выход — это отказ от философии и «прыжок веры». Мозес Мендельсон представлял форму теистической религии разума (см. далее). Другие участники этого спора, такие как Гёте и Гердер, могли, в свою очередь, извлечь что-то из пантеизма. Кант тоже присоединился к спору и подчеркивал границу между знанием и верой, дистанцируясь вместе с Якоби, Бистером и Гаманом от Спинозы и спинозизма<sup>9</sup>. По-видимому, начиная с этого спора о пантеизме, и далее в следующем поколении романтиков и немецкого идеализма многие стали проводить

<sup>8</sup> В качестве примеров см. [Ahnert 2010: 101–122], а также о Франции [Vogel 2010: 77–99].

<sup>9</sup> [Scholz 1916; Israel 2011: 687–721], «Что означает ориентироваться в мышлении» Канта и его же текст [Kant 1786: 149–155].

окончательную черту между христианством и вариантами естественной религии, представителями которой были уже большинство просветителей<sup>10</sup>.

### 5.2. Критика теологии и официальных религий. «Естественная религия»

Большинство просветителей были едины в своей критике попыток некоторых теологов подчинить себе философию, поставив ее в статус «служанки» теологии. Представители умеренного немецкого Просвещения, от Томазия, Августа Фридриха Мюллера и Христиана Вольфа до Канта, настаивали на равном статусе или даже на первенстве философии. Например, Вольф трансформировал образ философии как «служанки» теологии в противоположный: философия через просвещение рассудка проливает свет на другие науки, в том числе на теологию. «В связи с этим я нередко говорю, шутя: мировая мудрость является служанкой высших сил лишь в том смысле, что без лучины служанки дама вынуждена брести в темноте и спотыкаться» [Wolff 1973: 536].

Распространена была критика религиозного фанатизма, религиозных и теологических предрассудков, а также религиозной нетерпимости (см. раздел 3.3). В течение XVIII века усилилась историческая критика Библии. В качестве примера можно привести «Письма об изучении и использовании истории» («Letters on the Study and Use of History», 1736, опубликованы в 1752 году) Генри Сент-Джона, первого виконта Болингброка. Он ставил под сомнение надежность библейского изложения истории в качестве источника исторических событий. Наряду с апологетами христианства были и те, кто ослаблял и подрывал христианство критикой христианской жизни, неверных форм христианства или

---

<sup>10</sup> [Schneiders 1990: 166–167] и [Beiser 2002: 362]: «Письма Якоби оказались сенсацией. Они шокировали ортодоксов и провоцировали просветителей. Но, что хуже всего, они имели обратный эффект. Их активно читала молодежь, вдохновлявшаяся ими. Вместо того чтобы прислушаться к предостережениям Якоби перед сокровенной религий Лессинга, новое поколение потянулось к ней». См. также [Beiser 2003] о раннем немецком романтизме.

других деноминаций в целом [Sommer 2002: 269–310; Sommer 2010: 93; Dzubikowski 2004: 41–56]. До сих пор сложно оценить, насколько — несмотря на всю критику — снова и снова возникающие признания в приверженности христианству, собственной конфессии или естественной религии были пустыми словами, лицемерием, самоцензурой, компромиссом с государственной цензурой или искренним убеждением. В литературе постоянно встречаются утверждения, что такие признания были «ханжеством» и «притворством»<sup>11</sup>. К этому тоже следует относиться с большой долей просветительского скепсиса. Утверждения такого рода — это лишь предположения, которые с трудом можно доказать фактами, если вообще возможно.

Многие просветители говорили о концепции «естественной религии», или «религии разума». Здесь снова можно выделить две формы. Основная идея первого варианта состояла в том, что все исторические формы веры содержат в себе зерно универсальных и разумных религиозных убеждений. Роберт Лауден называет это «тезисом общей морали» просветителей. Это зерно необходимо было высвободить. Цель состояла не в устранении, а в обновлении или «внутреннем преобразовании» религии [Кассирер 2004]. Ранним примером может послужить «отец деизма» барон Эдуард Герберт из Чербери (1583–1648), который утверждал о существовании системы «общих понятий», которая «по крайней мере в том, что касается теологии, очевидно принимается каждым нормальным человеком и не требует дальнейшего оправдания». К этим «общим понятиям» он причислял, помимо прочего, веру в Бога или веру в моральную добродетель как важнейшую часть религиозной практики<sup>12</sup>. За время европейского Просвещения были разработаны многочисленные разнообразные теории о том, как мог бы выглядеть этот основной набор убеждений. Сильно упрощая, можно сказать, что в большинстве случаев к ним относилась вера в Бога, убеждение, что нравственный образ жизни означает служение Богу, свобода

<sup>11</sup> См., например, [Sommer 2010: 93].

<sup>12</sup> Цит. по: [Gay 1968: 32].

воли и центральное значение веротерпимости. Большинство просветителей не выстраивали противоречия между верой и знанием, верой и разумом, верой и неверием, но противопоставляли веру и *суеверия*<sup>13</sup>. Для Локка религиозная община или Церковь были людьми, «добровольно объединяющимися, чтобы сообща почитать Бога так, как это, по их убеждению, будет ему угодно и принесет им спасение души» [Локк 1988, 3: 97]. Религия, по его мнению, должна быть гуманистической, а в центре ее внимания должно стоять человеческое достоинство. Клеант, персонаж «Диалогов о естественной религии» Дэвида Юма, говорил так: «Настоящее дело религии — направлять сердца людей, смягчать их поведение». Для Томаса Пейна религиозные и нравственные обязательства сливались в одно и означали «поступать по справедливости, любить милосердие и стараться сделать счастливыми наших ближних»<sup>14</sup>. Это было похоже на «религиозный универсализм» или на «космополитичную религиозность», по крайней мере в теории. На практике многое — как и следовало ожидать — было полно недостатков. Представителями этой модели «реформы исторических форм веры» были также Руссо, немецкие неологи и Кант (см. далее).

Представителем второй формы, религии разума, был, например, Вольтер. Он отклонял исторические формы религии, включая христианские деноминации, поскольку они, по его мнению, привели к фанатизму, нетерпимости и суевериям. Он заменяет их деистической религией разума, которую представляет единственной осмысленной альтернативой. Она была совершенно далека от догматики и проста по содержанию. «Мы проклинаем атеизм, нам отвратительны варварские суеверия, мы любим Бога и род людской — вот наша догма» [Voltaire 1984: 466–490, 477]. Схожую позицию представлял Герман Самуил Реймарус (1694–1768). Он противопоставлял собственную деистическую «разумную практическую религию» религиям откровения. Даже христианство, по его мнению, отошло от своих рациональных истоков,

<sup>13</sup> Ср. [Кассирер 2004].

<sup>14</sup> Цит. по: [Louden 2007: 22, 20].



Рис. 15. Даниэль Ходовецкий. Просвещенная мудрость в образе Минервы защищает верующих всех религий (1791). Минерва, древнеримская богиня мудрости, дарит свет и одновременно защищает религии, которые мирно сосуществуют друг рядом с другом<sup>15</sup>

некритично подчиняясь Священному Писанию и авторитету. В своей работе «Апология, или Защита разумных почитателей Бога», опубликованной Лессингом после его смерти под заголовком «Фрагмент из сочинений неизвестного» в 1774–1778 годах, Реймарус оспаривает возможность разумной веры в откровение. Реймарус и Лессинг оба выступали за открытую и свободную

<sup>15</sup> URL: [https://commons.wikimedia.org/wiki/Daniel\\_Chodowiecki#/media/File:Minerva\\_als\\_Symbol\\_der\\_Toleranz.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/Daniel_Chodowiecki#/media/File:Minerva_als_Symbol_der_Toleranz.jpg).

дискуссию о вере и откровении<sup>16</sup>. Некоторых из названных представителей первого варианта, возможно, тоже можно отнести к этой второй форме религии разума.

Обоснования этой «естественной религии» были очень разными. Почти по всех случаях отправная точка находилась за пределами христианского откровения и Библии. У Томаса Пейна это творение. «Ищите не книгу, названную писанием, которую могла написать рука любого, а писание, названное Творением» [Paine 1987: 421]. Мозес Мендельсон считал существование Бога и бессмертие души разумными идеями, о которых можно сделать вывод и без религий откровения. Своей работой «Федон, или Сочинение о бессмертии души на трех языках» («Phaedon, oder über die Unsterblichkeit der Seele in drey Gesprächen», 1767) он завоевал известность в немецкоязычных странах. В более позднем сочинении «Утренние часы, или Лекции о существовании Бога» («Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes», 1785) он защищал так называемые онтологические доказательства бытия Бога, подвергаемые критике<sup>17</sup>. Эта критика усилилась с написанием Кантом «Критики чистого разума» в 1781 году. Его ключевое умозаключение состояло в следующем: теоретическое познание божества невозможно, потому что познание всегда опирается на чувственный опыт, а понятие как таковое не доказывает существование Бога (см. раздел 2.3).

В философии религии Кант также проложил новые пути. Во-первых, он стремился к новому обоснованию религиозности через практический разум и нравственность. Во-вторых, он заявлял, что существует не только одна философия религии «внутри границ одного только разума», приводя в качестве аргумента изображение двух концентрических кругов. Этим путем шли

<sup>16</sup> [Reimarus 1979: 313–476] и трактование у [Forst 2003: 399–401].

<sup>17</sup> Ансельм Кентерберрийский при этом писал, что из понятия Бога («то, более чего невозможно себе ничего помыслить») можно сделать логический вывод о действительном существовании Бога. Такой аргумент оспаривался со времен Фомы Аквинского и подвергался детальной критике Канта. См., например, [Wood 1978].

многие просветители. Кант же добавил, что за пределами этих границ разума есть еще одна область, или сфера<sup>18</sup>. Это область, превосходящая разум и связанная с откровением и его тайнами. Таким образом, Кант отвергал редукционистское понимание, в котором, не без оснований, обвиняют многих просветителей. Редукционизм состоял в том, что религия ограничивалась любовью к ближнему, моралью или рационально реконструируемым содержанием веры.

В результате процессов Просвещения, вероятно, сформировалась более индивидуализированная и персонализированная религиозность. Об этом говорит множество свидетельств из эпохи позднего Просвещения. Например, одна подруга Луизы Мейер писала ей в 1779 году: «Луиза, если придется тебе умирать, то верь, что я ни одного шага не ступлю без твердой убежденности, что окружена твоим духом, и что в этом мире я утрачу лишь твою телесность»<sup>19</sup>. Эта мысль далека от традиционного христианства, но она типична для многочисленных течений того времени, которые можно отнести к эзотерике, пантеизму и вере в духов.

Для многих просветителей религия исполняла вспомогательную функцию. Известность получила одна история про деиста Вольтера, который считал, что было бы полезно, если бы его ближние верили в Бога и божественное наказание. «Мой адвокат, портной, камердинер и даже моя жена должны верить в Бога. Я считаю, что тогда меньше было бы грабежей и измен!» Если не рассматривать это изречение как исключительно ироничное, то можно сказать, что оно вполне соответствовало распространенной в XVIII веке идее полезности. В духе такого раннего утилитаризма религия обладала социальной и моральной функцией. Этот аспект пользы во многих случаях мог стоять на переднем плане. Плюралистическая и более индивидуалистическая концепции религии были призваны предотвратить религиозные

---

<sup>18</sup> [Jünger 2011: 29–42], а также [Nonnenmacher 2011: 211–229]. По моему мнению, самыми надежными источниками о философии религии Канта на данный момент являются [Langthaler 2018], а также [Pasternack 2014a].

<sup>19</sup> Дальнейшие обоснования см. у [Conrad 1999: 397–415, 397].

распри, войны и гражданские войны. «Интеллектуалы Просвещения пытались разработать более плюралистическую и менее раскольническую концепцию религии, которая позволила бы людям жить в мире друг с другом» [Louden 2007: 25]. Появилось то, что можно назвать религиозным космополитизмом. Это идея о том, что верующие различных религий, религиозных общин и конфессий являются или должны стать членами единого религиозного общества. Основой служила концепция естественной религии, гласившая, что все исторические формы религии содержат зерно универсальных и разумных религиозных убеждений. В соответствии с динамичным религиозным космополитизмом возникала надежда, что в будущем появится *una religio in varietate rituum* — единая вера, проявляющаяся в различных ритуалах (Николай Кузанский, 1401–1464). Историческим фоном таких прогрессивных убеждений была новая временная семантика Просвещения. Подобно философам истории или, позднее, отцам-основателям Соединенных Штатов Америки (см. раздел 4.3), некоторые теологи Просвещения, в особенности неологи в протестантизме, по-новому сопоставляли временные уровни прошлого, настоящего и будущего. Они отказались от традиционной ориентации на прошлое и поставили в центр внимания открытое будущее, которое следовало строить верующим в духе усовершенствования и морального определения человека. Настоящее рассматривалось как новое начало. Истинная Церковь состояла в новой Церкви будущего, а не в возвращении к первохристианству или к исторической лютеранской общине [Sommer 2006: 108–109; Cavallar 2017a: 17–27]. Так, например, неолог Иоганн Фридрих Вильгельм Иерузалем (1709–1789) считал, что истинное христианство следует искать в конце истории, а не в начале [Cavallar 2017a: 140–141]. Иоганн Соломон Землер (1725–1791), сооснователь историко-критической библеистики, утверждал, что христианство характеризуется постоянным приростом морального и религиозного знания [Semler 1784; Semler 2010; Beutel 2009: 130–132; Hirsch 2000: 49–89; Hornig 1996; McGaughey 2011: 271–282, 273–274]. Христианство потому ценно, что несет в себе «зерно» будущего усовершенствования, которое состоит в аутен-

тичной «личной религии», «религии всех людей», в которой главное место занимает любовь к Богу и любовь к ближнему [Semler 1784: 211]. В своей работе «Об исторической, общественной и нравственной религии христиан» (1786) Землер отличал общественную религию от личной. Для последней была важна собственная совесть, направляющая человека, она не зависела от языка религии данной церковной общины, а в центре внимания находилось нравственное, религиозное и духовное послание Христа. Теология была подвержена ошибкам и недостаткам, но продолжала расти [Hirsch 2000: 53–59; Hornig 1996; Laube 2004: 1–23, 5–15].

Иногда европейское Просвещение в целом упрекают в том, что оно пропагандировало антирелигиозное воспитание. Здесь можно снова привести аргумент о том, что огульные заявления такого рода мало помогают и не учитывают разнообразие позиций. Необходимо рассматривать эту тему и с исторической перспективы. Без сомнений, европейское Просвещение — по сравнению с более ранними эпохами — ослабило значение религиозного воспитания. Это в том числе связано с тем, что Роберт Лауден назвал «тезисом нравственности»: «...настоящая цель религии состоит в нравственности, а не в теологии» [Louden 2007: 20]. Наконец, неподвзятый современный читатель будет удивлен, как часто и с какой решительностью религиозное воспитание как часть общего воспитания или образования отставало и в эпоху Просвещения<sup>20</sup>.

### *5.3. Радикализация Просвещения при Канте*

Радикальной является такая критика, которая направлена на самые основы, не принимает во внимание никакие формы авторитета — ни религиозные, ни государственные — и исследует фундамент нашего познания, морального и эстетического суждения. Я считаю, что Кант продвигал именно такое радикальное Просвещение. В этом моя позиция расходится с пониманием

<sup>20</sup> [Ibid.: 38–39 с обоснованиями].

Джонатана Израэля, который полагал, что радикальное Просвещение — это то, чем занимались французские материалисты, такие как Гольбах и Ламетри.

Израэль различает умеренное и радикальное Просвещение. Умеренным мейнстримом для него является постепенная реформа общества, отчасти отвергавшая «идеи, привычки и традиции прошлого». Эта ориентация была теистической, критической, но не враждебной по отношению к христианству; рационалистической, но не материалистической. Согласно такой характеристике, Канта можно отнести к умеренному Просвещению [Israel 2006: 11; Israel 2011: 7; Israel 2001: 445–562]. Для Израэля признаками радикального Просвещения были философский материализм, деизм и атеизм, а также секуляризация в формате полного ухода от религии. Все традиционные составляющие, в первую очередь сфера религиозности и политического господства, не просто должны быть реформированы и усовершенствованы, а полностью упразднены. Такое радикальное Просвещение «отвергало все компромиссы с прошлым и стремилось полностью уничтожить существующие структуры». К ним, по мнению Израэля, относились такие религиозные идеи, как вера в Бога, провидение и откровение, милость божия, а также такие институты, как Церковь и сословность [Israel 2001: 11; Israel 2011: 7; Schröder 2014: 187–202, 191]. По его мнению, все просветители, составлявшие радикальное меньшинство, были Спинозистами и подвергались нападкам со стороны основной массой просветителей.

Критики Израэля с момента публикации его первой работы в 2001 году резко возражали против его чрезмерного акцента на влиянии Спинозы, каузальных объяснений и телеологических конструкций вплоть до тенденции более или менее произвольно переписывать толкование определенных просветителей, которые не вписывались в его бинарную схему. Джонсон Кент Райт формулирует свою критику так:

В глазах критиков интерпретация Израэлем Просвещения — это своего рода научный джаггернаут, дуболом, вносящий деструктивный крен в дисциплину во имя слу-

жения ложному идолу — Спинозе, якобы демиургу современности — и бесперспективная убежденность — идея центральной связи между метафизическим монизмом и политическим радикализмом<sup>21</sup>.

Я в своих возражениях и сомнениях хотел бы ограничиться аспектом предполагаемой радикальности «радикального Просвещения». Во-первых, встает вопрос, действительно ли радикализм, в понимании Израэля, всегда возникал только в связи с философским монизмом. В его интерпретации религиозный фон философии Спинозы, а также его ранних последователей либо игнорируется, либо преуменьшается<sup>22</sup>. Спинозизм на самом деле значительно умереннее, чем радикальная критика познания Пьера Бейля, существовавшая в то же время, или более поздний скептицизм Юма и критицизм Канта. Также существует корпус разнообразных текстов, которые не относятся ни к спинозизму, ни к монизму, и в своей рефлексивной критике метафизики и разума намного радикальнее, чем другие работы того же времени. К ним относится «Символ мудрости, или Цимбал мира» («*Symbolum sapientiae/Symbalum mundi*») анонимного автора, а также «Письмо Тразибуля Лейципии» Никола Фрере («*Lettre de Thrasybule à Leucippe*»), оба труда были опубликованы около 1700 года. Оба автора были атеистами, но при этом отказывались от альтернативной материалистической метафизики, поскольку, по их мнению, существуют принципиальные пределы разума, которые действуют не только для теистов. Фрере писал о понятии Бога: «Мы должны оставить все как есть, отвергнуть химеры, которые нам говорят об этом предмете, и не ставить себя в глупое положение, подменяя другим мнением то, которое мы опровергаем»<sup>23</sup>. Такие примеры ставят под сомнение мнение о том, что только

<sup>21</sup> [Wright 2014: 1–25]. URL: <http://www.hfrance.net/forum/forumvol9/Israel1.pdf> (дата обращения: 12.08.2017). См. также критику [La Vopa 2009: 717–738], а также [Israel & Mulsow 2014], в особенности статьи Випа ван Бунге, Винфрида Шрёдера и Мартина Малсоу.

<sup>22</sup> См. подробную критику [Van Bunge 2014: 121–148].

<sup>23</sup> Цит. по: [Schroder 2014: 196], про оба текста см. там же [Ibid.: 193–197].

Спиноза и спинозисты могут считаться «интеллектуальным скелетом радикального европейского Просвещения повсюду»<sup>24</sup>.

Во-вторых, необходимо задаться вопросом, не является ли собой защищаемый Израэлем метафизический монизм предвестником возврата к тому догматичному системному мышлению, которое критиковали многие просветители из-за идеи об ограниченности нашего познания. Разве скептицизм Юма, который подчеркивал ограниченность разума, опыта, традиций и обычаев, не был более радикальным и разумным (см. главу 2)? Зачем в исследованиях в области истории идей выдвигать сильные метафизические тезисы, которые не поддаются никакому научному обоснованию?

В-третьих, логично различать разные виды радикальности в различных сферах. С точки зрения философии религии Ламетри, Гольбах и Гельвеций, которых можно однозначно назвать материалистическими атеистами, были для тогдашнего общества радикалами — в том, что касалось их антирелигиозной позиции. Религиозная картина мира была, по их мнению, выдумкой и изобретением человека. Фанатизм, суеверия и нетерпимость они считали не возможными свойствами религиозности, а неотъемлемой ее частью<sup>25</sup>. Дидро, которого Израэль причисляет к группе материалистических атеистов, хоть и был в политическом плане радикальнее многих других просветителей и выступал за сексуальную эмансипацию, но в вопросе образа и прав женщин именно материализм Дидро тормозил радикальную, или прогрессивную, позицию, широко распространенную в его время (см. разделы 2.1 и 3.2). Согласно Дидро, женщины уступали мужчинам в интеллектуальном плане и должны были довольствоваться своей ролью жены и матери [Diderot 1951: 251–262; Mander 2007: 97–116]. Франсуа Пуллен де ля Барр, «возможно, первый современный феминист»,

<sup>24</sup> [Israel 2001: vi], см. также [Israel 2006: 867] и [Israel 2011: 950–951].

<sup>25</sup> Относительно этой позиции напрашивается вопрос, не представляет ли она собой догматичную, недифференцированную и нетерпимую критику религий. См. [Forst 2003: 395–398; Coleman 2014b: 116–117; Kondylis 1987: 525, 528–529] и мои замечания в [Cavallar 2017c: 42–47].

был, напротив, не Спинозистом и не материалистским монистом, а картезианцем, убежденным в двойственности тела и духа. Спиноза, которого Израэль изображает звездой Просвещения, «низводит женщин, подобно слугам... до статуса постоянной зависимости», как вынужден признать и сам Израэль. Но Израэлю хочется спасти образ Спинозы как героя радикального Возрождения, поэтому он выдвигает предположение, что аргументация Спинозы все же допускала другие возможности: «Если женщины каким-то образом, когда-нибудь, заявят о своей независимости от мужей и отцов и станут действовать наравне с мужчинами, они получат право голосовать и участвовать в политике» [La Vora 2009: 727–728; Israel 2006: 557]. Здесь, очевидно, присутствуют двойные стандарты. Те, кого Израэль относит к лагерю радикального Просвещения, трактуются более снисходительно, чем якобы более умеренные Просветители, такие как Пуллен де ля Барр, Юм или Руссо. В особенности в отношении двух последних авторов заметно, что их нельзя вписать в эту неподатливую схему «умеренный против радикального». То же самое, вероятно, касается и американской революции (см. раздел 4.3)<sup>26</sup>.

К каким же результатам приводит критика Джонатана Израэля? Сначала необходимо отказаться от идеи о том, что якобы существовало «два монолитных Просвещения, запертых в непримиримом двуполярном конфликте» [La Vora 2009: 726]. Осмысленнее было бы предположить, что существовал некий континуум, от «умеренного» до «радикального» Просвещения, в рамках которого можно рассматривать различные измерения — например, политическое, общественное, социальное, религиозное, экономическое и относящееся к теории познания. На месте телеологической конструкции следует выдвинуть подход, подчеркивающий разрывы, прерывистость и сложность развития. Зачастую тексты обладали непредвиденными побочными последствиями или приводили к толкованиям, которые не подразумевались их авторами. Кроме того, очевидно, что существова-

<sup>26</sup> О Юме см. [Schröder 2014: 198–199], о Руссо [Wright 2014: 6–7], об американской революции см. [ibid.: 7, 15].

ли и процессы секуляризации, развивавшиеся не *против* религии, а *вместе* с ней. Роберт Палмер и Алан Корс замечают, что авторами некоторых политически «опасных» концепций были католические богословы (несмотря на то что действовали они явно с другими намерениями). Чарли Колман изучал линии разлома во французском обществе XVIII века, проходившие не только между «приверженцами религии» и «атеистами». Они существовали и между преобладавшим движением теологов и философов, которые представляли одно понятие идентичности и личности, где собственная личность состояла в субъектно-объектных отношениях с миром; и христианскими мистиками, радикальными материалистами и политическими радикалами. Эти три группировки боролись против «культуры самопринадлежности, в которой считалось, что мужчины и женщины принадлежат самим себе и сами ответственны за себя и свои действия». Несмотря на разность взглядов, в первую очередь в религиозной сфере, эти группы соглашались между собой в том, что люди есть просто «объекты тотализирующих сил за пределами себя»: божества, природы или политического субъекта<sup>27</sup>. Такая многосторонность развития, пожалуй, типичнее для Просвещения, чем упрощенная картинка борьбы между «умеренным» и «радикальным», которую дает Израэль. Секуляризация была не просто утратой религии, а динамичным, многомерным процессом, который не только имел начало в сфере религии, но и отчасти продолжал включать в себя эту сферу в преобразованной форме.

Когда я говорю о радикализации Просвещения при Канте, то имею в виду, что он пошел еще дальше, чем другие просветители, и дошел «до самого основания», то есть исследовал основы мышления, познания, действия и суждения. При этом речь не идет о политической или общественно-политической радикальности. Это утверждение не означает, что философия Канта была непременно лучше других — она была основательнее (то есть «дошла до самой сути»). Такая форма радикализации прослеживается

---

<sup>27</sup> См., например, [Van Bunge 2014: 141–146; Palmer 1961; Kors 1990; Coleman 2014a: 3, 4; Edelstein 2010].

в нескольких аспектах. Во-первых, Кант понимает самостоятельное мышление без ограничений как неотъемлемое право на Просвещение. Это отличало его от многих современников, которые, например, задавались вопросом, могут ли предрассудки быть полезными для простого народа. Сомнения о том, что Просвещения может быть «слишком много», высказывал Георг Людвиг Шпальдинг в своем стихотворении о «сегодняшней немецкой философии». Он считал, что модное почитание французской философии, от Вольтера до материалистов, опасно и вытеснило немецкую «серьезность» и «глубокомыслие»<sup>28</sup>. Мозес Мендельсон разделял эти опасения. Он видел разницу между принципиально возможным «Просвещением людей» и «бюргерским Просвещением», политически и социально связанным с ограничениями. В определенных ситуациях, по его мнению, можно смириться с предрассудками. По его мнению, «злоупотребление» Просвещением может ослабить «нравственное чувство» и способствовать развитию «твердолобости, эгоизма, безбожия и анархии» [Mendelssohn 1784: 193–200, 197, 199]. Фридрих Карл фон Мозер указывал на общественную пользу предрассудков. По его мнению, они дополняют ограниченный разум многих людей и неотъемлемы для общественного благополучия и «счастливого спокойствия и неведения человека». Также нежелательно, чтобы все люди стали свободнее и умнее. «С ними и так достаточно проблем. Если добавится еще больше общечеловеческой хитрости, это лишь доставит нам больше неудобств» [Reisinger & Scholz 1972: 1258]. Наконец, Фридрих II Прусский захотел, чтобы Прусская академия наук поставила на соискание премии вопрос о допустимости народного обмана и полезности заблуждений и предрассудков. По его мнению, предрассудки являются «разумом народа». Вопрос, за ответ на который была назначена награда, был опубликован в 1780 году и звучал так: «Полезно ли народу быть обманутым — будучи введенным в новые заблуждения или удержанным в тех, в которых он уже находится?»<sup>29</sup> Полезность

<sup>28</sup> См. [Mendelssohn 1784, 4: 50–55]. См. также [Martus 2015: 841–842].

<sup>29</sup> [Ibid.: 1254–1255].

и общественная польза стояли на первом месте. Конечно, именно на это обращена критика Канта: когда речь идет об истине, польза не имеет значения.

Просвещение как стремление к самостоятельному мышлению у Канта было безусловным и категоричным. Для него не существовало «злоупотребления просвещением». Самый сильный аргумент опять-таки содержался в его деонтологической этике. Вопрос о пользе предрассудков и обмана, по его мнению, в целом ставился неправильно. Речь шла о праве каждого человек культивировать собственное мышление и отправляться на поиски истины. Кант писал: «Разрешено ли рекомендовать предрассудки, или хотя бы игнорировать их? Но это означает лишать всех самостоятельности». Патерналистская легитимация предрассудков, по Канту, несовместима с идеей Просвещения как самостоятельности. Люди могут сами встать на ноги, если дать им такую возможность. «Страх, что если отпустить старые предрассудки, то обрушится все здание, ничтожен. У взрослого человека крепкие ноги, он может опереться на них, если только забрать у него костыли» [Kant 1968, 16: 426; Кант 1994е, 6; Кант 1993]. Это была явная критика Мозера, конкурса Берлинской академии и, опосредованно, собственного короля. В конечном счете Кант считал, что мы не должны бояться нежелательных или неприятных результатов процессов Просвещения. «Было бы ведь нелепо ожидать от разума разъяснений и в то же время заведомо предписывать ему, на какую сторону он непременно должен стать» [Кант 1994а, 3: 550]. Процесс Просвещения открыт разным результатам. Авторитеты и покровители часто заинтересованы в лишь определенных результатах. Но тогда это уже не Просвещение — а покровительство, притеснение, манипулирование, индоктринация.

Второй элемент радикализации Просвещения у Канта поэтому был связан с широким образом мысли и его предпосылками, в первую очередь — с публичным использованием разума<sup>30</sup>. Критика теорий, пытавшихся оправдать предрассудки, была

---

<sup>30</sup> Следующие абзацы обобщают тезисы из двух моих статей [Cavallar 2016]. См. также [Kubsda 2014; Pasternack 2014b: 78–91; Recki 2006: 111–125].

связана с кантовским пониманием Просвещения. В его понимании Просвещение неделимо, не может быть такого, что «немного Просвещения — но не перебарщивать». Предрассудки возникают из пассивного использования разума, из склонности «к пассивности разума, тем самым к его гетерономии» [Кант 1994д, 5: 135]. В качестве примера такой гетерономии Кант приводит бытовые поговорки, изречения и нравоучения, произносимые в школах. Все они усиливают «склонность к механическому разуму вместо спонтанности» [Kant 1968, 16: 403]. Они ведут к рабскому механическому повторению вместо того, чтобы проводить проверку и выносить свои суждения. В борьбе в первую очередь с собственными предрассудками важны не только попытки мыслить самостоятельно и стремиться к автономии разума. Второй важный элемент состоял в максиме широкого образа мысли. Это был субъективный принцип: взглянуть на ситуацию «с совершенно другой точки зрения» и сравнить свои суждения с другими. Такой «участвующий разум» противопоставлялся «логическому эгоизму»<sup>31</sup>. Сравнение своего суждения с суждением других людей считалось высшим критерием истины. Кроме того, базовым условием была свобода публичного использования разума.

Упомянутый ранее «эгоизм разума» у Канта отождествлялся с «логическим своенравием» — противоположностью «здорового смысла», обычного «здравомыслия», *sensus communis logicus*. Последнее Кант определял как способность суждения, «мысленно (априорно) принимающего во внимание способ представления каждого, чтобы таким образом исходить в своем суждении как бы из всеобщего человеческого разума и избежать иллюзии, которая в силу субъективных частных условий, легко принимаемых за объективные, могла бы оказать вредное влияние на суждение» [Кант 1994д, 5: 134]. Если мы хотим проверить собственное суждение, нам требуется «пробный камень», который хоть и не гарантирует истину, но является достаточным условием.

---

<sup>31</sup> [Kant 1968, 16: 417–420], см. также «Критику способности суждения», «Антропологию».

Мы можем подвергнуть свои суждения критической проверке, предложив другим оценить их. В таком процессе обнародования мы можем исправить потенциально ошибочные суждения. Узкий, ограниченный ум характеризуется не малым количеством или отсутствием знаний, а нежеланием выйти за пределы «субъективных частных условий» своего суждения, чем бы оно ни было вызвано.

Поэтому разум у Канта не монологичен и не субъектоцентричен (в чем его часто обвиняют), а ориентирован на другие одаренные разумом существа, на общественность, на свободное выражение своего мнения, на публичность, обмен мнениями, противоречивость и открытую республику. Поэтому Кант требовал «свободы пера» и прекращения цензуры.

Логический эгоизм считает излишним проверять свое суждение на рассудке других людей, как будто бы этот пробный камень... для него совершенно не нужен. Но до такой степени достоверно, что мы не можем обойтись без этого средства для того, чтобы обеспечить правильность нашего суждения, что, может быть, именно в этом-то и заключается самое серьезное основание для настойчивого требования со стороны нашего ученого мира свободы печати; если нам не дают высказываться свободно, то этим от нас отнимают самое надежное средство испытывать правильность наших собственных суждений и предоставляют нас на произвол заблуждений [Кант 2021: 5].

Коммуникация при поиске истины не только полезна — она необходима. Кант сочетал субъектоцентричный аспект с общественным, коммуникативным аспектом. Просвещение может подвергаться опасности из-за политического деспотизма, например, при диктатуре, потому что подавляется или даже разрушается коммуникация и публичная сфера. Именно по этой причине Кант ценил Фридриха Великого, о внутренней политике и цензуре которого он писал: «...*рассуждайте* сколько угодно и о чем угодно, но *повинуйтесь!*» [Кант 1966, 6: 29]. С другой стороны, Просвещение может провалиться по причинам, связан-

ным с каждым отдельным индивидом. Себялюбие, логический эгоизм, «зазнайство», а также высокомерие, глупость, лень и трусость тоже ставят просвещение под угрозу или вовсе не дают ему свершиться<sup>32</sup>.

Третий элемент радикализации Просвещения у Канта связан с «приматом практического разума». Он частично содержится и в первом элементе. Для Канта Просвещение — как и такие понятия, как человеческое достоинство, правовая свобода, справедливость, республиканское правовое государство, истина и всеобщий мир — были не вопросами разума, а непременным моральным обязательством. Поэтому практический разум, ориентированный на действия, имел приоритет — примат — над политическим благоразумием. Суверены и другие главы государств, по его мнению, не имеют права в своей покровительственной позиции «бесконечно» препятствовать процессам Просвещения во имя общественного покоя и порядка. В лучшем случае в рамках так называемых «разрешающих законов» допускались временные полномочия по ограничению гражданских свобод, таких как свобода слова, в случае угрозы распада государства и анархии. Подобные соображения оправданны лишь до тех пор, пока не ставят под сомнение фундаментальный приоритет безусловных правовых обязательств. Нормативной мерой такой критики покровительства и патернализма является понятие автономии, которое уже упоминалось ранее. Только уважительная концепция терпимости, основанная на признании, равенстве и автономии индивида, могла служить обоснованием терпимости, ставшей неотъемлемой в современных плюралистических обществах (раздел 4.3). В основе лежит квалифицированный нормативный универсализм, который Кант продумал точнее других просветителей (раздел 4.2). Автономия в данном случае — в отличие от распространенного сейчас понимания — не означает, что каждый человек «как обычно» является автономным в том смысле, что он способен написать пару фраз на странице в «Фейс-

---

<sup>32</sup> См., например, [Kant 1968, 24: 874; Kant 1968, 9: 80], а также замечательный текст [Koch 2017: 19–33].

буке» или «Инстаграме»<sup>33</sup>. Зачастую это не имеет ничего общего с автономией (и Просвещением), а, скорее, связано с гетерономией как приспособлением к распространенным предрассудкам общества большинства. Автономия мышления и действия, по Канту, — это предрасположенность каждого человека, которая должна быть реализована в рамках долгого и непростого процесса культивации. Имеющийся потенциал сначала необходимо осознать, а затем реализовать — в духе просветительской идеи совершенствования. К сожалению, такие потенциалы, к которым в том числе относится потенциал к разуму, могут оставаться нереализованными всю жизнь. Развитие интеллекта, разума, способности суждения, воли и нравственности у Канта отождествляется с понятиями освобождения и Просвещения<sup>34</sup>.

В-четвертых, апогея у Канта достигает рефлексивное позднее Просвещение. Это было «Просвещение Просвещения»<sup>35</sup>. Те европейские просветители, которым не хватало этого саморефлексивного измерения, боролись — как уже было описано — с суевериями, предрассудками, догматизмом и фанатизмом (см. раздел 3.3). Ложное знание необходимо устранять, а незнание — преодолевать. Цель состояла в приросте знания. Рефлексивное Просвещение пошло еще дальше и назвало именно это знание проблемой. По словам Канта, необходимо, чтобы разум «взялся за самое трудное из своих занятий — за самопознание» [Кант 1994б, 3: 11]. Рефлексивное Просвещение пыталось просвещать о знании, а не просто бороться с предрассудками и незнанием. Эрнст Кассирер так писал об этой радикализации Просвещения у Канта: «Революция в мышлении состоит в том, что мы начинаем с размышления разума о самом себе, о своих предпосылках и основоположениях, своих проблемах и задачах; размышление о “предметах” последует после того, как будет твердо установлена эта отправная

<sup>33</sup> Принадлежат Meta, на момент 2024 года компания признана в России экстремистской и запрещена.

<sup>34</sup> См. также подробно [Kubstda 2014: 109–138].

<sup>35</sup> См. [Hutter 2009: 68–81, 72]. См. также [Kubstda 2014] и [Recki 2006: 15–38]. Следующие абзацы — переосмысление [Cavallar 2017b: 45–49].

точка»<sup>36</sup>. В случае нерелективного Просвещения существовала опасность нагромождения перемешанных знаний, например, в духе «просвещения через науку» (см. главу 1, четвертое представление), подкрепляя новую форму беспомощности. При этом могли быть забыты две цели просвещения: рефлективное измерение самопознания и автономия мышления [Hutter 2009: 72; Schnädelbach 1987: 23–46, 23–26]. Кант намного точнее многих других просветителей видел проблему переплетения разума и неразумия. «Заблуждения как таковые — рациональны. Не только потому, что случаются с разумом, но и потому, что проистекают из разума как такового. Разум может быть понят лишь так: он сам приходит к концепциям, которые ему отказано принимать, которым ему надлежит противодействовать»<sup>37</sup>. В качестве примера можно привести заблуждения в области метафизики, которые ведут к иллюзорному знанию (см. также раздел 2.3). Рефлективное Просвещение означает признание, даже среди самых ярких критиков метафизики — в особенности в отношении самих себя — наличия имплицитной, скрытой метафизики. Здесь Кант вновь мог бы присоединиться к Руссо. Вероятно, Руссо думал о *философах* Парижа, таких как Дидро и Гольбах, говоря следующее: «...я нашел, что все они горды, решительны в суждениях, догматичны, даже в своем мнимом скептицизме, всезнающи, но доказать ничего не могут и только издеваются друг над другом» [Руссо 1981: 317]. Бесконечной борьбе с метафизикой савойский викарий в своем произведении «Эмиль» противопоставлял свое сократическое незнание. Нерефлективное «разумное Просвещение» (которое затем развивал Гегель) вело, по мнению викария, к желанию все «познать» и «пронзить». «Одного только мы не умеем: не умеем оставаться в неведении относительно того, что нельзя знать» [Там же: 317–318]. Решающим было это знание о собственном незнании, изучение причин, по которым мы ничего не можем знать в об-

<sup>36</sup> См. [Кассирер 1997].

<sup>37</sup> [Henrich 1982: 43–124, 48]. Кант в «Критике чистого разума» говорит о «споре разума с самим собой».

ласти метафизики и религии, и самостоятельные усилия на пути к рефлексивному знанию. Кант тоже считал, что «неприятели метафизики», такие как, например, Вольтер — при всей своей смекалке, юморе и остроумии — не могли скрыть, что и они сами обладают «собственной метафизикой» [Kant 1968, 29: 765; Кант 1994б, 3]. Это было предостережением от переоценки собственного разума и призывом к сократической скромности, признанию границ теоретического разума — в особенности у самого себя — и собственному философствованию. Все зависит от того, какой формой метафизики мы занимаемся. Кант выступал за критическую, саморефлективную и практическую метафизику, конкретно проявляющуюся в таких понятиях, как человеческое достоинство, права человека, веротерпимость, правовое государство и религия разума. Поэтому для Канта существовало различие между знанием отдельных наук и философией как *учением о мудрости*, а именно как наукой «об отношении всего знания к существенным целям человеческого разума»<sup>38</sup>. Эти цели состояли в вышеназванных понятиях практического разума: самостоятельное мышление, автономия и самостоятельное установление норм, рефлексивное Просвещение и свобода. Важно было не только количество, но и качество знаний, а также способность и готовность правильно воспользоваться этими знаниями в процессе самостоятельного мышления и суждения.

В-пятых, философия Канта позволила продолжать просвещение как межкультурную философию и герменевтику. Франц Мартин Виммер называет это «продолжением программы Просвещения иными средствами: не с помощью определяемой чисто методологически науки, свободной от традиций, и через безоговорочное принятие всех традиций, а через полилог традиций» [Wimmer 1998: 5–12, 12; Wimmer 2004: 17–20, 66–73]. Виммер дистанцируется от редуccionистского понимания Просвещения как «Просвещения через науку» (см. главу 1, третья представле-

<sup>38</sup> [Кант 1994б, 3: 610]. См. также дальнейшие рассуждения в [La Rocca 2004] и [La Rocca 2010: 100–123].

ние). Межкультурное Просвещение обладает рефлексией и придерживается максимы широкого образа мысли: аргументы из различных культур и традиций считаются принципиально равноправными, но должны проходить проверку на «форуме разума». В этом диалоге среди равных возможно взаимное горизонтальное расширение «с космополитическим намерением»<sup>39</sup>.

Такой межкультурный подход, опирающийся на идеи Канта, необходимо защитить от возможного недопонимания. Расширенный образ мышления не подразумевает, во-первых, ни здесь, ни у Канта отказ от собственной позиции, релятивистский плюрализм, нормативный релятивизм или эпистемологический релятивизм (см. раздел 4.5). Понятие истины не исчезает — происходит совместный поиск истины в рамках диалога и горизонтального расширения. Универсальные позиции возможны, но они должны быть обнаружены в открытом процессе коммуникации, «который протекает настолько свободно от предрассудков, подходит настолько критически к идеологии и открыто к результатам, насколько это возможно» [Gmainer-Pranzl 2017: 151]. Во-вторых, такой подход — в духе критической философии Канта — отказывается от гипотез о «сущности» других культур, от культурализма, согласно которому культуры являются герметично замкнутыми единствами, полностью или в значительной степени определяющими жизнь их участников. Эльмар Холенштайн в этой связи указывает на то, что культуры демонстрируют «намного больше специфических инвариантов», чем предполагалось в начале XX века [Holenstein 1985: 125]. В-третьих, межкультурная философия, как и Просвещение в духе идеи науки о мудрости, не является редуционистской программой обучения навыкам, которые считаются полезными. К сожалению, это очень часто понимают под «межкультурной компетенцией», а имен-

<sup>39</sup> [Heiser 2013: 78, 79, 115, 307, 361, 371, особенно 325–345]. Ценный материал представляет собой также [Gmainer-Pranzl 2017: 143–166]. Формулировка «с космополитическим намерением» является отсылкой к Канту: «Идея общей истории с космополитическим намерением» (1784).

но — оптимизацию рассудка и смысленности вместо воспитания разума и открытости к инаковости других. Расширение образа мышления, непредвзятость, справедливость, человеческое достоинство и взаимное признание при этом остаются в стороне [Gmainer-Pranzl 2017: 153]. Межкультурная философия, напротив, является продолжением того космополитического мышления, которое достигло своего первого пика развития в европейском Просвещении (см. конец раздела 4.4).

Эти замечания не стремятся повторить устаревшее клише о том, что Кант был «идеальным просветителем». Подобная агиография так же излишня, как и преклонение перед Спинозой, Юмом, радикальными *философами*, Смитом, шотландским или немецким Просвещением<sup>40</sup>. Во-первых, Кант — как и другие — стоял на плечах гигантов. В его случае это были, прежде всего, немецкое вольфианство, Юм и Руссо. Кант явно был готов черпать вдохновение у других философов, в особенности просветителей, и подхватывать их импульсы и критику — но такие интеллектуальные вызовы должны были уже возникнуть. XVIII век, очевидно, был идеальной «плодородной почвой»<sup>41</sup>.

Во-вторых, Кант явно воспользовался и еще одним внешним фактором: ему была уготована долгая жизнь — он умер в возрасте 80 лет в новом столетии (1804). Если бы Кант умер 50-летним — что по тем временам было неудивительно — в 1770-х годах, то критицизма и «настоящего» Канта не было бы. Кант вошел бы в историю как талантливый, но, скорее, средний философ. В-третьих, нельзя недооценивать исторические условия, которые сформировали Канта критического периода. В-четвертых, идеи Канта можно «радикализировать» еще больше, например в рамках межкультурной респонзивной феноменологии (Бернхард Вальденфельс) [Waldenfels 2006; Gmainer-Pranzl 2017: 159–166].

---

<sup>40</sup> Сильной ориентацией на Канта обладают Кассирер и Лауден. Следующие авторы, по моему мнению, в своих интерпретациях ближе к поклонению: Израэль (Спинозы), Блом (радикальных философов) и Пагден (Юма).

<sup>41</sup> См., например, [Maliks 2014].

#### 5.4. Значение для современности: между натурализмом, новым атеизмом и догматическим фундаментализмом

Во введении я уже подчеркивал, что атеистические и материалистические позиции хотя и встречались в эпоху Просвещения, но чаще всего отвергались, несмотря на то что были, по-видимому, более известны, чем предполагалось ранее. Ламетри считался полусумасшедшим распутником и из-за своей радикальности едва ли воспринимался всерьез. Гольбах шокировал, но считался догматичным и агрессивным. Наиболее позитивно воспринимался, судя по всему, Клод Адриан Гельвеций [Krebs 2013: 209–228]. Наряду с активной полемикой существовали также принципиальные возражения. Типичная критика звучала так: как может функционировать общество, в котором распространена материалистичная этика, для которой значение имеет только получение удовольствия и пользы? «Что помешает мне вонзить кинжал в грудь моего друга, разрушить храм Божий, предать родину или возглавить банду грабителей, если это принесет мне пользу? А если у меня будет достаточно власти, чтобы разрушить целые страны, утопить целые народы в собственной крови?» [Wieland 1986: 109–110]. Вероятно, такая критика Кристофа Мартина Виланда в отношении идей Гельвеция и Гольбаха, стремившихся создать новую этику, несправедлива. Но она показывает, что материалистические позиции могли гипотетически без проблем увести в направлении разврата, аморальности, произвола и насилия.

Какое же значение имеют рассуждения европейских просветителей о философии религии для нашей современности? На мой взгляд, современные дискуссии могли бы многое почерпнуть из базовых идей некоторых просветителей. Во-первых, все причастные были едины в отношении «ученого незнания», *scio nescio* — теоретического агностицизма в вопросах метафизики. Они осознавали границы собственного познания — познание кончается там, где кончается наш опыт. Савойский викарий Руссо говорил в своем «признании веры»: «Я не намерен вдаваться в метафизические дискуссии, которые выходят за рамки моего

и твоего восприятия и, по сути, ни к чему не ведут». Это оставляет пространство для различных форм веры в каждой области метафизического: от атеизма до деизма и теизма и даже спиритуализма. Саморефлективный девиз всех причастных звучал так: «Мои собственные мысли без содержания — пусты». Взаимно признавалось разделение на различные научные дисциплины. Юрист начала Нового времени Альберико Джентили писал: «Пусть богословы держатся подальше от тех наук, которые им не принадлежат». Такой же принцип действовал и для всех остальных наук.

К сожалению, эта форма секуляризации — разделение на различные научные сферы — в последние десятилетия снова и снова ставится под вопрос. Некоторые натуралисты, например, предаются дилетантизму в сфере философии религии, пропагандируют воинствующий атеизм и считают, что могут доказать его с помощью «научных» аргументов. Ярким примером является биолог Ричард Докинз<sup>42</sup>. С другой стороны, некоторые теологи занимаются шулерством в сфере естественных наук и под названием «умного замысла» представляют якобы научные доказательства Бога. Или утверждается, что современная наука обнаружила новые доказательства «невидимого», сущности, стоящей «за всеми явлениями». Еще Ницше справедливо смеялся над такими «искателями потустороннего». Медика и теолога Йоханнеса Хубера это, похоже, мало волновало. Он обосновывал этот взгляд «по ту сторону вещей» тем, что он не хочет обносить себя стеной и «завешивается шторами» [Huber 2016: 83]. Как и другие спекулирующие и догматичные метафизики, он не видит разницы между естественными науками и верой, между знанием и верой. Некоторым не хватает строгого философствования, которое помогает избежать категориальных ошибок. Гипотеза через пару страниц превращается в факт, возможность — в действительность<sup>43</sup>. Редукционистский натурализм идет рука об руку с эзотерическими рассуждениями. «Вера или неверие закладываются

<sup>42</sup> См. также дополнительную литературу [Langthaler 2015].

<sup>43</sup> [Ibid.: 191, 198, 207].

в эпигеноме», поэтому у человека нет возможности принять решение. Подобным образом говорится и о душе, биологической душе мира, способности общаться через кожу и ангелах-хранителях<sup>44</sup>.

Во-вторых, у многих просветителей можно научиться значительной мере веротерпимости, то есть уважения к другим метафизическим картинам мира и религиям — если эти другие уважают правила и нормы демократического правового государства. Это означает также отказ от оскорблений и грубости. В соответствии с этим атеисты вроде Ричарда Докинза должны были бы воздержаться от того, чтобы называть религию «безумием», «вирусом» и «душевной болезнью», а религиозное воспитание до достижения 17 лет — «надругательством над детьми». Теисты же должны были бы перестать называть атеистов «неверующими», неспособными на моральное поведение, обреченными попасть в ад. Подобные высказывания в последние годы тоже, пожалуй, стали звучать острее.

Мало что указывает на то, что универсальная «естественная религия» сможет распространиться в глобальном масштабе. Да и, возможно, это было бы вовсе нежелательно. Тем не менее было бы полезно, если бы некоторые методологические различия, проводимы в эпоху Просвещения, получили бы и сейчас больше распространения: например, различие между теологией и религиозностью, о котором писал Иоганн Соломон Землер (см. раздел 5.2). Также было бы хорошо, если бы нравственному ядру религии придавалось значение не только на словах — в теории «тезис об общей морали» (все исторические формы веры содержат зерно универсальных и разумных религиозных убеждений) признается почти всеми религиозными сообществами. Тогда требование многих просветителей о веротерпимости имело бы больше шансов на успех.

---

<sup>44</sup> [Ibid.: 85, 191, 198 (об элементах натурализма), 203].

## Глава 6

# Действительно ли Просвещение потерпело крах? В чем вообще смысл Просвещения?

Как вообще можно утверждать, что Просвещение потерпело неудачу? Для начала, можно привести исторические доказательства того, что европейское Просвещение примерно с 1770-х годов все больше испытывало давление таких движений, как романтизм. Многочисленные авторы сокрушались — вне зависимости от приверженности романтизму — что по-прежнему продолжают оставаться сильны предрассудки, суеверия и фанатизм. Один из последних процессов над ведьмами в Швейцарии состоялся в 1782 году и закончился казнью обвиняемых. Суеверия, по мнению одного автора, как казалось, «стали вновь набирать силу в последние десять лет». «Вероятно, существует опасность, что мы снова вернемся к прежнему варварству и невежеству и потеряем славу Просвещения, если не проявим бдительность»<sup>1</sup>. Наконец, решающим событием была Французская революция, в особенности казнь короля и начало террора. Многие дистанцировались от революции и считали, что Просвещение несет (частичную) ответственность за ее крайности. Попытка насильственного распространения революции с помощью французской армии и завоевательных войн Наполеона привела к дальнейшему отвержению и дискредитации.

---

<sup>1</sup> См. [Voigt 1784: 297–311, 300] и другие обоснования у [Martus 2015: 681–686].

Иногда говорят, что Просвещение потерпело крах, потому что его концепция и идеи были неверными. В этой связи часто используется так называемая «диалектика Просвещения», восходящая к работе Макса Хоркхаймера и Теодора Адорно (опубликована в 1944 году; см. также введение, представление 4). Их основной тезис гласит, что просвещенный инструментальный разум, находящийся под влиянием естественных наук, нацелен на господство над внутренней и внешней природой. «Инструментальный разум» соответствует при этом рассудочному мышлению, которое основывается на чувственном восприятии и признает только расчет, пользу и благоразумие. Цель Просвещения в таком понимании, по их мнению, состояла в преодолении мистической картины мира. В действительности же в современном обществе сформировалась новая мифология — противоположная Просвещению. Критика этой формы Просвещения предполагает идею Просвещения как самокритики. Хоркхаймер и Адорно сами видели его так. Позднее Адорно, например, писал об «идее автономного, ответственного человека», которую «непревзойденно» сформулировал Кант. «Воплощенную демократию можно представлять себе лишь как общество ответственных людей» [Adorno 1971: 107]. «Диалектика Просвещения» тоже не означает огульного отрицания Просвещения, речь здесь идет об истинном Просвещении в духе самостоятельной ответственности и самостоятельного мышления. Одностороннее и редуционистское Просвещение рассудка и Просвещение через науку (третье и четвертое представления) должно быть заменено или дополнено пониманием Просвещения как процесса эмансипации и Просвещением разума (пятое и шестое представления). Этот нормативный идеал, очевидно, неоспорим.

Многих европейских просветителей можно упрекнуть в том, что они выдвигали ошибочные гипотезы относительно предлагаемых средств и будущего. Согласно одной распространенной гипотезе, свободная торговля склонна способствовать миру во всем мире и сокращению бедности. Вероятно, это предположение не подтвердилось, по крайней мере не в смысле строгой логики «если... то...». Аналогичным образом возникновение «коммерче-

ского общества», введение всеобщей школьной обязанности и улучшение системы школьного образования не привели к созданию критической, или «вовлеченной», общественности, «а, скорее, к приватизированной потребительской культуре» [Louden 2007: 10]. Можно также сказать, что Просвещение потерпело крах, именно потому что стало столь успешным. Некоторые требования, такие как права человека, веротерпимость, образование и меры гигиены в Европе, «в целом стали чем-то самым собой разумеющимся, хотя то и дело оказывались под угрозой; некоторые из их постулатов даже нашли свое отражение в государственных нормативных актах благодаря реформам правовой сферы» [Schneiders 2005: 130]. Если определять Просвещение через понятия науки и разума, то оно внесло большой вклад в ориентацию на разум, интеллект и науку, а также повлияло на «способность аргументативной критики, которая сегодня является неотъемлемой частью повседневности (по крайней мере, в форме требования)»<sup>2</sup>.

Просвещение, как можно утверждать, потерпело неудачу, потому что его идеалы в принципе нереализуемы. Но это неудача не самого Просвещения, а только полной его реализации. При этом часто забывают про одну проблему: Просвещение как попытка самостоятельного мышления должно начинаться снова и снова с каждым новым поколением. Такое Просвещение никогда не может иметь конца и может потерпеть неудачу. Видимо, это мнение также разделял один автор конца XVIII века. Лучшие читатели есть там, где есть лучшие писатели. Но откуда появиться этим лучшим писателям, если не из чтения? «Просвещение должно практиковать снова и снова, вновь начиная этот путь сначала, а тележки, вывозящие обломки, должны становиться все больше и больше»<sup>3</sup>. Таким образом, Просвещение представляет собой бесконечную борьбу с многоголовой гидрой предрассудков,

<sup>2</sup> Ibid. P. 130.

<sup>3</sup> См.: Schreiben eines Buchhändlers von der Leipziger Ostermesse [Mendelssohn 1784, 4: 63–73, здесь 72]. См. также [Schneiders 1990: 179].

необразованности, невежества, суеверий, фанатизма и догматизма. Цель Просвещения может состоять лишь в том, чтобы «помочь человеку не сдаваться на пути к становлению разумным существом» [Schneiders 1990: 179].

Я сам склоняюсь к мнению, что неудачу потерпело не Просвещение, а люди, которым не удалось его реализовать. Центральной проблемой тут является не само Просвещение, а люди, которые, например, не желают Просвещения или неспособны на него. Осознание такого рода неудачи европейского Просвещения, да и вообще любых усилий по Просвещению, возникло еще в самую эпоху европейского Просвещения. Четыре ярких примера — Вольтер, Лихтенберг, Шиллер и Кант. Вольтер писал в статье о фанатизме: «Что можно возразить человеку, который говорит, что хочет больше повиноваться Богу, чем людям, и потому убежден, что попадет в рай, если перережет кому-нибудь глотку?» Если сейчас, в XXI веке, заменить слово «Бог» на «Аллах» и вспомнить о джихадистах, то станет понятно, что это изречение актуально и в наше время, вплоть до жуткой подробности обезглавливания. Против такого фанатизма Вольтер мог предложить лишь обычное «оружие» Просвещения: самостоятельное мышление, критическое мышление и критическое отношение к нетерпимости, предрассудкам и суевериям. Однако против «глупости людской» даже «дух философии», видимо, оказался довольно беспомощен [Voltaire 1985: 78, 79; Forst 2003: 381]. Георг Кристоф Лихтенберг писал в своих «Афоризмах»: «Много говорят о Просвещении и требуют больше света. Но, боже мой, чем же поможет свет, если люди либо слепы, либо нарочно закрывают глаза?»<sup>4</sup> Такими словами Георг Кристоф Лихтенберг сформулировал в конце эпохи фундаментальную проблему: что, если люди попросту *не хотят* просвещаться?

Современное варварство Французской революции в век Просвещения шокировало Фридриха Шиллера.

<sup>4</sup> [Lichtenberg 1968, 1: 918]. См. [Schneiders 1990: 161], в качестве дальнейших примеров приводятся Фридрих Великий, Мендельсон и Иоганн Якоб Энгель.

Век достаточно просвещен, то есть знания найдены и провозглашены к всеобщему сведению в количестве, достаточном для того, чтобы исправить по крайней мере наши практические основоположения. Дух свободного исследования рассеял пустые призраки. <...> Разум очистился от обманов чувств и от лживой софистики. <...> Отчего же мы все еще варвары? [Шиллер 2018: 77].

Этим вопросом Фридрих Шиллер задавался в 1795 году. Молва о преступлениях террора, совершавшихся под тиранической властью Робеспьера, распространилась повсеместно. Французская революция, изначально приветствовавшаяся интеллектуалами по всей Европе, закончилась резней. Но почему? Европейское Просвещение, тем не менее, получило логичное продолжение в Декларации прав человека в 1791 году. Возможно, Шиллер был слишком наивен, считая, что его век уже просвещен, а «разум» восторжествовал.

Еще в 1783 году Кант писал в своем знаменитом эссе о Просвещении, что нравственные недостатки и слабости характера человека могут быть причинами неудачи Просвещения. «Ленность и трусость — вот причины того, что столь большая часть людей, которых природа уже давно освободила от чужого руководства... 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!» [Кант 1966, 6: 27]. На этот отрывок часто не обращают внимания, но он сохранил свою актуальность и по сей день. Каждый, кто работал в школе или университете, знает, как сложно побудить и замотивировать молодых людей думать самостоятельно. Возможно, наивно недооценивать потенциал человеческой лени, трусости, узколюбости и глупости. Было бы реалистично предположить, что Просвещение скорее потерпит неудачу, чем увенчается успехом. Сложно рассматривать Просвещение как завершенный процесс, сводя его к модели «Просвещение через науку», а рациональность — к рассудку, прагматизму и здравомыслию. Вероятно, считать всю свою эпоху «просвещенной» — высокомерие. Видимо, рефлексивное

Просвещение, предполагающее самостоятельное мышление, всегда будет оставаться программой меньшинства. Как писал один удрученный просветитель: «Все науки и искусства, о влиянии которых на воспитание интеллекта и нрава так много говорят, казались мне просто суетой, а все люди — горой неизлечимых дураков»<sup>5</sup>.

Одним из примеров, когда угроза Просвещению исходила из рядов собственных представителей, является вышеназванный Готфрид Кристиан Фойгт (1740–1791), городской советник из Кведлинбурга. Он высказывался, по-видимому, о последнем процессе над ведьмами в Европе в 1780-е годы. В своем, вероятно, искреннем стремлении помочь Просвещению противостоять против суеверий, религиозного фанатизма, предрассудков, мнимого знания, варварства и мифов, он способствовал развитию именно того, с чем боролся, а именно предрассудков и мнимого знания, и запустил новый популярный миф. Основываясь на совершенно не достоверных данных, проявив некоторый произвол, он приводит сильно завышенное число ведьмовских процессов в Европе — девять миллионов (на сегодняшний день в исследованиях говорится о 30–50 тысячах жертв). Немецкий историк и эксперт в области преследования ведьм Вольфганг Берингер говорит о «возмутительной экстраполяции», которая тем не менее оказалась широко распространена вплоть до наших дней. Эта фиктивная гипотеза Фойгта (Берингер называет ее «теорией девяти миллионов») была принята без какой-либо критики представителями культуркампа XIX века, национал-социалистами, антихристианами и новоязычниками, современными феминистками и падкими до сенсаций журналистами<sup>6</sup>. До сегодняшних дней цветет этот популярный миф, предрассудки, отсутствие саморефлексии и способности критически анализиро-

<sup>5</sup> См.: Die Wallfahrt zum Monddoktor in Berlin.

<sup>6</sup> Behringer W. Neun Millionen Hexen. Entstehung, Tradition und Kritik eines populären Mythos, 1998; URL: <https://www.historicum.net/themen/hexenforschung/thementexte/rezeption/artikel/neun-millionen/> (дата обращения: 12.08.2017). См. также [Behringer 2000; Behringer 2004; Behringer 2009: 92–98; Behringer 2016].

вать. Этот миф не подкреплён источниками и исторической действительностью. То, что Фойгт представил во имя народного Просвещения — вероятно, с лучшими намерениями, — не имеет ничего общего с Просвещением через науку, Просвещением рассудка, и тем более саморефлективным Просвещением разума. Ирония состоит в том, что Фойгт публиковался в самом знаменитом журнале немецкого Просвещения, где также печатались, как правило, небольшие сочинения Канта и велись дебаты о том, «что такое Просвещение». Почти смешно и то, что после 1945 года люди, массово отрекавшиеся от национал-социалистической идеологии, продолжали ее полемику и ограниченный образ мышления. В данной связи можно сказать, что Просвещение потерпело крах.

Зачем же вообще нужно Просвещение? И сегодня можно услышать речи в пользу Просвещения. Например, Дан Динер считает, что Просвещение является неотъемлемой частью современности, в которой из-за глобализации возникает намного больше контактов между различными традициями, обществами и культурами, чем в предыдущие столетия. Это, по его словам, «всегда ведет к растущей общности универсального человечества», и это уже «не повернуть вспять». «В такой общности» люди находят «в традиции Просвещения ориентиры, вектор движения и этическую меру. Все попытки разубедить просвещенное сознание в необходимости Просвещения являются контр-просветительскими и антиуниверсалистскими» [Diner 2017: 82]. Я скептически отношусь к такому мнению. Я сомневаюсь в том, что никогда не будет «пути назад». В настоящее время мы даже видим некоторые признаки того, что в некоторых обществах этот «путь назад» уже начат. Очень сомнительно и, пожалуй, даже высокомерно просто так говорить о «просвещенном сознании». Европейское Просвещение обладает признаками, которые можно считать универсалистскими в том смысле, что они выходят за рамки одной культуры. Но нельзя просто отождествлять Просвещение с универсализмом. Здесь — как и в первой главе — необходимо задаться вопросом: о каком Просвещении идет речь? Дан Динер выделяет шотландское Просвещение и всю умеренную

«англо-саксонскую традицию». При этом он критикует французских *философов* за излишнюю крайность, поскольку они, по его словам, возвели разум в абсолюте и создали непримиримое противоречие между разумом и религией [Ibid.: 45–59, 47–48, 73]. При этом Динер имеет в виду не просто «традицию Просвещения», а определенный исторический вариант Просвещения, а именно — англо-саксонский, в частности шотландский. Может ли он действительно претендовать на универсальность? Подобное «заступничество» за Просвещение вызывает больше вопросов, чем дает ответов<sup>7</sup>.

При этом в современном мире достаточно задач, связанных с идеями Просвещения разума и самостоятельного мышления. Даже минимальные стандарты прав человека, например касающиеся пыток, государственного произвола и рабства (см. главу 4), до сих пор не являются данностью во всем мире — даже в тех странах, которые считают себя просвещенными<sup>8</sup>. Существует и новый глобальный терроризм, сторонники которого пользуются религиозной аргументацией. В промышленно развитых странах с развитой системой здравоохранения умирают дети, например из-за гомеопатического лечения менингита, потому что родители не давали применять антибиотики. Более 150 сербских профессоров, ученых, врачей и теологов подписали в мае 2017 петицию с требованием ввести в школьную программу библейское учение о сотворении мира вместо дарвиновской теории эволюции. В петиции утверждалось: «Глобалисты и атеисты, занимающие сегодня влиятельные позиции по всему миру, финансируют распространение теории эволюции». Теория, согласно которой у человека и обезьяны есть общие предки, по их

---

<sup>7</sup> В случае с Динером, на мой взгляд, мы имеем дело с расплывчатым и недифференцированным понятием Просвещения (ср. главу 1 и [Diner 2017: 11, 14]). Пожалуй, то же можно сказать и о Пагдене [Pagden 2013: 315–351].

<sup>8</sup> Ключевые слова — Абу Граиб, Гуантанамо и так называемые «меморандумы о пытках». См. [Cavallar 2017b: 135–140]. На тему государственного произвола см.: Berehulak D. They Are Slaughtering Us Like Animals // *The New York Times*. 07.12.2016 (о «масштабной» войне филиппинского президента Дутерте с наркодилерами).

мнению, является «оскорбительной для всех верующих»<sup>9</sup>. Это похоже на теорию заговора, предрассудки, отсутствие методологического разделения между естественными науками и верой, короче говоря, на контрпросвещение. В ответ защитники Просвещения зачастую начинают использовать его как инструмент борьбы. Просвещение — это то, чего нет и в принципе не может быть у других: у не-европейцев, мусульман, реакционеров. Просвещение начинает служить инструментом демаркации в так называемой «культурной борьбе».

«Против людей, пропагандирующих исцеление и чудеса, рациональное Просвещение не является конкурентоспособным» [Schneiders 1990: 172]. Это наблюдение Вернера Шнайдерса из 1990 года особенно актуально сейчас, во времена «фейковых новостей», пузырей фильтров, «альтернативных фактов», эффектов эхокамеры социальных сетей, буйствующих теорий заговора, всех видов и туннельного зрения и «цифровых племен»<sup>10</sup>. Просвещение является неконкурентоспособным еще и потому, что может казаться скучным и утомительным, имеет свойство быть бесконечным и из-за своих критических и деструктивных аспектов, возможно, берет за много большее, чем может дать. В этой связи важно напоминать о примерах удавшегося Просвещения (см. разделы 4.3 и 4.4).

Угрозы Просвещению не феномен исключительно современности. Одной из наиболее признаваемых работ о Просвещении считается исследование Эрнста Кассирера, опубликованное в 1932 году. Кассирер, немецкий философ с еврейскими корнями, имел философскую и политическую цель: защитить Просвещение как самоосвобождение и самопросветление в темные времена развития тоталитарных идеологий, таких как сталинизм и в первую очередь национал-социализм в Германии. Кассирер считал

<sup>9</sup> Итальянскому ребенку было семь лет. См.: *Die Presse*. 01.06.2017; Roser T. Urmenschen spalten Serbien // *Die Presse*. 01.06.2017.

<sup>10</sup> См., например: Müller-Funk W. Vorsicht. Verschwörungstheorien. Glauben auf eigene Gefahr! // *Der Standard*, 11.02.2017; Pergande F. Von der ‚Pressfrechheit‘ // *Frankfurter Allgemeine Zeitung*. 10.02.2016; URL: <http://www.faz.net/aktuell/politik/inland/der-zusammenhangvon-luegenpresse-und-verschwuerungstheorien-14056486.html> (дата обращения: 12.08.2017); [Seidler 2016].

себя просветителем, выступавшим против новой метафизики и фундаментальной онтологии Мартина Хайдеггера. Это проявилось во время знаменитых дебатов на двух Давосских университетских курсах в 1929 году. Кассирер так ответил на вопрос о задачах философии: «Философия должна позволить человеку стать настолько свободным, насколько это вообще возможно»<sup>11</sup>. Это высказывание было направлено против экзистенциализма Хайдеггера, а также против догматичного, контрпросветительского «мировоззрения» национал-социалистов и помогающих им философов — к которым, к сожалению, видимо, принадлежал и Хайдеггер. В 1933 году Кассирер потерял руководство кафедрой в Гамбургском университете и был вынужден покинуть Германию.

Возможно также, что Просвещению в разных его пониманиях, обозначенных в первой главе, может грозить опасность со стороны тех, кто выступает за него. То есть угроза может исходить не только со стороны — например, от религиозного фанатизма или современных идеологий. Один из примеров XVIII века я приводил в начале этой главы, когда просветитель Готфрид Кристиан Фойгт выдвинул тезис из истории охоты на ведьм. В качестве современного примера я бы хотел привести историка Джонатана Израэля, который продемонстрировал исследования, впечатляющие богатством и объемом источников<sup>12</sup>. Израэль подчеркивает опасность полемического понятия Просвещения. «Особенно чуждым понятию XVIII века — и иногда пагубным в современном использовании — является распространенное сегодня в некоторых кругах мнение, что мы, жители Западного мира, “просвещены” и должны защищать и сохранять некий якобы разделяемый всеми набор ценностей» [Israel 2011: 4]. К сожалению, Израэль сам не придерживается этого совершенно верного замечания. Как я уже писал ранее, Израэль развивает проблематичное понятие «радикального Просвещения», доволь-

<sup>11</sup> Цит. по: [Hartung 1998: vii–xxiii, здесь xvi].

<sup>12</sup> См. [La Vopa 2009: 719]: «...беспрецедентное по своей глубине и ширине исследование»; [Wright 2014: 6]: «...по-настоящему ошеломляющий объем литературы, как первоисточников, так и вторичной литературы».

но странный нарратив о мнимом триумфе радикального Просвещения в конце XVIII века, совершенно телеологический конструкт с необоснованными метафизическими гипотезами. Его основной тезис как раз-таки следует критикуемому им бинарному образу мышления: радикальное Просвещение было по-настоящему просвещенным, а умеренное — нет, о других течениях вообще не стоит говорить (см. раздел 5.3). О современности после терактов 11 сентября 2001 года Израэль пишет, что

в ответ на сегодняшний фундаментализм, антисекуляризм, неоконсерватизм, постмодернизм и вопиющее нежелание ограничить могущественные корыстные интересы, можно, по крайней мере, предположить, что универсализм и социальная демократия радикальной мысли могут снова продвинуться вперед и на этот раз вбить клин посильнее<sup>13</sup>.

В этой цитате многое вызывает вопросы: например, является ли осмысленным и обоснованным грести под одну гребенку «контрпросвещения» религиозный фундаментализм, критику секуляризма и течения постмодерна. «Универсализму», как и секуляризму и постмодерну, не дается никаких определений, между ними не проводится различий. Очевидно, что квалифицированные формы нормативного универсализма были представлены не только в «радикальной мысли», но и в отвергаемом Израэлем «умеренном» Просвещении (см. главу 4). Я уже писал о том, что отождествление радикальных просветителей с «социальной демократией» — это просто анахронизм (см. раздел 4.3). Особенно тревожно, когда во имя Просвещения отвергаются практически все позиции, картины мира, идеологии, религии и философии — за исключением собственной. В конце остается лишь «мир, полный врагов»<sup>14</sup>. Никогда не существовало моно-

<sup>13</sup> [Ibid. P. 951].

<sup>14</sup> Типичным в этой связи мне представляется эссе Джонатана Израэля [Israel 2010: 307–327]. Израэль критикует различные позиции, кроме позиции радикального Просвещения: постмодернистский релятивизм, «веру и традиции», просвещенный абсолютизм, «все более консервативное» британское Просвещение. Фраза «мир, полный врагов» относится к работе [Kruse 2000].

литного европейского Просвещения. Поэтому не нужно пытаться создать таковое в современном мире. Мы тоже должны понимать опасность ситуации, когда просветительская мысль подрывает саму себя изнутри, перерождаясь в такой же догматизм, нетерпимость и предрассудки, с которыми якобы борется. Поэтому Просвещение для большинства просветителей было Просвещением самого себя, а не Просвещением других (и не благожелательным нравоучением).

Здесь возникает очевидное противоречие моей интерпретации. В «Предисловии» я писал, что нельзя выхватывать из эпохи Просвещения, как из супермаркета, только то, что нам нужно или кажется ценным в данный момент (см. с. 10 оригинала). Только что я заявил, что не следует сооружать «монолитное европейское Просвещение». Однако критики могли бы упрекнуть меня в том, что именно это я и делаю в своей книге. Например, можно было бы заявить, что отрывки про веротерпимость, правовое государство, рабство и права человека (Глава 4) являются анахронизмом, и что из множества различных позиций извлекается «моральное послание» в духе: «Будьте толерантны! Защищайте права человека!» и так далее.

Это означает, помимо прочего, что и мне свойственен нарратив, который, возможно, мог бы быть охарактеризован — или даже заклеямен — понятиями «либеральный», «просвещенный» и «республиканский». Как и Кассирер, и многие другие после него, я выступаю с определенным идейным воззванием. Моя книга не является чисто историографическим анализом и рефлексией. Итак, я раскрыл свои карты. Вероятно, это можно считать велением честности.

Осмысленным представляется квалифицированное согласие с Просвещением в третьем, пятом и шестом представлениях. Тексты европейского Просвещения и сегодня остаются «нашей лучшей отправной точкой для серьезного размышления об улучшении состояния человечества мирными и открытыми способами» [Louden 2007: 223]. «Отправная точка» означает, что мы всегда можем пойти дальше этих текстов в соответствии с пониманием Просвещения как устойчивой готовности к самостоятельному мышлению. Это сложно, но оно того стоит. И это

дает повод для того скромного оптимизма, который выражается в конце сатирической повести Вольтера «Кандид» (1759). Это высказывание очень любят цитировать. Кандид говорит Панглоссу, вновь высказавшему свой тезис о «лучшем из возможных миров»: «Это вы хорошо сказали... но надо возделывать наш сад» [Вольтер 2019]. Каждый, кто хоть раз работал в саду, знает, что это тяжелый труд. Но он наполняет удовлетворением, потому что природа в саду олицетворяет цветущую жизнь. Символика сада разнообразна. Она может содержать типичные темы европейского Просвещения: культивация потенциала, идея совершенствования человека и общества, надежда на лучшее. Те, кто как-либо позитивно относятся к Просвещению, работают над внутренней и внешней природой и возделывают ее. Они не ждут, что что-то произойдет, а делают сами. Они хотят улучшить несовершенный мир и верят, что их усилия имеют смысл. Они в состоянии справиться с несовершенством — мира, окружающих людей и самих себя. Все это может означать образ работы в саду.

Для городского человека, не имеющего сада и принявшего постмодернистский габитус, может подойти другой девиз. Возможно, он увидит в образе возделывания сада очередной дискурс о господстве «белых западных мужчин». Символика работы в саду для него, возможно, перегружена другими ассоциациями. Но в романе Вольтера в конце есть и другие ответы. Панглосс спрашивает у одного дервиша — представителя аскетичного духовного суфизма: «Что же нам делать?» И дервиш — задолго до Витгенштейна — отвечает: «Молчать». Когда Панглосс хотел философствовать с ним о Боге и мире, о душе и «предустановленной гармонии», дервиш просто захлопнул перед ним дверь. Умудренный жизненным опытом философ Мартен советует ему: «Будем работать без рассуждений... это единственное средство сделать жизнь сносною». Сегодня же многие могут согласиться с Уолтером Собчаком, который говорит своему другу Чуваку после неудавшегося прощания у моря: «Идем, сыграем в боулинг»<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> Там же. Последняя цитата приводится из культового фильма «Большой Лебовски» (США, 1998, Джоэл и Итан Коэны). См. [Dill & Janke 2013: 772–788].

# Глоссарий

## (объяснение важных понятий)

**Антропоцентризм:** человек считает себя центром мира. С нормативной точки зрения поддерживается тезис: «Человек — мера всех вещей» (Протагор). Противоположными позициями можно назвать теоцентризм (в центре находятся Бог или божества) и физиоцентризм (природа в центре всего).

**Герменевтика:** «учение о понимании» стремится к наиболее приемлемой интерпретации культурных источников, в первую очередь — текстов.

**Детерминизм:** все события без исключения определяются имеющимися условиями. Детерминисты оспаривают возможность наличия свободы воли.

**Догматизм:** некоторые суждения воспринимаются как абсолютно истинные. Догматики убеждены, что могут обладать знаниями во всех областях. Противоположными позициями являются, например, скептицизм и критицизм.

**Критицизм:** этим понятием Кант называл свою трансцендентальную философию. Критицизм в теории познания задается вопросами «условий возможности» опыта и познания в субъекте.

**Материализм:** объясняет все феномены как продукты материи и ее закономерностей. Противоположными позициями являются идеализм и дуализм. См. также «натурализм».

**Метафизика:** одна из дисциплин философии. Задается вопросами о том, что представляет собой «всю мира внутреннюю связь» (Гёте, «Фауст»), об основах, структурах и закономерностях бытия и сути вещей.

**Методика:** учение о методах в научных дисциплинах. Методический детерминизм гласит: «Судя по опыту, не существует свободы воли, только детерминированность». Онтологический или метафизический детерминизм гласит: «Не существует свободы воли, только детерминированность».

**Натурализм:** трактует мир как исключительно природное развитие событий. Если природа отождествляется с физической природой, то речь идет о материалистической философии; см. также «материализм».

**Неология:** течение внутри евангелистской теологии XVIII века, которое положительно относилось к Просвещению и стремилось к современному, гуманистическому христианству.

**Ортодоксия:** обозначает господствующее или традиционное учение. Религиозная ортодоксия XVIII века отличалась от неологии, естественной религии и религии разума.

**Парадигма:** объединяет основополагающие идеи, в особенности в науке. Примерами может служить эмпирическая или герменевтическая парадигма.

**Причинность/каузальность:** обозначает связь между причиной и следствием. Юм объяснял, что мышление причинными или каузальными взаимосвязями — результат привычки. Кант относил каузальный принцип к сфере интеллекта и причислял его к синтетическим суждениям а priori; см. также «трансцендентальный».

**Рационализм:** позиция в теории познания, которая видит в разуме (единственный) источник познания. В качестве противоположных позиций можно назвать эмпиризм, критицизм, иррационализм и фидеизм.

**Религия, позитивная:** «позитивная» в данном случае означает «существующая»; позитивными религиями являются, например, христианство или буддизм, в противоположность идее естественной религии.

**Секуляризация:** имеет множество значений: 1) разделение религиозной и политической сфер; 2) дифференциация научных дисциплин и их эмансипация от теологии; 3) приватизация религии; 4) утрата религии в целом.

**Системное мышление:** утверждает о существовании метафизической системы, которая базируется на недоказуемых тезисах, не зависимых от опыта. Многие просветители отвергали «системный дух» (*esprit de système*), или системное мышление, и предпочитали «систематическое мышление» (*esprit systématique*).

**Телеология:** идея о том, что действия и изменения имеют какую-то цель. Телеологическая концепция истории, например, гласит, что история развивается целесообразно и направлена на достижение цели.

**Трансцендентный:** то, что выходит за рамки опыта и чувственного восприятия. Может относиться к сути вещей, метафизике или религии.

**Трансцендентальный:** то, что находится в сфере рассудка или разума, например законы логического мышления.

**Утилитаризм:** философское направление, выдвигающее тезис: «Только (прежде всего) польза имеет значение». Утилитаризм — это форма телеологической этики. Согласно Иеремии Бентamu, решающей мерой морали является «величайшее счастье высочайшего порядка».

**Фатализм:** убежденность в том, что судьба (от лат. *fatum*) определяет нашу жизнь. Человеческая воля воспринимается как нечто слабое или вообще беспомощное. Судьба может пониматься как персонифицированная (божество) или как безличностная космическая сила.

**Фидеизм:** вера (от лат. *fides*) должна иметь приоритет перед разумом. Разуму в целом отказывается в доверии в процессе постижения вопросов веры.

**Эмпирия:** опыт или знание, полученное через опыт. Методичный сбор информации тоже можно назвать эмпирией.

**Эмпиризм:** философское направление в теории познаний, согласно которому любое познание основано на чувственном опыте. В качестве противоположных позиций можно назвать рационализм, конструктивизм и критицизм Канта.

**Эссенциализм:** мышление «сущностями» — убежденность в том, что постижение сущности бытия, человеческого существа или Просвещения возможно.

# Библиография

Бахтин 2002 — Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского / М. М. Бахтин // Собр. соч.: в 7 т. М.: Русские словари: Языки славянской культуры, 2002. Т. 6.

Берлин 2001 — Берлин И. Философия свободы. Европа / пер. Т. Бенедиктовой. М.: Новое литературное обозрение, 2001.

Вольтер 2016 — Вольтер Ф.-М. Д. Трактат о терпимости. Издательство «Э», 2016.

Вольтер 2019 — Вольтер Ф.-М. А. Кандид, или Оптимизм. Простодушный / пер. Ф. К. Сологуба, Г. П. Блока. М.: Время, 2019.

Дидро 1986 — Дидро Д. Философские мысли / Д. Дидро // Соч.: в 2 т. / пер. с франц.; сост., ред., вступит. ст. и примеч. В. Н. Кузнецова. М.: Мысль, 1986. Т. 1.

Кант 1993 — Кант И. О поговорке «Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики» / И. Кант // Сочинения в 4 томах на немецком и русском языках. М.: Издательская фирма АО «Ками», 1993. Т. 1

Кант 1994а — Кант И. Грезы духовидца, поясненные грезами метафизики / И. Кант // Собр. соч.: в 8 т. / под ред. А. В. Гулыги. М.: ЧОРО, 1994. Т. 2.

Кант 1994б — Кант И. Критика чистого разума / И. Кант // Собр. соч.: в 8 т. / под ред. А. В. Гулыги. М.: ЧОРО, 1994. Т. 3.

Кант 1994в — Кант И. Основоположения метафизики нравов / И. Кант // Собр. соч.: в 8 т. / под ред. А. В. Гулыги. М.: ЧОРО, 1994. Т. 4.

Кант 1994г — Кант И. Прологомены / И. Кант // Собр. соч.: в 8 т. / под ред. А. В. Гулыги. М.: ЧОРО, 1994. Т. 4.

Кант 1994д — Кант И. Критика способности суждения / И. Кант // Собр. соч.: в 8 т. / под ред. А. В. Гулыги. М.: ЧОРО, 1994. Т. 5.

Кант 1994е — Кант И. Религия в пределах только разума / И. Кант // Собр. соч.: в 8 т. / под ред. А. В. Гулыги. М.: ЧОРО, 1994. Т. 6.

Кант 1994ж — Кант И. Спор факультетов / И. Кант // Собр. соч.: в 8 т. / под ред. А. В. Гулыги. М.: ЧОРО, 1994. Т. 7.

Кант 1994з — Кант И. Письмо Мозесу Мендельсону. Грезы духовидца, поясненные грезами метафизики / И. Кант // Собр. соч.: в 8 т. / под ред. А. В. Гулыги. М.: ЧОРО, 1994. Т. 8.

Кант 1994и — Кант И. Что значит ориентироваться в мышлении? / И. Кант // Собр. соч.: в 8 т. / под ред. А. В. Гулыги. М.: ЧОРО, 1994. Т. 8.

Кант 1966 — Кант И. Ответ на вопрос: Что такое просвещение? / И. Кант // Соч.: в 6 т. М.: Мысль, 1966. Т. 6.

Кант 2021 — Кант И. Антропология / пер. Н. М. Соколова. М.: Юрайт, 2021.

Кассирер 1997 — Кассирер Э. Жизнь и учение Канта (Книга света). СПб.: Университетская книга, 1997.

Кассирер 2004 — Кассирер Э. Философия Просвещения / пер. с нем. И. Л. Махлина. М.: Российская политическая энциклопедия (РОСС-ПЭН), 2004.

Локк 1985 — Локк Дж. Опыт о человеческом разумении / Дж. Локк // Собр. соч.: в 3 т. М.: Мысль, 1985. Т. 1.

Локк 1988а — Локк Дж. Мысли о воспитании. 1691. Что изучать джентльмену. 1703 / Дж. Локк // Собр. соч.: в 3 т. М.: Мысль, 1988. Т. 3.

Локк 1988б — Локк Дж. Послание о веротерпимости / Дж. Локк // Собр. соч.: в 3 т. М.: Мысль, 1988. Т. 3.

Монтескьё 2002 — Монтескьё Ш.-Л. Персидские письма. Размышления о причинах величия и падения римлян / пер. с фр.; вступит. ст. и коммент. Н. Саркитова. М.: КАНОН-пресс-Ц, Кучково поле, 2002.

Новалис 2003 — Новалис. Генрих фон Офтердинген / сост., пер. с нем., примеч. и изд. В. Б. Микушевича. М.: Научно-издательский центр «Ладомир», 2003.

Руссо 1981 — Руссо Ж.-Ж. Эмиль, или О воспитании. Педагогические сочинения: в 2 т. / пер. с франц. П. Д. Петрова; под ред. Г. Н. Джибладзе. Т. 1. М.: Педагогика, 1981.

Смит 1997 — Смит А. Теория нравственных чувств / вступит. ст. Б. В. Мееровского; подгот. текста, коммент. А. Ф. Грязнова. М.: Республика, 1977.

Хабермас 2002 — Хабермас Ю. Будущее человеческой природы / пер. с нем. М. Л. Хорькова. М.: Весь Мир, 2002.

Хабермас 2011 — Хабермас Ю. Между натурализмом и религией. Философские статьи / пер. с нем. М. Б. Скуратова. М.: Весь мир, 2011.

Хоркхаймер & Адорно 1997 — Хоркхаймер М., Адорно Т. В. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты / пер. с нем. М. Кузнецова. М.: Медиум, 1997.

Шиллер 1902 — Шиллер Ф. Письма о «Дон-Карлосе» // Собр. соч. Шиллера, в переводе русских писателей / под ред. С. А. Венгерова. Т. 4. СПб., 1902.

Шиллер 2018 — Шиллер Ф. Письма об эстетическом воспитании человека / пер. Э. Л. Радлова. М.: Рипол-Классик, 2018.

Adorno 1971 — Adorno T. W. Erziehung zur Mündigkeit. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971.

Ahnert 2010 — Ahnert T. Fortschrittsgeschichte und Religiöse Aufklärung. William Robertson und die Deutung außereuropäischer Kulturen // Die Aufklärung und ihre Weltwirkung / hg. von Hardtwig, 2010.

Albrecht 1995 — Albrecht M. Ethik/Moralphilosophie // Schneiders. 1995.

Albrecht 2005 — Albrecht A. Kosmopolitismus. Weltbürgerdiskurse in Literatur, Philosophie und Publizistik um 1800. Berlin und New York: de Gruyter, 2005.

d'Alembert 1997 — d'Alembert J. Le Rond. Einleitung zur Enzyklopädie / hg. von G. Mensching. Hamburg: Felix Meiner, 1997.

Alexander & Fritsche 2011 — G. Alexander und J. Fritsche. ‚Religion‘ und ‚Religiosität‘ im 18. Jahrhundert. Eine Skizze zur Wortgeschichte // Gründer & Rengstorf. 2011.

Ali 2006 — Ali A. H. Mein Leben, meine Freiheit. Die Autobiographie. München: Piper, 2006.

Ali 2016 — Ali M. B. The Roots of Religious Extremism. Understanding the Salafi Doctrine Al-Wala' wal Bara'. London: Imperial College Press, 2016.

Atran 2010 — Atran S. Talking to the Enemy. Faith, Brotherhood, and the (Un)Making of Terrorists, e-book version. New York: Harper Collins, 2010.

Bahr 2009 — Bahr P. Von der Befreiung der Bilder — ein etwas anderer Blick auf den reformierten Bildersturm // Johannes Calvin und die kulturelle Prägekraft des Protestantismus / hg. von E. Campi, P. Opitz, K. Schmid. Zürich: Theologischer Verlag, 2009.

Ballestrem 2001 — Ballestrem K. G. Adam Smith. München: Beck, 2001.

Barbara 2005 — Schneider B. Jean-Jacques Rousseaus Konzeption der „Sophie“. Ein hermeneutisches Projekt. Bonn, Universitätsdruckerei, 2005.

Basedow 1909 — Basedow J.B. Elementarwerk / hg. von T. Fritsch. Dritter Band. Leipzig, 1909.

Battenfeld et al. 2012 — Battenfeld K. et al. Gefühllose Aufklärung. Aisthesis oder die Unempfindlichkeit im Zeitalter der Aufklärung. Bielefeld: Aisthesis-Verlag, 2012.

Baumard et al. 2013 — Baumard N., André J.-B. und Sperber D. A mutualistic approach to morality: The evolution of fairness by partner choice. *The Behavioral and brain sciences*. 36. 1. 2013.

Bayle 1775 — Bayle P. Verschiedene einem Doktor der Sorbonne mitgeteilte Gedanken über den Kometen, der im Monat Dezember 1680 erschienen ist [1741], übers. von Johann Faber. Leipzig: Philipp Reclam, 1975.

Bayle 1778 — Bayle P. Zweite Erläuterung // Bayle P. Historisches und kritisches Wörterbuch [1744]. Bd. 4. Nachdruck Hildesheim: Georg Olms, 1978.

Bayle 2016 — Bayle P. Toleranz. Ein philosophischer Kommentar [1686] / hrsg. von E. Buddeberg und R. Forst. Berlin: Suhrkamp, 2016.

Beales 2006 — Beales D. Philosophical kingship and enlightened despotism // Goldie & Wokler. 2006.

Beccaria 1766 — Beccaria C. Von den Verbrechen und von den Strafen (1764) / hg. von J. Lekschas. Berlin: Akademie-Verlag, 1966.

Beetz et al. 2007 — Beetz M., Garber J. und Thoma H., Physis und Norm. Neue Perspektiven der Anthropologie im 18. Jahrhundert. Göttingen: Wallstein, 2007.

Behringer 2000 — Behringer W. Hexen und Hexenprozesse in Deutschland. München: Deutscher Taschenbuch-Verlag, 2000.

Behringer 2004 — Behringer W. Witches and witch-hunts: a global history. Cambridge: Polity Press, 2004.

Behringer 2009 — Behringer W. Hexen: Glaube, Verfolgung, Vermarktung. 5. Aufl. München: Beck, 2009.

Behringer 2016 — Behringer W. et al. Späte Hexenprozesse: der Umgang der Aufklärung mit dem Irrationalen. Bielefeld: Verlag für Regionalgeschichte, 2016.

Beise 2013 — Beise A. Georg Christoph Lichtenberg // Hofmann. 2013.

Beiser 2002 — Beiser F. German Idealism. The Struggle against Subjectivism, 1781–1801. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2002.

Beiser 2003 — Beiser F. The Romantic Imperative. The Concept of Early German Romanticism // Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2003.

Bellaigue 2018 — de Bellaigue C. Die islamische Aufklärung. Der Konflikt zwischen Glaube und Vernunft. Frankfurt am Main: Fischer, 2018.

Bernhardt 1976 — Bernhardt K.-H. Der alte Libanon. Leipzig: Koehler & Amelang, 1976.

Bernat 2003 — Bernat C. Die Kamisarden. Eine Aufsatzsammlung zur Geschichte des Krieges in den Cevennen (1702–1710). Mit einem Vorwort von Philippe Joutard, aus dem Französischen übertragen von Eckart Birnstiel. Bad Karlshafen: Verlag der Deutschen Hugenotten-Gesellschaft, 2003.

Beutel 2009 — Beutel A. Kirchengeschichte im Zeitalter der Aufklärung. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009.

Bielefeldt 1998 — Bielefeldt H. Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos. Darmstadt: Primus Verlag, 1998.

Bielefeldt 2007 — Bielefeldt H. Menschenrechte in der Einwanderungsgesellschaft. Plädoyer für einen aufgeklärten Multikulturalismus. Bielefeld: transcript, 2007.

Bielefeldt 2011 — Bielefeldt H. Auslaufmodell Menschenwürde? Warum sie in Frage steht und warum wir sie verteidigen müssen. Freiburg im Breisgau: Herder, 2011.

Blackburn 1988 — Blackburn R. The Overthrow of Colonial Slavery. London: Verso, 1988.

Blackburn 2010 — Blackburn R. The Role of Slave Resistance in Slave Emancipation // Who Abolished Slavery? Slave Revolts and Abolitionism: A Debate with Joao Pedro Marques / hg. von S. Drescher und P. C. Emmer. New York: Berghahn Books, 2010.

Blackburn 2012 — Blackburn R. Slavery, emancipation and human rights // Self-Evident Truths? Human Rights and the Enlightenment / hg. von K. E. Tunstall. New York: Bloomsbury, 2012.

Blom 2011 — Blom P. Böse Philosophen. Ein Salon in Paris und das vergessene Erbe der Aufklärung. München: Hanser, 2011.

Bödeker 2011 — Bödeker H. E. Die Religiosität der Gebildeten. Tübingen: Max Niemeyer, 2011.

Bronner 2004 — Bronner S. E. Reclaiming the Enlightenment: Toward a Politics of Radical Engagement. New York: Columbia University Press, 2004.

Brône et al. 2017 — Brône G., Feyaerts K. und Veale T. Cognitive Linguistics and Humor Research. Berlin, Boston: de Gruyter, 2017.

Brunkhorst 2010 — Brunkhorst H. Klassischer und moderner Humanismus. Die Rolle der Intellektuellen in Europa // Aufklärung in Geschichte und Gegenwart / hg. von R. Faber und B. Wehinger. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2010.

Casanova 1994 — Casanova J. Public Religions in the Modern World. Chicago and London: University of Chicago Press, 1994.

Casanova 2009 — Casanova J. Eurozentrischer Säkularismus und die Herausforderung der Globalisierung // Politik, Religion und Markt: Die Rückkehr der Religion als Anfrage an den politisch-philosophischen Diskurs der Moderne / hg. von W. Guggenberger, D. Regensburger und K. Stöckl, Innsbruck: Innsbruck University Press, 2009.

Cassirer 1933 — Cassirer E. Das Problem Jean Jacques Rousseau. Archiv für Geschichte der Philosophie. 41. 3. 1933.

Cassirer 1991 — Cassirer E. Martin Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik [1929] // Cassirer E. Gesamtausgabe / hg. von F. W. von Herrmann. Bd. 3. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991.

Cavallar 2002 — Cavallar G. The Rights of Strangers: Theories of international hospitality, the global community, and political justice since Vitoria. Aldershot: Ashgate, 2002.

Cavallar 2010 — Cavallar G. Kosmopolitismus in der Philosophie der Britischen Aufklärung // Kosmopolitanismus. Zur Geschichte und Zukunft eines umstrittenen Ideals / hg. von Matthias Lutz-Bachmann et al. Frankfurt am Main: Velbrück Wissenschaft, 2010.

Cavallar 2011 — Cavallar G. Imperfect cosmopolis: studies in the history of international legal theory and cosmopolitan ideas. Cardiff: University of Wales Press, 2011.

Cavallar 2012a — Cavallar G. Jean-Jacques Rousseau über Kosmopolitismus und kosmopolitische Erziehung // Allgemeine Zeitschrift für Philosophie. 37. 03. 2012.

Cavallar 2012b — Cavallar G. Jean-Jacques Rousseau über Kosmopolitismus; Jean-Jacques Rousseau (1712–1778) // The Oxford Handbook of the History of International Law / hg. von B. Fassbender und A. Peters. Oxford: Oxford University Press, 2012.

Cavallar 2015a — Cavallar G. Kant's Embedded Cosmopolitanism: History, Philosophy and Education for World Citizens. Kantstudien-Ergänzungshefte Bd. 183. Berlin, Boston: de Gruyter, 2015.

Cavallar 2015b — Cavallar G. Between Cosmopolis and Apology: Kant's Dynamic and Embedded Religious Cosmopolitanism. Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary European Society. 1. 1. 2015.

Cavallar 2016 — Cavallar G. Die Denkungsart des Friedens. Ein vergessenes Erbe der Aufklärung // Frieden: Vom Wert der Koexistenz / hg. von C. Sedmak. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2016.

Cavallar 2017a — Cavallar G. Theories of Dynamic Cosmopolitanism in Modern European History. Oxford: Peter Lang, 2017.

Cavallar 2017b — Cavallar G. Islam, Aufklärung und Moderne. Stuttgart: Kohlhammer, 2017.

Cavallar 2017c — G. Auf der Suche nach der eingeschränkten Denkungsart // [Heiser & Prieler 2017].

Cavallar 2018 — Cavallar G. Nazis, Lügen, Anne Boleyn und ein sonderbarer Philosoph: Kants Ethik im Philosophieunterricht // Akten des 12. Internationalen Kant-Kongresses "Natur und Freiheit" / hg. von V. L. Waibel und M. Ruffing. Bd. 5. Berlin: Akademie Verlag, 2018.

Charles & Smith 2013 — Charles S. und Smith P. J. Scepticism in the Eighteenth Century: Enlightenment, Lumières, Aufklärung. Dordrecht: Springer, 2013.

Cheneval 2004 — Cheneval F. Der kosmopolitische Republikanismus erläutert am Beispiel Anacharsis Cloots. Zeitschrift für philosophische Forschung. 58. 3. 2004.

Coleman 2014a — Coleman C. The Virtues of Abandon. An anti-individualist History of the French Enlightenment. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2014.

Coleman 2014b — Coleman C. Religion // The Cambridge Companion to the French Enlightenment / hg. von D. Brewer. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

Collins 1965 — Collins A. A Discourse on Free-Thinking, Faksimile-Neudruck der Erstausgabe London 1713 mit deutschen Paralleltexst / hg. von G. Gawlick. Stuttgart, Bad Cannstatt: Frommann, 1965.

Conrad 1999 — Conrad A. ‚Umschwebende Geister‘ und aufgeklärter Alltag. Esoterik als Religiosität der Spätaufklärung // Aufklärung und Esoterik / hg. von M. Neugebauer-Wölk und H. Zaunstöck. Hamburg: Felix Meiner, 1999.

Cooper 1981 — Cooper A. A., Third Earl of Shaftesbury. Brief über den Enthusiasmus // Standard-Edition / hg. von G. Hemmerich und W. Benda. Bd. I. Stuttgart, Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1981.

Curran 2019 — Curran A. S. Diderot and the Art of Thinking Freely. New York: Other Press, 2019.

Darnton 2003 — Darnton R. The News in Paris: An Early Information Society // George Washington's False Teeth. An Unconventional Guide to the Eighteenth Century. New York: Norton, 2003.

Depkat 2010 — Depkat V. Angewandte Aufklärung? Die Weltwirkung der Aufklärung im kolonialen Britisch Nordamerika und den USA // Die Aufklärung und ihre Weltwirkung / hg. von W. Hardtwig. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010.

Diderot 1951 — Diderot D. Sur les femmes [1771] // Diderot D. Oeuvres complètes de Diderot / hg. von J. Assézat. Bd. 2. Paris: Garnier, 1951.

Diderot 1969 — Diderot D. Enzyklopädie. Philosophische und politische Texte aus der "Encyclopédie", mit einem Vorwort von Ralph-Rainer Wuthenow. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1969.

- Dierse 1995 — Dierse U. Tugend // Schneiders. 1995.
- Diez 2010a — Diez H. F. Ueber die bürgerliche Verbesserung der Juden [1783] // Diez H. F. Frühe Schriften (1772–1784) / hg. von M. Voigts. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2010.
- Diez 2010b — Diez H. F. Ueber Juden [1783] // ders. Frühe Schriften (1772–1784) / hg. von M. Voigts. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2010.
- Dill & Janke 2013 — Dill E. und Janke K. ‚New Shit Has Come to Light‘: Information Seeking Behavior in The Big Lebowski. *Journal of Popular Culture*. 46. 2013.
- Diner 2017 — Diner D. Aufklärungen: Wege in die Moderne. Ditzingen: Reclam, 2017.
- Dörr 2013 — Dörr V. C. Friedrich Schiller und die Aufklärung // Hofmann. 2013.
- Dybikowski 2004 — Dybikowski J. The Critique of Christianity // The Enlightenment World / hg. von M. Fitzpatrick et al. London: Routledge, 2004.
- Eckert 2010 — Eckert A. Aufklärung, Sklaverei und Abolition // Hardtwig. 2010.
- Edelstein 2010 — Edelstein D. The Enlightenment. A Genealogy. Chicago and London: University of Chicago Press, 2010.
- Enskat 2008 — Enskat R., Bedingungen der Aufklärung. Philosophische Untersuchungen zu einer Aufgabe der Urteilskraft. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2008.
- Faber 2010 — Faber R. Streit um die Humanität. Polyphonie und Kalo-phonie des Aufklärungs-Zeitalters // Aufklärung in Geschichte und Gegenwart / hg. von R. Faber und B. Wehinger. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2010.
- Falkenburg 2012 — Falkenburg B. Mythos Determinismus. Wieviel erklärt die Hirnforschung? Berlin und Heidelberg: Springer, 2012.
- Feiner 2007 — Feiner S. Haskala. Jüdische Aufklärung. Hildesheim, Zürich und New York, 2007.
- Ferrone 2013 — Ferrone V. Die Aufklärung — Philosophischer Anspruch und kulturgeschichtliche Wirkung. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2013.
- Ferrone 2017 — Ferrone V. The Rights of History: Enlightenment and Human Rights. *Human Rights Quarterly*. 39. 2017.
- Fischer 2009 — Fischer A. Toleranz für das Fremde? Die deutsche Aufklärung und der Islam. Band 1. Norderstedt: Books on Demand, 2009.
- Fitzpatrick et al. 2004 — Fitzpatrick M. et al. The Enlightenment World. London: Routledge, 2004.

Flasch & Jeck 1997 — Flasch K. und Jeck U. R. / Das Licht der Vernunft. Die Anfänge der Aufklärung im Mittelalter. München: Beck, 1997.

Flores 2015 — Flores A. Islam. Zivilisation oder Barbarei? Berlin: Suhrkamp, 2015.

Forst 2000 — Forst R. Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend. Frankfurt am Main und New York: Campus, 2000.

Forst 2003 — Forst. R. Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.

Forst 2007 — Forst R. Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007.

Forst 2009 — Forst R. Toleranz, Glaube und Vernunft. Bayle und Kant im Vergleich // Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung / hg. von H. Klemme. Berlin/New York: de Gruyter, 2009.

Forster 1985 — Forster G. Vorrede zur Geschichte des Schiffbruchs des Herrn von Brisson [1790] // Forster G. Werke / hg. von Akademie der Wissenschaften der DDR. Bd. 5. Berlin: Akademie Verlag, 1985.

Frazer 2010 — Frazer M. L. The Enlightenment of Sympathy. Justice and Moral Sentiments in the Eighteenth Century and Today. Oxford: Oxford University Press, 2010.

Fulda 2015 — Fulda D. Die Aufklärung als Epoche einer fundamentalen Emotionalisierung – reflektiert durch Schillers ‚romantische Tragödie‘ Die Jungfrau von Orleans // Aufklärung und Romantik. Epochenschnittstellen / hg. von D. Fulda, S. Kerschbaumer und S. Matuschek. Paderborn: Fink, 2015

Gadris 2016 — Gadris S. Two Cases of Irony: Kant and Wittgenstein. Kant-Studien. 107. 2016.

Gaier 1989 — Gaier U. Gegenaufklärung im Namen des Logos. Hamann und Herder // Aufklärung und Gegenaufklärung in der europäischen Literatur, Philosophie und Politik von der Antike bis zur Gegenwart / Jochen Schmidt. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989.

Gay 1966 — Gay P. The Enlightenment: An Interpretation, vol. 1: The Rise of Modern Paganism. New York: Norton, 1966.

Gay 1968 — Gay P. Deism. An Anthology. Princeton: Van Nostrand, 1968.

Geier 2012 — Geier M. Aufklärung. Das europäische Projekt. 2. Aufl. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 2012.

Gellert 1988–2008 — Gellert C. F. Moralische Vorlesungen. Moralische Charaktere // Gesammelte Schriften / hg. von B. Witte. Bd. 6, 13 und 7. Berlin und New York: de Gruyter, 1988–2008.

Gertenbach — Gertenbach L. Eine Aufklärung ohne die Moderne // Aufklärung / hg. von Wetzel.

Gmainer-Pranzl 2017 — Gmainer-Pranzl F. Von anderswoher denken: Responsivität als erweiterte Denkungsart // Heiser & Prieler. 2017.

Greif 2013 — Greif S. Georg Forster — die Aufklärung und die Fremde // Aufklärung. Epoche, Autoren, Werke / hg. Von Michael Hofmann. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2013.

Gründer & Rengstorf 2011 — Gründer K. und Rengstorf K. H. Religionsskritik und Religiosität in der deutschen Aufklärung. Tübingen: Max Niemeyer, 2011.

Günderrode 1981 — Günderrode K. Der Schatten eines Traumes. Gedichte, Prosa, Briefe, Zeugnisse / hg. von C. Wolf. Darmstadt et al.: Luchterhand, 1981.

Hanley & McMahon 2010 — Hanley R. P. und McMahon D. M. The Enlightenment. Critical Concepts in Historical Studies. 5 Bände. London and New York: Routledge, 2010.

Harris 2004 — Harris S. The End of Faith: Religion, Terrorism and the Future of Reason. New York: Norton, 2004.

Hartung 1998 — Hartung G. Einleitung // Ernst Cassirer. Die Philosophie der Aufklärung [1932]. Hamburg: Felix Meiner, 1998.

Hauser 2006 — Hauser M. Moral Minds: How Nature Designed Our Universal Sense of Right and Wrong. Ecco press, 2006.

Heinz 2013 — Heinz J. Christoph Martin Wieland // Hofmann 2013.

Heiser 2013 — Heiser J. C. Interkulturelles Lernen. Eine pädagogische Grundlegung. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2013.

Heiser & Prieler 2017 — Heiser J. und Prieler T. Die erweiterte Denkungsart. Pädagogische, gesellschaftspolitische und interkulturelle Konsequenzen der Gemeinsinnsmaxime. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2017.

Helvétius 1973 — Helvétius C.-A. Vom Geist. Berlin und Weimar: Aufbau-Verlag, 1973.

Hendrich 2004 — Hendrich G. Islam und Aufklärung. Der Modernediskurs in der arabischen Philosophie. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004.

Henrich 1982 — Henrich D. Vernunft und Selbstaufklärung // Henrich D. Fluchtlinien. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982.

Heyd 2003 — Heyd M. Enthusiasm // Kors 2003. Bd. 2.

Hilker 2006 — Hilker A. Karnevalisierung als Medium der Aufklärung. Fontenelle, Fénelon, Voltaire, Diderot. Hannover: Wehrhahn, 2006.

Himmelfarb 2004 — Himmelfarb G. *The Roads to Modernity. The British, French and American Enlightenment.*, New York: Knopf, 2004.

Hinske 1980 — Hinske N. *Kant als Herausforderung an die Gegenwart.* Freiburg und München: Alber, 1980.

Hirsch 2000 — Hirsch E. *Geschichte der neuern evangelischen Theologie* [1954]. Neuausgabe von Albrecht Beutel. Bd. 4. Waltrop: Spenner, 2000.

Hofmann 2013 — Hofmann M. *Aufklärung. Epoche, Autoren, Werke.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2013.

Höffe 1983 — O. Höffe. *Immanuel Kant.* München: Beck, 1983.

d'Holbach 1960 — d'Holbach P. T. *System der Natur oder von den Gesetzen der physischen und der moralischen Welt.* Berlin: Aufbau Verlag, 1960.

Holenstein 1985 — Holenstein E. *Menschliches Selbstverständnis. Ichbewusstsein — Intersubjektive Verantwortung — Interkulturelle Verständigung.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.

Holzleither 2009 — Holzleither E. *Toleranz. Geistesgeschichtliche Perspektiven eines umstrittenen Begriffs.* Polylog, 21, 2009.

Honegger 2012 — Honegger C. *Die Aufklärung der Gegenwart // Aufklärung / hg. von Wetzel.* 2012.

Hornig 1996 — Hornig G. *Johann Salomo Semler. Studien zu Leben und Werk des Hallenser Aufklärungstheologen.* Tübingen: Niemeyer, 1996.

Huber 2016 — Huber J. *Es existiert. Die Wissenschaft entdeckt das Unsichtbare.* Wien: Edition A, 2016.

Hulligung 1994 — Hulligung M. *The Autocritique of Enlightenment. Rousseau and the Philosophes.* Cambridge: Harvard University Press, 1994.

Humboldt 1922 — Humboldt W., *Gesammelte Schriften / hg. von A. Leitzmann u. a.* Preussische Akademie der Wissenschaften. Bd. 14. Berlin: Behr, 1922.

Hutter 2009 — Hutter A. *Kant und das Projekt einer Metaphysik der Aufklärung // Klemme.* 2009.

Ishay 2008 — Ishay M. R. *The History of Human Rights.* Berkeley und Los Angeles: University of California Press, 2008.

Israel 2001 — Israel J. *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750.* Oxford: Oxford University Press, 2001.

Israel 2006 — Israel J. *Enlightenment Contested. Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670–1752.* Oxford: Oxford University Press, 2006.

Israel 2010 — Israel J. *Enlightenment! Which Enlightenment?* [2006] // *The Enlightenment. Critical Concepts in Historical Studies: 5 Bände / hg. von R. P. Hanley und D. M. McMahon.* Bd. 1. London and New York: Routledge, 2010.

Israel 2011 — Israel J. *Democratic Enlightenment. Philosophy, Revolution, and Human Rights 1750–1790*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

Israel & Mulsow 2014 — Israel J. und Mulsow M. *Radikalaufklärung*. Berlin: Suhrkamp, 2014.

Jacobi 1788 — Jacobi F. H. *Einige Betrachtungen über den frommen Betrug und über eine Vernunft, welche nicht die Vernunft ist* [1788] // Jacobi F. H. *Werke*. Bd. 5.

Jacobi 2006 — Jacobi F. H. *Etwas das Lessing gesagt hat. Ein Commentar zu den Reisen der Päpste nebst Betrachtungen von einem Dritten* [1782] // Jacobi F. H. *Werke*. Gesamtausgabe / hg. von K. Hammacher und W. Jaeschke Bd. 4. 1. Hamburg: Meiner, 2006.

Jaeschke 2004 — Jaeschke W. *Eine Vernunft, welche nicht die Vernunft ist. Jacobis Kritik der Aufklärung* // Friedrich Heinrich Jacobi. *Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit* / hg. von Jaeschke W. und Sandkaulen B. Hamburg: Meiner, 2004.

Jaeschke 2010 — Jaeschke W. *Aufklärung Gegen Aufklärung. Friedrich Heinrich Jacobis Kampf gegen die Herrschaft der Vernunft* // *Aufklärung in Geschichte und Gegenwart* / hg. von Faber et al.

Jerouschek 1995 — Jerouschek G. *Hexenverfolgung/Hexenprozesse* // Schneiders. 1995.

Joas 2013 — Joas H. *The sacredness of the person: a new genealogy of human rights*. Washington, D. C.: Georgetown University Press, 2013.

Jones 2002 — Jones C. *Mary Wollstonecraft's Vindications and their political tradition* // *The Cambridge Companion to Mary Wollstonecraft* / hg. von C. L. Johnson. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Jung 2012 — Jung T. *Gegenaufklärung: Ein Begriff zwischen Aufklärung und Gegenwart* // *Aufklärung* / hg. von Wetzel, 2012.

Jüngel 2011 — Jüngel E. *Zum Titel und den beiden Vorreden* // *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* / hg. von Otfried Höffe. Berlin: Akademie-Verlag, 2011.

Kant 1786 — Kant I. *Einige Bemerkungen von Herrn Professor Kant (aus Ludwig Heinrich Jakob's Prüfung der Mendelssohnschen Morgenstunden)* [1786] // Kant I. *Werke*. Bd. 8.

Kant 1968 — *Kants Werke*. Akademie-Textausgabe, hrsg. von der Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Berlin: de Gruyter. 1968.

Kersting 2010 — Kersting C. *Ambivalenzen der Aufklärung am Beispiel weiblicher Bildung* // *Aufklärung in Geschichte und Gegenwart* / hg. von Faber et al., 2010.

Klein 1994 — Klein L. E. Shaftesbury and the culture of politeness. Moral discourse and cultural politics in early eighteenth-century England. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Kleingeld 1999 — Kleingeld P. Six Varieties of Cosmopolitanism in Late Eighteenth-Century Germany. *Journal of the History of Ideas*. 60. 1999.

Kleingeld 2006 — Kleingeld P. Kant's Cosmopolitan Patriotism // Kant and Law / hg. von S. Byrd und J. Hruschka. Aldershot, Burlington: Ashgate, 2006.

Kleingeld 2007 — Kleingeld P. Kant's Second Thoughts on Race. *The Philosophical Quarterly*. 57. 2007.

Kleingeld 2012 — Kleingeld P. Kant and Cosmopolitanism: The Philosophical Ideal of World Citizenship. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

Klopfer 2008 — Klopfer M. Ethik-Klassiker von Platon bis John Stuart Mill. Ein Lehr- und Studienbuch. Stuttgart: Kohlhammer, 2008.

Knellwolf 2004 — Knellwolf C. The Science of Man // The Enlightenment World / hg. von M. Fitzpatrick et al. London: Routledge, 2004.

Koch 2015 — Koch L. Lehren und Lernen. Wege zum Wissen. Paderborn: Schöningh, 2015.

Koch 2017 — Koch L. Gegen die Unbelehrbarkeit: der Gemeinsinn // Heiser & Prieler. 2017.

Kondylis 1981 — Kondylis P. Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus. Stuttgart: Ernst Klett, 1981.

Kors 1990 — Kors A. C. Atheism in France, 1650–1729. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990.

Koselleck 2013 — Koselleck R. ‚Erfahrungsraum‘ und ‚Erwartungshorizont‘. Zwei historische Kategorien // Koselleck R. *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. 8. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2013.

Krebs 2013 — Krebs R. Die radikale französische Aufklärung im Spiegel der deutschen Aufklärungsliteratur // Hofmann. 2013.

Kruse 2000 — Kruse W. Eine Welt von Feinden. Der Große Krieg 1914–1918. Frankfurt am Main: Fischer, 2000.

Kubsda 2014 — Kubsda M. Selbstreflexion und Emanzipation. Aufklärung als Terminus in Kants kritischer Philosophie. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2014.

Kuhlemann 1996 — Kuhlemann F.-M. Mentalitätsgeschichte. Theoretische und methodische Überlegungen am Beispiel der Religion im 19. und 20. Jahrhundert // *Kulturgeschichte Heute* / hg. von W. Hardtwig und H.-U. Wehler. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996.

Kuehn 2001 — Kuehn M. Kant. A Biography. 14, 20. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

La Rocca 2004 — La Rocca C. Was Aufklärung sein wird. Zur Diskussion um die Aktualität eines Kantischen Konzepts // Deutsche Zeitschrift für Philosophie. 52. 2004.

La Rocca 2010 — Aufgeklärte Vernunft — Gestern und Heute // Klemme. 2010.

La Vopa 2009 — La Vopa A. J. A New Intellectual History? Jonathan Israel's Enlightenment. The Historical Journal. 52. 2009.

Lacina 2014 — Lacina K. Das Philosophiebuch Reflexionen. Wien: Hölder-Pichler-Tempsky, 2014.

Langthaler 2015 — Langthaler R. Warum Dawkins Unrecht hat. Eine Streitschrift. Freiburg und München: Karl Alber. 2015.

Langthaler 2018 — Langthaler R. Kant über den Glauben und die "Selbsterhaltung der Vernunft": Sein Weg von der "Kritik" zur "eigentlichen Metaphysik" und darüber hinaus. Freiburg und München: Karl Alber, 2018.

Laube 2004 — Laube M. Die Unterscheidung von öffentlicher und privater Religion bei Johann Salomo Semler. Zur neuzeittheoretischen Relevanz einer christentumstheoretischen Reflexionsfigur. Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte. 11. 1. 2004.

Laursen & Nederman 1988 — Laursen J. C. and Nederman C. J. Beyond the Persecuting Society. Religious Toleration Before the Enlightenment. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1998.

Laursen & Paganini 2015 — Laursen J. C. und Paganini G. Skepticism and political thought in the seventeenth and eighteenth centuries. Toronto: University of Toronto Press, 2015.

Laursen & Villaverde 2012 — Laursen C., Villaverde M. J. Paradoxes of Religious Toleration in Early Modern Political Thought. Lanham: Lexington Books, 2012.

Lehner 2011 — Lehner U. Enlightened monks. The German benedictines 1740–1803. Oxford: Oxford University Press, 2011.

Lessing 1970 — Lessing G. E. Werke. Vollständige Ausgabe in 25 Teilen / hg. von J. Petersen und W. von Olshausen, Nachdruck Hildesheim und New York, 1970.

Lessing 1979 — Lessing G. E. Theologische Streitschriften, Eine Duplik I (1778) // Lessing G. E. Werke / hg. von H. G. Göpfert. München: Hanser, 1979.

Lessing 1985–2003 — Lessing G. E. Brief an Johann Albert Heinrich Reimarus, 6. April 1778 // Lessing G. E. Werke und Briefe / hg. von W. Barner et al. Bd. 12. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker-Verlag.

Lessing 2015 — G. E. Lessing. Nathan der Weise. Ein dramatisches Gedicht in fünf Aufzügen / hg. von T. Krause. Stuttgart: Reclam, 2015.

Lettevall & Petrov 2014 — Lettevall R. und Petrov K. Critique of Cosmopolitan Reason: Timing and Spacing the Concept of World Citizenship. Oxford: Peter Lang, 2014.

Ley 2015 — Ley M. Der Selbstmord des Abendlandes. Die Islamisierung Europas. Osnabrück: Hintergrund Verlag, 2015.

Lichtenberg 1968 — Lichtenberg G. C. Sudelbücher // Lichtenberg G. C. Schriften und Briefe / hg. von W. Promies. Bd. 2. München: Hanser, 1968.

Louden 2007 — Loudon R. B., The World We Want: How and Why the Ideals of the Enlightenment Still Elude Us. Oxford: Oxford University Press, 2007.

Louden 2010 — Loudon R. B. Making the law visible: the role of examples in Kant's ethics // Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. A Critical Guide / hg. von J. Timmermann. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Luckmann 1996 — Luckmann T. Die unsichtbare Religion [1967], 3. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.

Lühe 1995 — Lühe A. Fanatismus // Schneiders. 1995.

Maliks 2014 — Maliks R. Kant's Politics in Context. Oxford: Oxford University Press, 2014.

Mandelkow 1975 — Mandelkow K. R. Goethe im Urteil seiner Kritiker. Dokumente zur Wirkungsgeschichte Goethes in Deutschland. Teil I: 1773–1832. München: Beck, 1975.

Mander 2007 — Mander J. No woman is an island: the female figure in French. Enlightenment anthropology // Women, gender and Enlightenment / hg. von S. Knott and B. Taylor. Basingstoke: Palgrave, 2007.

Manemann 2015 — Manemann J. Der Dschihad und der Nihilismus des Westens: Warum ziehen junge Europäer in den Krieg? Bielefeld: Transcript, 2015.

Markus 2011 — Markus G. Schlag nach bei Markus. Österreich in seinen besten Geschichten und Anekdoten. 3. Aufl. Wien: Amalthea, 2011.

Martus 2015 — Martus S. Aufklärung. Das deutsche 18. Jahrhundert — ein Epochenbild. Berlin: Rowohlt, 2015.

Masek 2011 — Masek M. Geschichte der antiken Philosophie. Wien: Facultas, 2011.

McGaughey 2011 — McGaughey D. Kants theologischer Kontext: Eine Stichprobe // Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft / hg. von O. Höffe. Berlin: Akademie-Verlag, 2011.

McGowen 2004 — McGowen R. Law and Enlightenment // The Enlightenment World / hg. von Fitzpatrick et al., 2004.

Meise 2013 — Meise H. Sophie von La Roche und der Genderdiskurs // *Aufklärung* / hg. von Hofmann. 2013.

Mendelssohn 1784 — Mendelssohn M. Über die Frage: was heißt aufklären? // *Berlinische Monatsschrift*. Bd. 4 1784.

Mendelssohn 1785 — Mendelssohn M. Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes [1785] // Mendelssohn M. Jubiläumsausgabe. 3. 2.

Mendelssohn 1971 — Mendelssohn M. Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe. / hg. von A. Altmann et al. Bd. 1. Stuttgart, Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1971.

Mertens 2002 — Mertens T. Am Ausgang des Neukantianismus: Cassirer und Heidegger in Davos 1929 // *Neukantianismus und Rechtsphilosophie* / hg. von R. Alexy. Nomos: Baden-Baden, 2002.

Meyer 2010 — Meyer A. Die Epoche der Aufklärung. Berlin: Akademie Verlag, 2010.

Mikhail 2007 — Mikhail J. Universal moral grammar: theory, evidence and the future. *Trends in Cognitive Sciences*. 11. 4. 2007.

Müller 1972 — Müller A. Enthusiasmus // *Ritter & Gründer*. 1972. Bd. 2.

Neugebauer-Wölk 1999 — Esoterik im 18. Jahrhundert — Aufklärung und Esoterik. Eine Einleitung // *Aufklärung und Esoterik* / hg. von Neugebauer-Wölk M. und H. Zaunstöck. Hamburg: Felix Meiner, 1999.

Neugebauer-Wölk et al. 2013 — Neugebauer-Wölk M., Zaunstöck H., Geffarth R. und Meumann M. *Aufklärung und Esoterik: Wege in die Moderne*. Berlin, Boston: de Gruyter, 2013.

Nisbet 2013 — Nisbet H. B. *Gotthold Ephraim Lessing* // Hoffman. 2013.

Noack 1992 — Noack P. *Olympe de Gouges, 1748–1793. Kurtisane und Kämpferin für die Rechte der Frau*. München: Deutscher Taschenbuch-Verlag, 1992.

Nicolai 1997 — Nicolai F. Ueber meine gelehrte Bildung, über meine Kenntniß der kritischen Philosophie [1799] // Nicolai F. *Gesammelte Werke* / hg. von B. Fabian und M.-L. Spieckermann. Bd. 1, 2, Hildesheim, Zürich und New York: Georg Olms, 1997.

Nonnenmacher 2011 — Nonnenmacher B. Der Begriff sogenannter Gnadennittel unter der Idee eines reinen Vernunftglaubens // *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* / hg. von Otfried Höffe. Berlin: Akademie-Verlag, 2011.

Norton 2007 — Norton R. E. The Myth of the Counter-Enlightenment. *Journal of the History of Ideas*. 68. 2007.

Nunner-Winkler 1994 — Nunner-Winkler G. *Moralischer Universalismus — kultureller Relativismus. Zum Problem der Menschenrechte* // Uni-

versale Menschenrechte im Widerspruch der Kulturen / hg. von Johannes Hoffmann. Frankfurt am Main: Verlag für Interkulturelle Kommunikation, 1994.

O'Brien — O'Brien K., *Narratives of Enlightenment. Cosmopolitan History from Voltaire to Gibbon*. Cambridge: Cambridge University Press.

O'Connor 2010 — *The Declaration of Sentiments of the Seneca Falls Convention, 1848 // Women's Leadership. A Reference Handbook* / hg. von K. O'Connor. Bd. 1. Los Angeles: Sage, 2010.

Opitz 2002 — Opitz C. *Aufklärung der Geschlechter, Revolution der Geschlechterordnung. Studien zur Politik und Kulturgeschichte des 18. Jahrhunderts*. Münster et al.: Waxmann, 2002.

Osterhammel 2009 — Osterhammel J. *Sklaverei und die Zivilisation des Westens*. 2. Aufl. München: Carl Friedrich von Siemens Stiftung, 2009.

Pagden 2013 — Pagden A. *The Enlightenment and Why it Still Matters*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

Paine 1987 — Paine T. *The Age of Reason // Paine T. The Thomas Paine Reader* / ed. by M. Foot and I. Kramnick. New York: Penguin, 1987.

Palmer 1961 — Palmer R. *Catholics and Unbelievers in Eighteenth-Century France* [1939]. New York: Cooper Square Publishers, 1961.

Parkin 2013 — Parkin J. *Preface: Rethinking Toleration via Natural Law* // Parkin & Stanton. 2013.

Parkin & Stanton 2013 — Parkin J. und Stanton T. *Natural Law and Toleration in the Early Enlightenment*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

Pasternack 2014a — Pasternack L. *Kant on Religion within the Boundaries of Mere Reason*. London, New York: Routledge, 2014.

Pasternack 2014b — Pasternack L. *Kant's Touchstone of Communication and the Public Use of Reason. Society and Politics*. 8. 2014.

Poulsen 2014 — Poulsen F. E. *Anacharsis Cloots and the Birth of Modern Cosmopolitanism* // Lettevall & Petrov. 2014.

Pütz 1978 — Pütz P. *Die deutsche Aufklärung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978.

Quéval 2013 — Quéval M.-H. *Johann Christoph Gottsched — Maß und Gesetz // Aufklärung* / hg. von Hofmann. 2013.

Quirk & Richardson 2009 — Quirk J. und D Richardson. *Anti-slavery, European Identity and International Society // Journal of Modern European History*. 7. 2009.

Reill 2005 — Reill P. H. *Vitalizing Nature in the Enlightenment*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2005.

Raddatz 2001 — Raddatz H.-P. Von Gott zu Allah? Christentum und Islam in der liberalen Fortschrittsgesellschaft. München: Herbig, 2001.

Ramlakhan 2011 — Ramlakhan N. E. An argument in favour of a universal moral grammar and its weaknesses. *International Journal of Arts & Sciences*. 4. 27. 2011.

Ramlakhan & Brook 2013 — Ramlakhan N. und Brook A. Sense of fairness: not by itself a moral sense and not a foundation of a lot of morality. *The Behavioral and brain sciences*. 36. 1. 2013.

Raphael 2007 — Raphael D. D. *The Impartial Spectator*. Adam Smith's Moral Philosophy. Oxford: Oxford University Press, 2007.

Rauer 2007 — Rauer C. Wahn und Wahrheit. Kants Auseinandersetzung mit dem Irrationalen. Berlin: de Gruyter, 2007.

Recki 2001 — Recki B. Ästhetik der Sitten. Die Affinität von ästhetischem Gefühl und praktischer Vernunft bei Kant. Frankfurt am Main: Klostermann, 2001.

Recki 2006 — Recki B. Die Vernunft, ihre Natur, ihr Gefühl und der Fortschritt. Aufsätze zu Immanuel Kant. Paderborn: mentis, 2006.

Recki 2011 — Recki B. Die Realität der Freiheit // Freiheit. Stuttgarter Hegel-Kongress / hg. von G. Hindrichs und A. Honneth. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2011.

Reimarus 1979 — Reimarus H. S. Von Duldung der Deisten. Fragment eines Ungenannten // hg. von G. E. Lessing / Lessing. 1979.

Reitemeyer 2007 — Reitemeyer U. Umbruch in Permanenz. Eine Theorie der Moderne zwischen Junghegelianismus und Frankfurter Schule. Münster und München: Waxmann, 2007.

Reisinger & Scholz 1972 — Reisinger K. und O. R. Scholz. Vorurteil // Historisches Wörterbuch der Philosophie / hg. von Ritter und Gründer. Bd. 11. 1972.

Rosa 2003 — Rosa S. Prejudice // Bd. 3. Kors. 2003.

Rosenblatt 2010 — Rosenblatt H. The Christian Enlightenment [2006] // Hanley & McMahon. Bd. 4. 2010.

Rosen 2006 — Rosen F. Utilitarianism and the reform of the criminal law // *The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought* / hg. von M. Goldie und R. Wokler. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Rousseau 1978 — Rousseau J.-J. Zweiter Brief an den Herrn Präsidenten von Malesherbes, 12. Januar 1762 // Rousseau J.-J. Schriften / hg. von H. Ritter. Bd. 1 München und Wien: Carl Hanser Verlag, 1978.

Schelkshorn 2012 — Schelkshorn H. Hobbes und die Folgen. Zur Genese und Transformation des naturalistischen Projekts der Moderne // *Reduktion-*

ismen — und Antworten der Philosophie / hg. von W. Grieszler. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2012.

Schmidt 2003 — Schmidt J. Inventing the Enlightenment: Anti-Jacobins, British Hegelians, and the Oxford English Dictionary // *Journal of the History of Ideas*, 64. 2003.

Schmidt 2004 — Schmidt H. Sind die Türken Europäer? Nein, sie passen nicht dazu // *Die Türkei und Europa. Die Positionen* / hg. von C. Leggewie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004.

Schnädelbach 1987 — Schnädelbach H. Über historische Aufklärung // Schnädelbach H. Vernunft und Geschichte. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987.

Schneider 2013 — Schneider U. J. Die Erfindung des allgemeinen Wissens: Enzyklopädisches Schreiben im Zeitalter der Aufklärung. Berlin: Akademie Verlag, 2013.

Schneiders 1990 — Schneiders W. Hoffnung auf Vernunft. Aufklärung-philosophie in Deutschland. Hamburg: Meiner, 1990.

Schneiders 1995 — Schneiders W., Hrsg. Lexikon der Aufklärung. Deutschland und Europa. München: Beck 1995.

Schneiders 2005 — Schneiders W. Das Zeitalter der Aufklärung. 3. Aufl. München: Beck, 2005.

Scholz 1916 — Scholz H. Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn. Berlin: Reuther & Reichard, 1916.

Schröder 1972 — Schröder W. Schwärmerei // Ritter & Gründer. Bd. 8. 1972.

Schröder 1995 — Schröder W. Schwärmerei // Schneiders. 1995.

Schröder 2014 — Schröder W. Radikalaufklärung in philosophiehistorischer Perspektive // *Radikalaufklärung* / hg. von J. Israel und M. Mulsow. Berlin: Suhrkamp, 2014.

Schwerhoff 2009 — Schwerhoff G. Die Inquisition. Ketzerverfolgung in Mittelalter und Neuzeit. 3. Aufl. München: Beck, 2009.

Seidler 2016 — Seidler J. D. Die Verschwörung der Massenmedien. Eine Kulturgeschichte vom Buchhändler-Komplott bis zur Lügenpresse. Bielefeld: Transcript, 2016.

Semler 1784 — Semler J. S. Ob der Geist des Widerchrists unser Zeitalter auszeichne? Halle: Hemmerdeschen Buchhandlung, 1784.

Semler 2010 — Semler J. S. Neue Versuche die Kirchenhistorie der ersten Jahrhunderte aufzuklären [1788] / hg. von D. Fleischer. Nordhausen: Bautz, 2010.

Seufert 2004 — Seufert G. Keine Angst vor den Türken! // Die Türkei und Europa / hg. von C. Leggewie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004.

Shaftesbury 1992 — Shaftesbury. Sensus Communis: Ein Versuch über die Freiheit von Witz und Laune // Shaftesbury. Standard Edition. Bd. I.3.

Singh 2013 — Singh S. Christian Fürchtegott Gellert und die Empfindsamkeit // Aufklärung / Hofmann. 2013.

Sommer 2002 — Sommer A. U. Kritisch-moralische exempla-Historie im Zeitalter der Aufklärung. Viscount Bolingbroke als Geschichtsphilosoph // Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte. 53. 2002.

Sommer 2006 — Sommer A. U., Sinnstiftung durch Geschichte? Zur Entstehung spekulativ-universalistischer Geschichtsphilosophie zwischen Bayle und Kant. Basel: Schwabe 2006.

Sommer 2010 — Sommer A. U. Skepsis und Aufklärung: Der Fall des historischen Pyrrhonismus // Aufklärung in Geschichte und Gegenwart / hg. von R. Faber und B. Wehinger. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2010.

Sorkin 2008 — Sorkin D. The Religious Enlightenment. Protestants, Jews, and Catholics from London to Vienna. Princeton: Princeton University Press, 2008.

Spaemann 1972 — Spaemann R. Fanatisch, Fanatismus // Historisches Wörterbuch der Philosophie / hg. von J. Ritter und K. Gründer. Bd. 2. Basel und Stuttgart: Schwabe, 1972.

Thiele 1996 — Thiele U. Verwaltete Freiheit. Die normativen Prämissen in Horkheimers Kantkritik. Frankfurt am Main: Campus, 1996.

Thomasius 1999 — Thomasius C. Ausübung der Sittenlehre [1696] // Thomasius C. Ausgewählte Werke / hg. von W. Schneiders. 2. Nachdruck der Ausgabe Halle. Bd. 11. Hildesheim, Zürich, New York: Olms, 1999.

Timmons & Baiasu 2013 — Timmons M. und Baiasu S. Kant on Practical Justification: Interpretive Essays. Oxford: Oxford University Press, 2013.

Tunstall 2012 — Tunstall K. E., Hrsg. Self-Evident Truths? Human Rights and the Enlightenment. New York: Bloomsbury, 2012.

Van Bunge 2014 — van Bunge W. Radikalaufklärung neu definiert: eine holländische Perspektive // Israel & Mulso. 2014.

Voigt 1784 — Voigt G. C. Etwas über die Hexenprozesse in Deutschland. Berlinische Monatsschrift. Bd. 3. 1784.

Voigts 2010 — Voigts M. Heinrich Friedrich Diez (1751–1817). Kanzleydirektor, Freygeist und Freund der Juden // Faber et al. 2010.

Vogel 2010 — Vogel C. Von Voltaire zu Le Paige — Die französische Aufklärung und der Jansenismus // Hardtwig. 2010.

Vollhardt 2002 — Vollhardt F. Verweltlichung<sup>6</sup> der Wissenschaft(en)? Zur fehlenden Negativbilanz in der apologetischen Literatur der Frühen Neuzeit // Zwischen christlicher Apologetik und methodologischem Atheismus. Wissenschaftsprozesse im Zeitraum von 1500–1800 / hg. von L. Danneberg. Berlin: de Gruyter, 2002.

Vollhardt 2015 — Vollhardt F. Toleranzdiskurse in der Frühen Neuzeit. Berlin: de Gruyter, 2015.

Voltaire 1984 — Voltaire. Glaubensbekenntnis des Theisten // Voltaire. Kritische und satirische Schriften, übers. von K. A. Horst, J. Timm und L. Ronte. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984.

Voltaire 1985 — Voltaire. Philosophisches Wörterbuch, übers. von Erich Salewski / hg. von K. Stierle. Frankfurt am Main: Insel, 1985.

Waldenfels 2006 — Waldenfels B. Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006.

Wallace 1760 — Wallace G. A System of the Principles of the Laws of Scotland. Edinburgh, 1760.

Waszek 2013 — Waszek N. Die jüdische Aufklärung (Haskala) um Moses Mendelssohn // Aufklärung / hg. von Hofmann. 2013.

Wehler 2004 — Wehler H.-U. Die türkische Frage. Europas Bürger müssen entscheiden // Die Türkei und Europa. Die Positionen / hg. von C. Leggewie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004.

Wetzel 2012 — Wetzel D. J., Hrsg. Perspektiven der Aufklärung. Zwischen Mythos und Realität. München: Wilhelm Fink, 2012.

Wieland 1827 — Wieland C. M. Brief an Julie Bondeli // ders., Sämtliche Werke / hg. von J. G. Gruber. Bd. 51. Leipzig: Göschen, 1827.

Wieland 1986 — Wieland C. M. Geschichte des Agathon. Erste Fassung von 1766/1767 // Wieland C. M. Werke in zwölf Bänden / hg. von G.-L. Fink et al. Bd. 3. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker-Verlag, 1986.

Wilson 2004 — Wilson S. Postmodernism and the Enlightenment // The Enlightenment World / hg. von Fitzpatrick et al. 2004.

Wimmer 1998 — Wimmer F. M. Thesen, Bedingungen und Aufgaben interkulturell orientierter Philosophie. Polylog — Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren. Heft 1. 1998.

Wimmer 2004 — Wimmer F. M. Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung. Wien: Facultas, 2004.

Wolff 1973 — Wolff C. Ausführliche Nachricht von seinen eigenen Schriften [1726] // Wolff C. Gesammelte Werke / hg. von H. W. Arndt. Bd. 9. Hildesheim: Olms reprint, 1973.

Wolff & Cipolloni 2007 — Wolff L. und Cipolloni M. *The Anthropology of the Enlightenment*, Stanford: Stanford University Press, 2007.

Wollstonecraft 1997 — Wollstonecraft M. *A Vindication of the Rights of Woman [1792]* // *The Vindications* / ed. by D. L. Macdonald and Kathleen Scherf. Orchard Park, NY.: Broadview Press, 1997.

Wood 1978 — Wood A. W. *Kant's Rational Theology*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1978.

Wood 2006 — Wood G. S. *The American Revolution* // Goldie & Wokler. 2006.

Wright 2004 — Wright J. K. *Historical Writing in the Enlightenment World Man* // *The Enlightenment World* / hg. von M. Fitzpatrick et al. London: Routledge, 2004.

Wright 2014 — Wright J. K. Review essay of Jonathan Israel, *Democratic Enlightenment*. H-France Forum. Bd. 9. 1. 2014.

Zelle 2013 — Zelle C. *Anthropologisches Wissen in der Aufklärung* // *Aufklärung* / hg. von Hofmann. 2013.

Zertal & Eldar 2007 — Zertal I. und Eldar A. *Die Herren des Landes. Israel und die Siedlerbewegung seit 1967*. München: Deutsche Verlags-Anstalt, 2007.

Žižek 2015 — Žižek S. *Der neue Klassenkampf. Die wahren Gründe für Flucht und Terror*. Berlin: Ullstein, 2015.

# Предметно-именной уазатель

- Абдо Мухаммад 41  
абсолютизм 53, 117, 184  
Августин Аврелий 51, 81,  
122, 125  
Адорно Теодор 12, 13, 118, 175  
*Диалектика Просвещения* 12,  
13, 175  
Аквинский Фома 122, 152  
Али Аяан Хирси 65, 66, 69  
Ансельм Кентерберрийский 152  
антропология 23, 37, 46, 66, 83,  
97, 134, 141  
Аристотель 74, 138  
атеизм 19, 54, 64, 91, 110, 126, 127,  
145, 147, 150, 156, 171, 172  
Атран Скотт 66, 67, 97
- Бахтин Михаил Михайлович 78  
Бейль Пьер 51, 52, 54, 64, 110–  
112, 123–127, 136, 157  
*Философский комментарий о  
веротерпимости* 51  
Беккария Чезаре 116  
*О преступлениях и наказаниях* 116  
Берингер Вольфганг 179  
Берлин Исайя 14  
*Берлинский ежемесячник*, журнал  
10, 11, 31
- Билефельдт Хайнер 111, 135,  
136, 139  
Бистер Иоганн Эрих 11,  
31, 147  
божественная ученость 31, 53  
Бонне Шарль 144  
Бюффон Жорж-Луи Леклерк,  
граф 36  
*Всеобщей и частной есте-  
ственной истории* 36
- Вальденфельс Бернхард 170  
Велер Ганс-Ульрих 9  
веротерпимость 34, 51, 115, 117,  
121–123, 125–127, 136, 139, 144,  
145, 150, 168, 173, 176, 185  
Вико Джамбаттиста 38  
Виланд Кристоф Мартин 44, 85,  
94, 171  
Виммер Франц Мартин 168  
Вольтер (Аруэ Франсуа-Мари)  
36, 38, 52, 54, 65, 75, 76, 78, 81,  
105–107, 116, 125, 126, 141, 142,  
150, 153, 161, 168, 177, 186  
*Кандид* 75, 78, 186  
*Трактат о веротерпимости*  
106, 125  
Вольф Христиан 33, 53, 83, 89,  
109, 131, 148

- Гайер Манфред 5, 22, 30, 31, 47,  
 54, 73, 74, 79, 106, 144  
 Гаман Иоганн Георг 14, 147  
 Геварой Франсиско Риси де 75  
 Гедике Фридрих 31, 74, 93  
 Геллерт Христиан Фюрхтеготт  
 42, 48, 108, 109  
 Гельвеций Клод Адриан 54, 57,  
 59, 109, 158, 171  
 Гердер Иоганн Готфрид 14, 16, 38,  
 132, 147  
 герменевтика 98, 136, 168  
 Гёте 49, 77, 115, 147  
*Фауст* 115  
 Гиббон Эдвард 38  
 Гиппель Теодор Готлиб фон 47, 83  
 Гольбах Поль-Анри 36, 54, 57, 58,  
 92, 141, 142, 156, 158, 167, 171  
*Опыт о предрассудках* 92  
 границы разума 39–71, 153  
 Гуж Олимпия де 39, 40, 44, 46,  
 108, 130  
 гуманизм 22, 65, 131, 138, 139  
 Гумбольдт Вильгельм фон 26,  
 39, 40  
 Гэй Питер 18, 140, 144
- Д'Аламбер Жан Лерон 53–55  
*Энциклопедия* 24, 53–55, 59  
 Дарнтон Роберт 5, 6, 12  
 Декарт Рене 35, 53, 92  
 дервиш 146, 186  
 Дерстлинг Эмиль 85  
 детерминизм 54, 147  
 Джентили Альберико 172  
 Дидро Дени 26, 48, 52–54, 57, 58,  
 78, 89, 130, 158, 167  
*Энциклопедия* 24, 53–55, 59  
 Динер Дан 6, 180, 181
- Диц фон Генрих Фридрих 84  
*О еврейях* 84  
 догматизм/догматичный 16, 17,  
 19, 23, 26, 34, 50, 56, 58, 61, 62,  
 66, 67, 70, 76, 78, 80, 81, 89, 93,  
 94, 96, 97, 98, 100, 101, 137, 142,  
 145, 146, 150, 158, 166, 167, 171,  
 172, 177, 183, 185  
 Докинз Ричард 66, 67, 172, 173  
 душа 10, 37, 61, 62, 80, 81, 116,  
 123, 124, 150, 152, 173, 186  
 бессмертие 61, 62, 81, 152  
 спасение 116, 123, 124, 150
- евреи 37, 68, 84, 90, 106, 107, 123,  
 124, 144, 182  
 Европа 9, 10, 17, 22, 27, 51, 67–69,  
 84, 100, 106, 107, 117, 121, 124,  
 133, 140, 142, 144, 146, 176,  
 178, 179  
 естественная религия/религия  
 разума 19, 64, 109, 146–152,  
 154, 173
- Жид Андре 39  
 Жижек Славой 69
- здравый смысл 20, 33, 50, 73, 74,  
 80, 88, 136, 163  
 Землер Иоганн Соломон 154,  
 155, 173
- Иерусалем Иоганн Фридрих  
 Вильгельм 154  
 Изелин Исаак 37  
 Израэль Джонатан 6, 20, 27,  
 142, 147, 156–160, 170,  
 183, 184  
 иррационализм 16, 17, 50

- ислам 5, 8, 9, 14, 28, 41, 64–71, 97, 98  
иудаизм 84, 144
- Кант Иммануил 10, 11, 13, 16, 25, 26, 29, 31, 33–35, 56, 59–65, 79–82, 84–89, 91, 93, 96, 110–114, 126, 127, 131, 132, 134, 136, 137, 143, 147, 148, 150, 152, 153, 155–157, 160–170, 175, 177, 178, 180  
*Грезы духовидца, поясненные грезами метафизики* 79, 80  
*Критики чистого разума* 13, 34, 61, 63, 79, 87, 152, 167  
*Религия в пределах только разума* 143  
*Спор факультетов* 84, 143  
*Что такое Просвещение?* 11
- Кассирер Эрнст 5, 35, 36, 81, 103, 140, 141, 145, 149, 150, 166, 167, 170, 182, 183, 185
- католицизм 54, 56, 59, 72, 75, 83, 91, 106, 124, 126, 145, 146, 160
- Коллинз Энтони 30
- Кондилис Панайотис 5, 27, 57
- контрпросвещение 14, 16, 182, 184
- критика Просвещения 13–17, 28, 49, 175
- Кузанский Николай 154
- Ламетри Жюльен Офре де 58, 141, 142, 156, 158, 171  
*Человек больше, чем машина* 58
- Ларош Мария София фон 46
- Лауден Роберт 5, 19, 21, 23, 25, 27, 114, 131, 133, 137, 141, 146, 149, 150, 154, 155, 170, 176, 185
- Лафатер Иоганн Каспар 144
- Лейбниц Готфрид Вильгельм 35, 53, 75, 122
- Лессинг Готхольд Эфраим 81, 86, 89, 94, 109, 125, 148, 151  
*Воспитание рода человеческого* 81  
*Натан Мудрый* 125
- Лехнер Ульрих 145
- Линней Карл 36
- Лихтенберг Георг Кристоф 74, 75, 78, 81, 177
- Локк Джон 28–30, 33, 40, 51, 52, 60–62, 65, 73, 92–94, 117, 122, 123, 125, 126, 150  
*Мысли о воспитании* 29  
*Опыт о человеческом разуме* 29  
*Послание о веротерпимости* 51  
*Разумность христианства, каким оно представлено в Священном Писании* 33
- Людвик XIV 53, 54, 72, 91, 121, 124
- Ляй Михаэль 67, 68
- Май Карл 18  
*Виннету* 18
- Майер Аннетте 6, 14, 27, 36, 37, 47, 84, 100, 117
- Майер Георг Фридрих 89
- Манеман Юрген 70
- Мартус Штефен 6, 19, 23, 32, 33, 41, 43, 46, 47, 74, 77, 83, 115, 116, 145, 146, 161, 174
- материализм 54, 57–59, 64, 86, 109, 125, 141, 142, 145, 147, 156–161, 171

- межкультурный феномен  
 22, 25
- Мендельсон Мозес 11, 30, 31, 62,  
 78–80, 93, 106, 107, 144, 147,  
 152, 161, 176, 177  
*О чувствах* 30  
*Утренние часы, или Лекции  
 о существовании Бога* 152  
*Федон, или Сочинение о бес-  
 смерти души на трех  
 языках* 152
- Местр Жозеф де 14
- метафизика/метафизический 26,  
 28, 35, 37, 52, 57, 58, 61, 62, 64,  
 66, 76, 78–81, 96, 104, 124, 136,  
 142, 143, 146, 157, 158, 167, 168,  
 171–173, 183, 184  
 монизм 156, 157
- Мозер Фридрих Карл фон  
 161, 162
- Монтескьё Шарль Луи де 37, 78,  
 82, 90, 105, 115, 116, 130,  
 144, 146  
*О духе законов* 115  
*Персидские письма* 78, 82,  
 105, 146
- Моцарт Вольфганг Амадей 44  
*Волшебная флейта* 44
- мышление 10, 12–14, 17, 20, 21,  
 25, 26, 28–30, 34, 35, 41, 44, 48,  
 51, 56, 58, 59, 61, 62, 64, 65,  
 69–71, 77, 78, 81, 82, 88, 93, 108,  
 117, 132, 133, 141, 147, 158,  
 160–162, 166–170, 175–177,  
 179–181, 184, 185  
 бинарное 65, 71  
 интеллектуальное 26, 34  
 просвещенное 13  
 рассудочное 48, 64, 175
- самостоятельное 10, 25, 28–30,  
 56, 59, 88, 161, 162, 168,  
 175–177, 179, 181, 185  
 системное 35, 58, 78, 81, 82, 158  
 человеческое 41  
 черно-белое 14, 21
- Мюллер Август Фридрих 148
- Мюррей Джудит Сарджент 46
- насилие 13–15, 40, 51, 66, 68, 70,  
 96–98, 108, 112, 119, 123,  
 124, 171
- натурализм 136, 137, 144, 171–173
- нетерпимость 19, 52, 90, 106, 107,  
 121, 122, 124, 127, 141, 142, 145,  
 146, 148, 150, 158, 177, 185  
 религиозная 121, 124, 142,  
 145, 148
- Николаи Фридрих 31, 76, 84  
*Радости юного Вертера* 76  
*Страдания и радости Верте-  
 ра-мужчины* 76
- Нойгебауэр-Вёльк Моника 44
- ортодоксия 64, 147
- Освальд Джон 131
- Остерхаммель Юрген 127, 128, 130
- Остин Джейн 44
- Пагден Энтони 131, 133, 140–142,  
 170, 181
- пародия 73, 76, 77
- Пейн Томас 33, 118, 150, 152
- Платнер Эрнст 37
- Платон 86, 138
- позитивная религия 84, 86
- права человека 15, 34, 116, 117,  
 121, 127, 128, 130, 132, 139, 145,  
 168, 176, 178, 181

- предрассудки 8, 23, 34, 40, 87, 89,  
 92, 96–99, 101, 103, 105, 108,  
 111, 115, 142, 148, 161–163, 166,  
 169, 174, 176, 177, 179, 182, 185
- природа 10, 15, 32, 36, 40, 44, 45,  
 57, 58, 74, 94, 108, 135, 137, 138,  
 160, 175, 178, 186
- Просвещение 5, *passim*  
 высшее 44  
 европейское 5, 8, 11, 15, 17–19,  
 23, 26–29, 31, 33, 35–38, 40–42,  
 45, 51–53, 64, 65, 71, 74, 77, 78,  
 82, 93, 97, 103, 109, 111, 112,  
 121, 123, 125, 127, 132, 134, 136,  
 137, 139–142, 149, 155, 158, 170,  
 174, 177, 178, 180, 185, 186  
 еврейское 6, 22, 30,  
 католическое 6, 19, 145  
 немецкое 7, 10, 20, 42, 53, 63,  
 89, 143, 148, 170, 180  
 непросвещенное 16, 28  
 радикальное 6, 155–157, 159,  
 160, 162, 165, 166, 183, 184  
 разумное 23, 120, 167  
 рассудка 32–34, 64, 81, 100,  
 148, 175, 180  
 французское 20, 56, 90
- рабство 37, 108, 116, 120, 127, 128,  
 130, 134, 181, 185
- Раддац Ханс-Петер 69, 70
- радикализм/радикальный 18, 28,  
 34, 35, 40, 54, 61, 64, 92, 100,  
 124, 125, 142, 155–160, 162, 165,  
 166, 170, 171, 183, 184
- разум 10, *passim*  
 господство р. 12, 14, 44, 50  
 инструментальный 23, 97,  
 119, 175
- собственный 23, 28, 29, 56, 78,  
 94, 168
- человеческий 53, 109, 132,  
 163, 168
- чистый 39, 61, 84
- Райт Джозеф 32
- расизм 15, 16, 45, 127
- рассудок 13, 23, 25, 28, 33, 34,  
 39–42, 44, 48, 50, 52, 53, 56, 59,  
 61, 64, 74, 81, 100, 112, 113, 118,  
 119, 128, 142, 148, 164, 170, 175,  
 178, 180
- рационализм 10, 13, 53, 54, 63, 94
- Реймарус Герман Самуил 150, 151
- Рекки Биргит 112, 136, 162, 166
- релятивизм 82, 88, 101, 103, 105,  
 111, 134, 137, 169, 184
- Ричардсон Сэмюэль 44
- Розенблатт Хелена 143, 144
- Ролз Джон 136
- Руссо Жан-Жак 14, 16, 26, 38,  
 44–46, 48, 49, 56–59, 86, 87, 94,  
 96, 105, 130, 131, 133, 147, 150,  
 159, 167, 170, 171  
*Об общественном договоре* 49  
*Эмиль, или О воспитании*  
 56, 167  
*Юлия, или Новая Элоиза* 48
- саморефлексия 17, 25, 28, 34, 40,  
 41, 64, 65, 78, 80, 81, 82, 88, 101,  
 142, 166, 168, 172, 179, 180
- сатира 73, 74, 77, 79, 93, 186
- Сведенборг Эммануил 15, 80
- свет разума* 14, 61, 109
- Свифт Джонатан 78, 140  
*Приключения Гулливера* 78
- секуляризация 9, 10, 69, 116, 123,  
 141, 143, 156, 160, 172

- Смит Адам 47, 87, 88, 112, 131, 132, 147, 170  
*Теории нравственных чувств* 87
- Сократ 144
- Спиноза Бенедикт 35, 51, 65, 125, 147, 156–159, 170  
*Богословско-политический трактат* 51
- Средневековье 84, 94, 117, 143
- суеверия 12, 23, 40, 58, 64, 79, 89–91, 93–98, 101, 127, 141, 142, 150, 158, 166, 174, 177, 179
- теология 33, 37, 38, 41, 55, 62, 110, 111, 112, 117, 122–124, 137, 138, 141, 144–149, 154, 155, 160, 172, 173, 181
- Толанд Джон 30
- толерантность 10, 108, 121, 126
- Томазий Христиан 32, 34, 35, 74, 91, 96, 106, 122, 148
- тоталитаризм 8, 14, 118, 182
- Трампа Дональд 96, 99, 100
- универсальный дух* 56, 57
- Уолстонкрафт Мэри 44, 46, 50
- утилитаризм 24, 114, 134, 153
- Фалькенбург Бригитта 136
- фанатизм 15, 19, 40, 60–62, 64, 72–74, 79, 89, 90, 93–98, 122, 127, 141, 142, 145, 148, 150, 158, 166, 174, 177, 179, 183
- Федер Иоганн Георг Генрих 89
- философия религии 33, 152, 153, 158, 171, 172
- Фойгт Готфрид Христиан 179, 180, 183
- Форст Райнер 64, 111, 121, 122, 124–126, 136, 152, 158, 177
- Форстер Георг 44, 132
- Французская революция 15, 26, 49, 75, 84, 90, 174, 177, 178
- Фрейд Зигмунд 102, 103
- Фридрих Вильгельм I 83
- Фридрих II Великий 92, 161, 164, 177
- Фульда Даниэль 42
- Хабермас Юрген 8, 121, 136
- Хазард Пол 144
- Хайдеггер Мартин 103, 183
- Хатчесон Фрэнсис 47
- Хилькер Аннетта 78
- Химмельфарб Гертруда 19, 20
- Хитченс Кристофер 66, 67
- Хогарт Вильям 95
- Ходовецкий Даниэль 43, 107, 138, 151
- Холенштайн Эльмар 169
- Хольст Амалия 46
- Хоркхаймер Макс 12, 13, 118, 175
- Хофман Михаэль 47, 48
- христианство 8, 19, 33, 54, 56, 62, 67, 68, 84, 86, 108, 109, 122, 123, 141–146, 148–150, 152–154, 156
- Хубер Йоханнес 172
- Цедлер Иоганн Генрих 54
- цензура 5, 24, 54, 55, 77, 149, 164
- цинизм 57, 72–75, 91, 106
- Церковь 10, 54, 75, 123, 141, 145, 150, 154, 156
- человеческое достоинство 34, 110, 111, 116, 127, 135, 139, 150, 165, 168, 170

- чувственное восприятие 17, 23,  
52, 53, 59, 62, 93, 175  
чувственный опыт 24, 59, 152
- Шиллер Фридрих 112, 113,  
177, 178  
*Дон Карлос* 112  
*Письма о «Дон-Карлосе»* 113
- Шлегель Фридрих 131
- Шнайдерс Вернер 5, 13, 16, 22, 27,  
31, 34, 41, 42, 44, 50, 53, 54, 59,  
90, 98, 141, 142, 148, 176,  
177, 182
- Шпальдинг Георг Людвиг 147, 161
- эмпиризм 16, 24, 33, 37, 52, 54, 59,  
61, 63–65, 82, 134–136  
энциклопедисты 23, 34, 54, 56
- Эпикур 74  
эссенциализм 27, 64, 65, 71  
этика 42, 88, 102, 108–113, 132,  
134, 162, 171
- Эшли-Купер Энтони, 3-й граф  
Шефтсбери 47, 73, 74, 78, 79,  
94, 109
- Юм Дэвид 16, 38, 47, 52, 90, 94,  
109, 112, 128, 141, 142, 150,  
157–159, 170  
*Диалоги о естественной  
религии* 150  
юмор 72–101, 168
- язык морали 102–139
- Якоби Фридрих Генрих 14, 15,  
147, 148



# Оглавление

Предисловие .....	5
Введение в тему: наши представления о Просвещении ....	8
Глава 1. Чем может быть Просвещение .....	22
Глава 2. Границы разума: опыт, рассудок и разум .....	39
2.1. Насколько «верующим в разум» было Просвещение? ....	39
2.2. Чувства и эмоции против разума .....	47
2.3. Поиск границ разума .....	51
2.4. Актуальность темы в наши дни: дискуссии об «исламе» ..	64
Глава 3. Юмор, цинизм и широкий образ мысли .....	72
3.1. Юмор, сатира, пародия и цинизм .....	73
3.2. Смена перспективы, широкий образ мысли и скептицизм как исходная установка .....	81
3.3. Борьба с фанатизмом, предрассудками, суевериями, фантазиями и догматизмом .....	89
3.4. Связь с настоящим: о джихадистах, Дональде Трампе и «пузыре фильтров» .....	96
Глава 4. Существует ли общий язык морали? Мораль, этика и право .....	102
4.1. Основы морали в эпоху Просвещения .....	105
4.2. Квалифицированный нормативный универсализм .....	110
4.3. Удавшееся Просвещение. Часть 1: правовое государство и основания веротерпимости .....	115
4.4. Удавшееся Просвещение. Часть 2: рабство, права человека и космополитизм .....	127
4.5. Связь с настоящим: моральный релятивизм и универсализм .....	134

Глава 5. Во что верить? Религия, критика религии и религиозное Просвещение .....	140
5.1. Стереотип антирелигиозного европейского Просвещения .....	140
5.2. Критика теологии и официальных религий. «Естественная религия» .....	148
5.3. Радикализация Просвещения при Канте .....	155
5.4. Значение для современности: между натурализмом, новым атеизмом и догматическим фундаментализмом ...	171
Глава 6. Действительно ли Просвещение потерпело крах? В чем вообще смысл Просвещения? .....	174
Глоссарий (объяснение важных понятий) .....	187
Библиография .....	190
Предметно-именной указатель .....	212

*Научное издание*

**Георг Каваллар**  
**КРАХ ПРОСВЕЩЕНИЯ?**  
**Философское введение**

Директор издательства *И. В. Немировский*  
Ответственный редактор *И. Белецкий*  
Куратор серии *В. Кучерявенко*  
Заведующая редакцией *Н. Ломтева*

Дизайн *И. Граве*  
Редактор *П. Казакова*  
Корректоры *Е. Гайдель, И. Манлыбаева*  
Верстка *Е. Падалки*

Подписано в печать 31.05.2024.  
Формат издания 60 × 90 1/16. Усл. печ. л. 13,9.  
Тираж 200 экз.

Academic Studies Press  
1577 Beacon Street, Brookline, MA 02446 USA  
<https://www.academicstudiespress.com>

ООО «Библиороссика».  
198207, г. Санкт-Петербург, а/я № 8

Эксклюзивные дистрибьюторы:  
ООО «Караван»  
ООО «КНИЖНЫЙ КЛУБ 36.6»  
<http://www.club366.ru>  
Тел./факс: 8(495)9264544  
e-mail: [club366@club366.ru](mailto:club366@club366.ru)

Книги издательства можно купить  
в интернет-магазине: [www.bibliorossicapress.com](http://www.bibliorossicapress.com)  
e-mail: [sales@bibliorossicapress.ru](mailto:sales@bibliorossicapress.ru)

12+

*Знак информационной продукции согласно  
Федеральному закону от 29.12.2010 № 436-ФЗ*