

L'Illuminismo

Dizionario storico

Мир Просвещения

Исторический словарь

L'Illuminismo

Dizionario storico

A cura di
Vincenzo Ferrone e Daniel Roche

Gius. Laterza & Figli Spa, Roma-Bari, 1998

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ВСЕОБЩЕЙ ИСТОРИИ

Мир Просвещения Исторический словарь

Под редакцией
Винченцо Ферроне и Даниеля Роша

Перевод с итальянского Н.Ю. Плавинской
под редакцией С.Я. Карпа

Москва
• Памятники исторической мысли •
2003

**ББК 63.3(0)51
М63**

Настоящее издание осуществлено в рамках исследовательского проекта “Культура европейского Просвещения”, поддержанного итальянским Министерством образования, высшей школы и науки, а также Центром по изучению европейского Просвещения им. Джованни Стиффони (Венеция).

*Руководитель проекта – Винченцо Ферроне
(Туринский университет).*

М63 Мир Просвещения. Исторический словарь / Под ред. Винченцо Ферроне и Даниеля Роша / Пер. с итал. Н. Ю. Плавинской под ред. С.Я. Карпа. М.: Памятники исторической мысли, 2003. – 668 с.

ISBN 5-88451-144-2

© 1997, Gius. Laterza & Figli, на итальянском языке.
© 1997, Alianza Editorial, S. A., на испанском и каталонском языках.
© 1997, Gius. Laterza & Figli / 1997, Alianza Editorial, S. A., для остального мира.
© 2003, Н.Ю.Плавинская, перевод на русский язык.
© 2003, Институт всеобщей истории РАН

ISBN 5-88451-144-2

Авторы этого тома:

Гвидо Аббатиста,
Мануэла Альбертоне,
Даниель Арасс,

Жорж Бенрекасса,
Ханс Эрих Бёдекер,

Рэймонд Бёрн,
Дэна Гудман,
Мишель Делон,
Пьеро Дель Негро,
Маргарет Джэйкоб,
Фурио Диас,
Мария Роза Ди Симоне,
Патрис Игонне,

Джироламо Имбрулья,
Грете Клингенштайн,

Франсиско Лафарга,
Бернар Лепети,

Ханс-Юрген Люзебринк,
Вейнард В. Мейнхардт,
Антуан Пикон,
Джон Гревилл Агард Покок,

Хосе Мария Портильо Вальдес,
Гуннар фон Прошвиц,
Рольф Рейхардт,

Джузеппе Рикуперати,
Марина Роджеро,
Филипп Роже,

Антонио Ротондо,
Даниель Рош,
Хавьер Фернандес Себастьян,
Янник Сейте,
Жан Старобинский,
Витторио Страда,
Эдоардо Тортароло,
Уильям Уйбер,
Жиль Фейель,
Винченцо Ферроне,
Виллем Фрейхоф,
Мари-Элен Фрёшле-Шопар,

Хуан Франсиско Фуэнтес,
Линн Хант,
Роже Шартье,

Библиографический раздел:
Антонио Трампус,

Триестский университет
Туринский университет
Высшая школа исследований по общественным наукам, Париж
Университет имени Дени Дидро (Париж-VII)
Институт истории
Общества им. Макса Планка, Гёттинген
Университет Орегона, Юджин
Университет штата Луизиана, Батон Руж
Университет Париж-IV, Сорбонна
Падуанский университет
Калифорнийский университет, Лос-Анжелес
Высшая Нормальная школа, Пиза
Университет Терамо
Гарвардский университет, Кембридж (Массачусетс)
Восточный университет, Неаполь
Университет имени Карла Франценса, Грац, Австрийская академия наук
Барселонский университет
Высшая школа исследований по общественным наукам, Париж
Саарбрюккенский университет
Утрехтский университет
Высшая школа путей сообщения, Париж
Университет имени Джонса Хопкинса, Балтимор
Университет Бильбао
Гётеборгский университет
Библиотека Майнцского университета, Гиссенский университет
Туринский университет
Туринский университет
Национальный центр научных исследований Франции, Высшая школа исследований по общественным наукам, Париж
Университет Флоренции
Коллеж де Франс, Париж
Университет Бильбао
Университет имени Дени Дидро (Париж-VII)
Женевский университет
Университет Ка'Фоскари, Венеция
Университет Восточного Пьемонта, Верчелли
Университет штата Калифорния, Лонг-Бич
Университет Париж-II
Туринский университет
Свободный университет Амстердама
Национальный центр научных исследований Франции, Высшая школа исследований по общественным наукам, Париж
Университет Комплутенсе, Мадрид
Калифорнийский университет, Лос-Анжелес
Высшая школа исследований по общественным наукам, Париж

Университет Ка'Фоскари, Венеция

ВВЕДЕНИЕ

Что мы знаем сегодня об историческом феномене, называемом Просвещением? Как в простой и связной форме донести до читателя многообразные результаты исследований ученых из разных стран, работавших над темой, изучение которой претерпело за последние годы столько изменений, и при этом не поступиться ни духом этих исследований, ни их терминологией, ни широтой аналитических методов и подходов? Время течет быстро. Мир стал совершенно иным, пора великих иллюзий миновала. И все же несмотря на это, в нас по-прежнему живет настойчивая потребность всматриваться в историю Просвещения, изучать формы и глубинную природу этой необычной попытки эмансипации и самораскрепощения человека, принятой Западом в XVIII в. Что ищет, что надеется узнать здесь ученый, в особенности историк, на пороге третьего тысячелетия?

Данная книга пытается предложить ответы на эти и множество других вопросов. Она обращается к просвещенному читателю в традиционной форме словаря, столь любезной отцам «Энциклопедии». Скажем сразу: речь идет об особом словаре, состоящем всего из 42 статей ограниченного объема. Они покрывают широкое и раздробленное поле международных исторических исследований, отражая специфику национальных научных школ и в то же время отвечая интересам читателя, которому важно увидеть общую и по возможности полную картину, представляющую современное состояние знания. Короче говоря, мы попытались собрать и единообразно представить в этой книге специфические результаты, достигнутые различными историографическими школами (американской «интеллектуальной историей», французской «социальной историей», итальянской «историей идей» и другими течениями современной исторической мысли), а также ответить – пусть частично и преимущественно с исторической точки зрения – на классический вопрос «что такое Просвещение?».

Решение доверить создание общей картины исторических знаний о Просвещении большому коллективу авторов было обусловлено рамками издательского проекта. Однако оказалось, что подобная форма

изложения хорошо согласуется с новейшими тенденциями научных исследований. В заключительной части книги мы подробно объясняем, что история Просвещения сегодня предстает, главным образом, как история культуры. Основное внимание уделяется анализу общих понятий и представлений, выявлению динамической взаимосвязи между системами ценностей, идеями и контекстом, между дискурсом и практикой. Историко-культурные схемы и подходы позволяют весьма эффективно сравнивать между собой разрозненные результаты исследований, вписывая их в единый комплекс культурной системы Просвещения. Однако понять глубинную природу этой системы, оценить масштабы ее разрыва с прошлым можно только рассматривая ее в контексте Старого порядка при постоянном диалектическом соотношении с реальным будущим, то есть отказавшись от ее интерпретации в категориях философии истории.

Статьи, вошедшие в эту книгу, написаны авторитетными учеными и посвящены проблемам, по которым уже многие годы развиваются международные исследования и ведутся споры. Эти статьи словно фрагменты мозаики складываются в общую картину и заставляют размышлять. Возможно, наш словарь даже покажется кому-то из читателей странным, ибо он предлагает сразу множество ключей к прочтению истории Просвещения. Тексты в нем выстроены таким образом, чтобы замысел издателей согласовывался с творческим подходом и компетентностью авторов: каждый из них, размышляя над общей для всех проблемой, сохраняет собственное научное лицо и опирается на личный интеллектуальный опыт. Нам кажется, что именно такой путь и является единственно верным для будущего европейской историографии – в ней должно царить уважение к различиям в подходах и оценках. Ведь после заката великих философско-исторических учений наше восприятие прошлого оказалось неизбежно фрагментарным¹.

Читатель найдет в конце книги раздел «Историография Просвещения». В нем прослеживается эволюция мировой историографии по данной теме в тесной связи с политическими и идеологическими битвами Запада и, в конечном счете, с теми трансформациями исторического дискурса, которые привели к постепенным изменениям нашей интерпретации Просвещения. Самое последнее из этих изменений – новое определение Просвещения как культурной системы – является ключом к прочтению данной книги. Осознавая сложность этой проблемы, издатели разбили текст заключительной части на главы и па-

¹ Цитаты из классических философских и иных произведений приводятся в этом издании по их опубликованным русским переводам, если таковые существуют. В остальных случаях вниманию читателей предлагается наш собственный перевод (Прим. пер.).

раграфы – их можно читать независимо друг от друга, в соответствии с конкретными интересами каждого читателя.

Все статьи завершаются отсылками на новейшие наиболее общие исследования по каждому из сюжетов, однако в конце книги читатель найдет и более подробную библиографию.

Завершая многолетнюю работу над этим изданием – а оно потребовало от нас не только редакторских, но и немалых исследовательских усилий, мы хотим выразить признательность нашим коллегам из Департамента исторических исследований Университета Ка'Фоскари (Венеция) и Института новой и новейшей истории Национального центра научных исследований Франции (Париж). Особенно же хочется поблагодарить г-на Антонио Трампуса (Венеция) и г-жу Алину Фернандес (Париж).

Винченцо Ферроне и Даниель Рош

Париж–Венеция, июль 1997

*Эта книга посвящается
памяти
Франко Вентури
в знак верности
нашим общим
научным
и политическим
идеалам*

Мир Просвещения
Исторический словарь

Часть первая

Система ценностей, идеи, дискурс

ЧЕЛОВЕК ПРОСВЕЩЕНИЯ

Джузеппе Рикуперати

Объяснить, кто такой человек Просвещения, наверное, так же трудно, как и пытаться дать свой ответ на знаменитый вопрос «Was ist Aufklärung?» («Что такое Просвещение?»), над которым Кант размышлял в 1784 г. на страницах *Berlinische Monatsschrift*. Желая разобраться в том, как историография справлялась с этой проблемой, мы неизбежно будем отталкиваться от сегодняшнего дня или, по крайней мере, от недавнего прошлого. Первый возможный и относительно определенный ответ предложила марксистская историография: человек Просвещения – это буржуа, создавший идеологические предпосылки новой культуры, которая в эпоху Французской революции сокрушила Старый порядок и утвердила новую модель неравенства, основанную уже не на сословных, а на классовых различиях.

Однако не все историки склонны к подобным обобщениям. Франко Вентури отказался от схематизма механических социологических установок и пришел к выводу, что среда философов, вовлеченных в политическую борьбу, была вовсе не так однородна: среди них встречались и дворяне, и буржуа, и миряне, и деятели церкви. Своеобразным оказался и историографический путь Вентури. Он начал с попытки определить, что представляли собой утописты; потом стал изучать Просвещение, рассматривая его как полюс, лежавший между утопией и реформой; и наконец, исследовал итальянский XVIII в. сквозь призму реформаторских проектов.

Чтобы разобраться в том, кем считали себя люди Просвещения, наверное, лучше всего начать с термина «философ» – это громкое боевое слово, постепенно распространившееся далеко за пределы французского языка, служило им самоназванием. Понятие «философ» в трактовке, которую оно получило с начала XVIII в., вобрало в себя несколько архетипов, уходивших корнями в далекое прошлое. Во-первых, оно напоминало о мудреце-платонике, обладавшем знанием, а, следовательно, и правом давать советы по вопросам жизнеустройства города, общества или государства. Именно к такому толкованию тяготели некоторые авторы начала XVIII столетия – Джам-

баттиста Вико, Паоло Маттиа Дориа, Джан Винченцо Гравина – уповавшие на способность культуры привнести в жизнь порядок и систему. Во-вторых, философ обладал также чертами мудреца-стоика, то есть человека, сознательно отрешившегося от земных страстей. Имелся и третий значимый архетип – устойчивая идеологическая конструкция, восходившая к вековому (эразмовскому) универсализму культуры Возрождения. В соответствии с ней мудрец принадлежал к особой общности, лежавшей вне государства и вне конфессий и управлявшейся собственными законами. После распада *res publica christiana*, вызванного Реформацией, эта иллюзорная общность благодаря своей эластичности и устойчивости нашла новую почву для объединения – пространство европейской культуры и интеллектуальных контактов, *res publica literaria*. Успех «литературной республики» был связан с двумя основополагающими факторами: с традицией международного диалога (из нее впоследствии вырос космополитизм философов), с одной стороны, и с расширением возможностей циркуляции идей благодаря перевороту, незаметно свершившемуся в издательском деле – с другой. Не случайно Пьер Бейль назвал свою газету *Nouvelles de la République des Lettres*.

Бейль сыграл ключевую роль не только потому, что подверг традиционную культуру критическому осмыслению, но еще и потому, что его «добродетельный атеист» стал явным вызовом времени. Мысль о том, что нерелигиозное общество способно руководствоваться этическими нормами, стала практическим преломлением интеллектуалистской философской свободы, которую Спиноза пытался преподавать своему читателю-философу в «Богословско-политическом трактате» («*Tractatus theologico-politicus*»). Адриан Байе, один из авторов эпохи кризиса европейского сознания, реконструируя жизнь и творчество Декарта, впервые применил к «герою мысли» подход, веками использовавшийся лишь в отношении государей, святых или представителей знати. Именно Байе очертил круг важнейших характеристик, которые в будущем станут применяться к философам: дискурс, метод, разум, исследование, истина, тема.

У философа обнаруживается еще один архетип – *free-thinker*, возникший в английской культуре на рубеже XVII и XVIII вв. От французского *esprit fort* он отличался тем, что за его плечами имелась не только республиканская культура и традиция, но и небезуспешная попытка достижения конституционного равновесия – Славная революция 1689 г. Истеблишменту – сложному балансу политических и религиозных институтов – *free-thinker* противопоставлял свой республиканизм, пантеизм, материализм, отказ от институциональных религий, интерес к дохристианским культурам и чуть ли не симпатию к исламу. Появление *free-thinker* вводит нас во время и пространство кризиса европейского сознания, когда столкновение с «внешними»

культурами начинает разрушать застывшие рамки классицизма и ковать оружие грядущих перемен.

Наиболее яркий пример такого столкновения представлен в диалоге христианского философа и китайского мандарина, опубликованном Мальбраншем в 1708 г. Этот текст противопоставлял друг другу два идеальных типа мыслителей, очень близких к *gens de lettres*. Первый олицетворял мудрость Запада и, разумеется, именно он одерживал победу в споре: ораторианец Мальбранш полагал, что сила христианской мудрости состоит в том, что она опирается одновременно и на древнюю интеллектуальную традицию, и на ценности религии, сохраняющей свою истинность даже в освещении разума. Китайский мандарин, напротив, являл собой пример глубокой, но частичной мудрости, достижимой с помощью одних только знаний. Создавая образ христианского философа, Мальбранш пытался вписать картезианский интеллектуализм в сферу религии и провозглашал поиск истины главной целью мыслителя. Однако подобная концепция была легко уязвимой. Не случайно такое сочинение, как «Вояка-философ» («*Mili-taire philosophe*»), сочетавшее в себе либертинство, вольнодумство и новое критическое сознание, критически противопоставляло философу солдата, который, в свою очередь, также являлся философом. Как свидетельствуют словари той эпохи, еще до появления «Энциклопедии» слово «философ» начало наполняться самыми различными коннотациями, не утрачивая при этом своих первичных и в каком-то отношении наиболее общих смыслов. Этот аспект данной проблемы изучен довольно основательно.

Опубликованная в «Энциклопедии» статья «Философ» как бы проводила черту (отчасти так оно и было) между оценочной шкалой прошлого и новым семантическим наполнением, которое дало этому понятию Просвещение, достигшее своего полного расцвета. Однако если мы углубимся в запутанный лабиринт ее текста, все оказывается не так просто. Дело в том, что статья «Философ» представляла собой не оригинальное сочинение, а искусную переработку (вероятно, сделанную Дидро) речи, приписываемой Дюмарсе. Впервые эта речь была опубликована в 1743 г. в *Nouvelles libertés de penser*. Следовательно, многие положения статьи из «Энциклопедии» просто переносили в новый исторический контекст то, что было написано по крайней мере лет на двадцать раньше. А речь Дюмарсе, в свою очередь, содержала немало аллюзий на сочинение Энтони Коллинза о свободомыслии, переведенное на французский язык еще раньше, в 1714 г. Смущает и другое: текст, приписываемый Дюмарсе, имел независимое хождение. В его распространении участвовал не только Дидро, но и Вольтер, а позже – Гольбах и его окружение. Однако по замыслу авторов «Энциклопедии», статья «Философ» должна была восприниматься не изолированно, а в общем контексте словаря, и прежде

всего, в контексте «Предварительного рассуждения» («Discours préliminaire») Даламбера, направившего картезианский разум в методологическое и экспериментальное русло и определившего тем самым когнитивный путь зарождавшегося тогда нового типа мыслителя и его предназначение. На мой взгляд, для восприятия статьи «Философ» особенно важны разделы «Академия» и «Литераторы» (первый был написан Дидро, второй – Вольтером). А они, в свою очередь, связаны с целым рядом других статей, в которых разрабатывалась новая – отчасти критическая, отчасти реформаторская – модель культуры.

Несомненно, именно благодаря «Энциклопедии» слово «философ», еще исполненное самых разнородных смыслов, начало обретать цельность. Менялась и его грамматическая категория: субстантивированное прилагательное постепенно превращалось в имя существительное. У нас нет возможности подробно проследить эволюцию понятия «философ» в творчестве Дидро, однако обратим внимание на некоторые наиболее значимые изменения. Когда Дидро начинал переделять для «Энциклопедии» текст Дюмарсе, между ним и Даламбером еще царил взаимопонимание. Поэтому трактовка, предложенная в статье «Философ», вполне вписывалась в даламберовскую модель действенного разума: согласно представлениям знаменитого математика, действенный разум не должен был стремиться к острому конфликту с властью. Однако в момент публикации статьи Дидро уже серьезно разошелся с Даламбером во взглядах на «Энциклопедию». У него появился новый партнер, видимо, более близкий ему по духу – Гольбах. Не случайно именно в это время на страницах «Энциклопедии» стали печататься подрывные сочинения никому до тех пор неизвестного Никола-Антуана Буланже. Они свидетельствовали о том, что предпочтение было отдано более решительному и менее обтекаемому толкованию понятия «философ». Публикация произведений подпольной культуры ставила «Энциклопедию» в ряды непосредственных участников антихристианского наступления, использовавших сочинения *free-thinkers* и манипулировавших ими вплоть до плагиата. Философ, бывший христианином у Мальбранша, а затем деистом у Вольтера и Даламбера, превратился в законченного атеиста. Обуревающий его боевой дух близок некоторым чертам подпольной литературы, исследованной Айрой О. Уэйдом.

В противоположность вольнодумцу первых десятилетий XVIII в. философ не только чаще использовал печатное слово, сотрудничая с радикальными и идеологически ангажированными издателями, особенно с теми, кто был способен продвинуть сочинения такого рода на книжный рынок, но и обращался к народу (хотя и с переменным успехом): «Здравый смысл» («Bon sens») – настольная книга атеизма, в отличие от гольбаховской «Системы природы» («Système de la natu-

ге»), был адресован простому читателю. Важность приобрела не только генерация идей, но и их циркуляция, их внедрение. Это благоприятствовало развитию книжного дела, которое просвещало читателей, поставляя им продукцию двусмысленного свойства: *философию* в ней не всегда можно было отличить от *порнографии*. Расширение сферы действия книги подтверждалось не только цифрами тиражей или числом проданных экземпляров, но также появлением сочинений, отражающих чисто народный менталитет. Среди них встречались такие ошеломляющие и удивительно глубокие произведения, как автобиография парижского стекольщика Жака-Луи Менетра, повествовавшая о его пути в Революцию. В ней было рассеяно множество свидетельств знакомства автора с радикальной культурой, например со знаменитым «Трактатом о трех самозванцах» («*Traité des trois imposteurs*»). Стремясь превратить свои записки в «образцовую биографию», профессиональный подмастерье Менетра посягнул на жанр, который до той поры казался монополией «высокой» культуры. Поощряя к совершенствованию не только искусства, но и ремесла, действенный разум «спустил» этот жанр в народную среду.

Обращаясь к Дидро и Гольбаху, представлявшим, скорее, радикальную фазу зрелого Просвещения, чем его «особое течение», можно заметить, что они не остановились ни на стадии критическо-деструктивного отрицания, ни на стадии конструктивной натурфилософии, грозившей заключить зарождающегося *мыслящего человека* в рамки жесткого детерминизма. Во всяком случае, неудача и противоречия гольбаховской «Этократии» («*Ethocratie*») знаменовали собой экзистенциальный поворот. Читатель был разочарован выводами, которые он мог извлечь из этой книги, и свидетельством тому стало отсутствие откликов на нее. Идея «этократии» потерпела фиаско, и *мыслящему человеку* не осталось ничего другого, как замкнуться в своем элитарном неолибертинском одиночестве. Дидро, по своей природе менее склонный к следованию какой-либо системе, пошел иным путем. Его кипучий материализм вырвался из плена детерминистской логики: как *мыслящий человек* и как *философ* он понял, что существует огромный потенциал творчества, связанный с эстетикой, с областью чувств, с освобождающей, а не сковывающей человека этикой, и что этот потенциал не тождествен действительному разуму. Таким образом, облик философа усложнялся и становился все более бунтарским. Он устанавливал новые связи с прошлым и с будущим.

Между Гольбахом и Дидро существовало глубокое различие. Первый попытался навязать философу-атеисту систематизирующий разум, выросший из рационализма XVII в., и столкнулся при этом с трудно разрешимыми проблемами этического плана. Второй остался верен действительному разуму, который, напротив, открывал широкие

пути для освобождения человеческих чувств и для развития художественного или этического творчества.

Теперь вернемся немного назад и хотя бы кратко рассмотрим взгляды Вольтера. Его размышления о понятии «философ» лежат, по меньшей мере, на двух уровнях. Во-первых, они непосредственно отражены в его творчестве (см. «Философские письма», статью «Литераторы» из «Энциклопедии», «Философский словарь», «Вопросы об Энциклопедии»). При этом легко заметить, что Вольтер критически дистанцируется от издания, благодаря которому в оборот вошло прилагательное «энциклопедический», а в ряду многочисленных синонимов слова «философ» появилось существительное «энциклопедист». Выше уже говорилось, что Вольтер сыграл свою роль в распространении речи Дюмарсе, включив ее в сборник «Законы Миноса» («Lois de Minos»). Во-вторых, целую гамму оттенков слова «философ» содержит переписка Вольтера, причем в письмах он редко использует его в единственном числе, предпочитая множественное. Философы у него являют собой нечто среднее между группой заговорщиков, политическим объединением, партией, масонской ложей и салоном. Порой Вольтер замечает, что все эти определения слишком расплывчаты и что следовало бы определиться со смыслом, однако сам он не берется решить эту проблему. Играя синонимичностью слов «философский» и «английский» в названии произведения, ставшего одним из важнейших манифестов Просвещения, Вольтер подчеркивает, что многие черты своего идеала он находит в Англии – стране-соседке и вечной сопернице: это и религиозная свобода, представлявшая собой бесспорный шаг вперед по сравнению с локковской идеей веротерпимости; и экономическая свобода вкупе со стремлением к обогащению; и эпистемологическая модель, объединившая локковский эмпиризм с ньютоновским *hypotheses non fingo*. В вольтеровской концепции действенного разума наука, религия, вера и экономика оказались связанными воедино при полном принятии общественного истеблишмента. Франции пришлось подстраиваться под эту модель – возможно, слабую с эпистемологической точки зрения, но безусловно эффективную в практическом плане.

Вольтер вплотную подводит нас к литературной полемике, разгоревшейся в конце 1750-х годов. Она способствовала прорисовке нового образа философа не меньше, чем «Энциклопедия», поскольку именно в ответ на антифилософские атаки Палиссо, Фрерона и других возникла апология философов. 1760-е годы стали поворотным моментом. Вольтер, Дидро и их единомышленники осознали, что они уже не могут покинуть поле боя, не растеряв своего широкого и неоднозначного влияния, покоившегося не только на газетах, салонах или памфлетах, но также и на таких открытых широкой публике формах коммуникации, как театр. Необходимость противостоять

растущей армии бессовестных, порой просто карикатурных авантюристов пера стала для «официальных» философов фактором объединения. Литературные баталии начала 1760-х годов достаточно хорошо изучены. Антифилософы, среди которых встречались такие крупные фигуры, как Палиссо или Фрерон, атаковали своих оппонентов как с театральных подмостков, так и со страниц своих газет. Надо сказать, эти газеты заслуживают особого изучения не столько с точки зрения критики утверждавшейся энциклопедической философской модели, сколько с точки зрения того вклада, который они внесли в развитие образа философа.

В этом смысле интересна роль Вольтера в связи с комедией Палиссо «Философы» («Les philosophes», 1760). Это не первое упоминание о философах на сцене: вспомним мольеровские ремарки в «Смешных жеманницах» или комедию о глупце, решившем стать ученым. Встречались философы и в иезуитском театре, под влиянием которого формировался сам Вольтер. Однако Палиссо целился во вполне определенную мишень: он создал карикатуру на энциклопедистов, хотя нельзя точно сказать, на кого именно. Очевидно лишь то, что Палиссо явно старался не задеть Вольтера, полагая, что лучше внести раскол в ряды своих противников, чем иметь дело с их сплоченным фронтом. Дидро и Даламбер, которым ранее уже приходилось отбивать нападки на первые тома «Энциклопедии», прекрасно осознали, что атака направлена против них. Надо было отвечать ударом на удар, и Даламбер призвал на помощь Вольтера. Тот встал на защиту энциклопедистов, выразив их позицию в пьесе «Кафе, или Шотландка» («Le Café, ou l'Ecossoise»; кстати, Вольтер выдал ее за перевод с английского, назвав автором некоего священника Юма, родственника и друга великого шотландского мыслителя). В середине 1760-х годов битва, казалось, была выиграна.

Но единство философов, едва зародившееся в ходе этих литературных баталий со множеством участников, тут же снова стало раскалываться. Все больше отходил в сторону Вольтер, противопоставляя свой деизм антихристианскому материализму как способу борьбы за свободу и веротерпимость. Одновременно вспыхнул глубокий кризис, отдаливший от философов Руссо (и кроме Парижа появился еще один центр притяжения – Женева). Отныне энциклопедисты представляли собой не единственную, а лишь одну из многочисленных групп философов.

Однако прежде чем перейти к Руссо, закончим с Вольтером. В глазах современников и тех, кто смотрел на Вольтера сквозь призму его последователей, этот великий и яростный полемист не только превратил общественное мнение в новый вид власти, но и создал особый прототип философа. В чем-то он совпадал с прототипом «Энциклопедии», но имелись и отличия, особенно в части неприятия радикализма

и групповщины. Достаточно вспомнить, во-первых, «Катехизис честного человека» («Le Catéchisme de l'honnête homme», 1763), где Вольтер противопоставил философу совершенно иной архетип мыслителя, а во-вторых – действующую этическую модель «Несведущего философа» («Le philosophe ignorant», 1767). Примером собственной жизни фернейский патриарх не только утверждал назло родовитой аристократии свой особый статус «мещанина во дворянстве», но и оправдывал свое изначальное либертинство, якобы объяснявшееся благородным происхождением его матери. Что касается янсенистского духа, то им он был обязан отцу и брату. Действенный разум требовал от Вольтера непримиримости в борьбе. Однако он позволял ему чувствовать ценность компромисса, заставляя выбирать не атеизм, но деизм (деизм, вдохновленный системами Локка и Ньютона, то есть самыми рационализированными версиями христианской философии) и побуждая поддерживать непринужденные отношения с представителями власти. Между прочим, эти отношения не ограничивались попытками воспитывать философов на троне (Фридриха II или Екатерину II) – Вольтеру удавалось также влиять и на дела во Франции, поддерживая то одну политическую силу, то другую. Но его решение удалиться в Ферней, чтобы заниматься своим фьефом и вести жизнь просвещенного филантропа и дальновидного сельского труженика, отразило всю сложность и двойственность вольтеровской философской утопии. Возвращение в столицу незадолго до смерти и последний триумф в парижской масонской ложе позволяют понять три момента в конструкции «образцовой жизни философа», выстроенной Вольтером: тем самым он, во-первых, признавал за Парижем статус европейской, а быть может, и всемирной столицы философов; во-вторых, он подтверждал свой выбор и показывал, что осознает, кому достанется его интеллектуальное наследие; в-третьих, обдуманной «режиссурой» последних месяцев своей жизни он демонстрировал, что не остался в стороне от начатого масонством процесса переосмысления роли мыслителя и политика – знамения и вместилища мятущегося разума.

Вклад Руссо изначально иной. Недаром даже в период максимального сближения с философами «Энциклопедии» по-настоящему близок ему был лишь Дидро. Руссо не разделял эмпирический, математизирующий рационализм Даламбера, которого уже влекло от «Энциклопедии» к новым формам организации и утверждения интеллектуальной и научной власти – большим академиям. Готовность сочинять панегирики (первый шаг – «Похвала Фонтенелю») превратила Даламбера в своего рода «официального» философа, порой критически, но всегда конструктивно связанного с системой власти. Руссо же был далек от гедонистской этики друзей Дидро. Их будущий детерминизм и материализм он начал развенчивать еще до то-

го, как эти идеи проникли на страницы их сочинений. Схожие подходы к общефилософским и религиозным проблемам, схожие социальные корни сближали его с Дидро, но отнюдь не с великим Вольтером, чье стремление играть большую общественную роль и быть на равных с аристократами претило Руссо с самого начала. Потребность в обретении религии породила в нем энтузиазм, а энтузиазм – враг деистского рационализма. Политический радикализм, в свою очередь, отдалил его от тех моделей организации власти, которые были нацелены на сохранение Старого порядка, пусть даже в реформированном виде. С самых первых шагов Руссо выступал как философ, развенчивающий цивилизаторскую роль наук и искусств и отвергающий универсалистский космополитизм из любви к родине. Философ в муках порождает гражданина и патриота, уповавшего на архаические идеалы малой республики и прямой демократии.

К сожалению, здесь невозможно охватить весь европейский спектр философских моделей – особых для каждой страны – и тех типов мыслителей, которые предшествовали философам. Иначе пришлось бы подробно останавливаться на христианских философах и вспомнить таких просвещенных католиков, как Лудовико Антонио Муратори, Челестино Галиани или Шипионе Маффеи, действовавших на итальянской авансцене до 1740-х годов; пришлось бы подробно говорить о таких одиночных фигурах, как Альберто Радикати ди Пассерано или Пьетро Джанноне – мыслителях европейского масштаба, которые вписывались в радикальное течение Просвещения, но шли своим путем и не имели последователей. Изменение контекста всякий раз порождало новый тип философа. Разумеется, циркуляция идей играла ключевую роль, но не следует забывать и о том сопротивлении, которое эти идеи встречали на своем пути, об их трансформации, о культурных особенностях разных регионов. Эти факторы весьма существенны, в частности, для германского культурного пространства, где Кант впервые попытался сформулировать общую концепцию европейского Просвещения, *Aufklärung*, породив очередной блестящий синоним слова «философ» – *Aufklärer*.

Любопытно проследить в европейском контексте судьбу прилагательного «энциклопедический». Оно стало синонимом слова «философский», но отнюдь не везде означало одно и то же. Например, в Лукке оно звучало, скорее, напоминанием об издававшейся в Буйоне газете Пьера Руссо *Journal encyclopédique*, нежели о пиратском «католическом» издании «Энциклопедии», выпущенном Оттавиано Диодати. Венецианец Доменико Каминер еще толковал слово «энциклопедический» как «универсальный и открытый европейскому влиянию», но его дочь Елизавета Каминер и ее соратники предпочли более решительную трактовку – затем она была подхвачена в Болонье, где появились *Memorie enciclopediche*, издаваемые влиятельной местной

научной академией. Почти в это же время в Турине прилагательное «энциклопедический» стало означать «ультрамонтанский», то есть оказалось связанным с вполне определенным архетипом журналистской сферы, а именно с «Библиотекой» («*Biblioteca oltremontana*»), являвшейся одновременно и пространством, в котором действовал философ, и его оружием. В Неаполе в 1760-е годы кафедра экономики Антонио Дженовези воплотила в себе основные черты южно-итальянского Просвещения и в то же время явилась символом всех его проблем. А Милан стал полигоном философов в период расцвета «Академии деи Пуньи» и газеты *Il Caffé*. Не случайно ее издатели вдохновлялись образцами, позаимствованными за пределами Италии: с одной стороны, политической газетой английского типа (не только легендарным *Spectator*’ом, но и его эпигонами), а с другой – «Энциклопедией». Однако хрупкость «миланской школы» (она стала распадаться как раз в тот момент, когда подарила Европе один из маленьких шедевров Просвещения – трактат Чезаре Беккарии «О преступлениях и наказаниях») свидетельствовала о том, что над изначальной общностью возобладали те же разногласия, которые будоражили все европейские сообщества мыслителей. Некоторое исключение можно сделать лишь для Англии.

«Большое» Просвещение расцветало под иными небесами. В Шотландии появился такой по-настоящему крупный философ, как Юм. Адам Смит обратился к проблемам экономики, отталкиваясь от этики так же, как до него это делали Дженовези и Верри. Лишь в 70–80-е годы в Англии вновь возникли радикализм и конституционализм. Говоря о немецком вкладе, следует вспомнить Лессинга, пытавшегося совместить в едином прототипе *философа* и *масона*, хотя его взгляд на члена ложи как на идеального носителя ценностей универсализма, братства и добра полностью противоречил реальному противоборству течений внутри масонства, ибо среди последователей иррациональных и оккультных идей также не наблюдалось никакого единства. Сегодня ученые рассматривают эти процессы либо как «иное Просвещение», либо как жесткое лобовое столкновение между Просвещением и *Schwärmerei* (между рассудочным рационализмом и чувством иллюминатов).

Рамки данной работы не позволяют проанализировать все сферы, в которых сложившийся, наконец, тип философа-космополита сталкивался с окружающей его средой, тем более что многое зависело от того, где именно ему приходилось действовать. Например, в Испании над задачами действенного разума и над перспективами модернизации общества размышляли просвещенные католики. Сторонники реформ, проводимых Бурбонами, рисковали навлечь на себя презрительное прозвище *afrancesados* и оказаться в полной изоляции. А потому вернемся во Францию. После ухода со сцены великих мыслите-

лей (Руссо, Вольтера, Дидро) там сложился новый тип философа. Его международную значимость можно понять, если взглянуть в масштабах всей Европы на те явления, которые Роберт Дарнтон и Винченцо Ферроне исследовали применительно к Франции и Италии: распространение месмеризма, изменение моделей разума, начало идейных столкновений не только между различными течениями Просвещения, но и между разными поколениями философов. Так называемое *low Enlightenment* шло в поисках истины своим путем, и его раздирали собственные противоречия. В этом смысле интересен пример творчества таких авторов, как Жан-Луи Карра, который изображал философа-радикала пророком нового разума (1782), или духовный путь столь противоречивого мыслителя, как Жак-Пьер Бриссо: этот журналист и возмутитель спокойствия являлся в то же самое время платным агентом парижской полиции. Можем ли мы точно определить (хотя бы применительно к Франции), когда между наследниками «высокого» и «низкого» Просвещения произошел окончательный раскол? Этому вопросу посвящено немало исследований, по большей части новаторских, среди которых особое место занимает обобщающий труд Фурио Диаса, опубликованный в 1962 г.

Политическое поражение Тюрго, министра финансов при французском дворе, стало поворотным моментом. С этих пор философы – не только последователи великого министра, но и ученики Вольтера (Кондорсе и другие) – перестали стремиться во власть и начали искать иные, более сложные каналы влияния. Показательно и расхождение во взглядах мэтров, доживших до этого времени. Вольтер почитал, что отставка Тюрго чревата непредсказуемыми последствиями, что парламентская оппозиция всерьез угрожает реформам, а потому решил отрясти пыль с не до конца похороненной *thèse royale*. Дидро же, напротив, увидел в сопротивлении магистратуры централизаторским усилиям властей (при всей его неоднозначности) выражение тяги к свободе. Но тот же апофеоз Вольтера, противопоставивший Париж Версало даже в церемониальном плане, послужил прологом постепенного развенчания верховной власти, которое привело в последующие десятилетия к кризису монархии и драматическому вакууму власти.

За полтора десятка лет, отделивших падение Тюрго от начала Революции, Просвещение полностью переродилось. Наследники Вольтера и Тюрго постепенно превращались в *идеологов*. Дидро сотрудничал с Рейналем и новыми радикальными группировками, развенчивая излишне прямолинейные прогрессистские и цивилизаторские мифы о культурном превосходстве Европы над остальным миром. На повестке дня уже стояли новые проблемы. Деспотизм казался все менее просвещенным и все более неспособным мирно разрешить конфликты путем переговоров и разумных соглашений,

о которых мечтали философы. Изменялась идея Европы, и что особенно важно – в ответ на великие объединительные проекты расцвели мифы и лозунги патриотического характера. Традиции, подспудные связи, исторические механизмы принадлежности человека к определенной общности вновь обрели былую ценность. Новая просветительская культура так и не сумела найти убедительных решений для того, чтобы совместить универсализм и регулирующий разум с национальными потребностями.

В этих условиях новые философы размышляли не столько над необходимостью реформ, сколько над тяготами гнета. Реформы же постепенно переходили в руки административного аппарата и отдельных просвещенных функционеров, а потому отдалялись от нового поколения философов и утрачивали связь со вскормившими потребность в них утопическими корнями. Главной чертой европейской культуры того времени стало отсутствие какого бы то ни было диалога между национальными культурами. Мало того, изнутри эти национальные культуры оказались заражены мелочными и шумными конфликтами. Больше не возникало широких фронтов против общего врага, подобных той коалиции, которая объединила в свое время философов, государственных деятелей, монархов из династии Бурбонов и наиболее открытые религиозные ордена в борьбе с иезуитами, или тому всеобщему походу за веротерпимость, который возглавил Вольтер. Отныне врагом считалось не подлежавшее реформированию прошлое, но настоящее, в котором продолжала твориться и множиться самая вопиющая несправедливость. В этом смысле триумф радикальных моделей культуры нанес сокрушительный удар по главной силе Просвещения – общественному мнению: его будоражили разнообразные послы, не только противоречившие друг другу, но и открыто противопоставлявшиеся прежним идеалам, в основе которых лежали представления о регулирующем разуме, связанном с общепризнанными и современными научными моделями.

Вся очевидная двойственность этой новой культуры отразилась в поступке радикального философа Витторио Альфьери: этот крупный пьемонтский мыслитель и драматург демонстративно отказался от своего дворянского звания. Дискурс Альфьери имел форму отрицания, но между его драматическим и философским наследием существовала логическая связь: идея наказания тирана сочеталась с неприятием не только просвещенного абсолютизма и его бюрократического аппарата, но также двора, аристократии и государственной религии. Он видел в них плоды вырождения общества, коррумпированного отсутствием свободы – пороком, от которого страдала даже Англия. Чтобы вновь обрести независимость, свободному мыслящему человеку (то есть философу) следовало сторониться наук, поскольку последние, в противоположность писательскому ремеслу, требуют

взаимодействия с властями. Здесь слышится не только эхо руссоизма, и без того вполне очевидное: свои убеждения Альфьери оплатил собственной судьбой – он отказался от привилегий пьемонтского дворянина и удалился жить (впрочем, вполне безбедно) в Сиену, город, где в конце XVIII в. даже при герцогах Лотарингско-Габсбургского дома была жива память о республиканском прошлом. Но прошлое довлело над настоящим, и противоречия неизбежно должны были всплыть в будущем. Так и случилось, когда певец революции, автор поэмы «Париж, освобожденный от Бастилии» («Paris debastillé») лично столкнулся с проявлениями насилия. Радикализм Альфьери был обречен превратиться в собственную не менее агрессивную противоположность – ненависть ко всему французскому.

Понемногу изменялось и пространство Просвещения. Из столичных салонов, где прежде царили философствующие дамы, где сфера публичного охватывала не только частную жизнь, но и саму женщину (все еще исключенную из официальных «мужских» механизмов общественного образования), просветительский дискурс постепенно перетекал в кафе, в ложи, в таверны, в харчевни. В приемных у книготорговцев и издателей больше не толпились пылкие юноши, мечтавшие своим пером изменить мир, овладеть науками, культурой и самоутвердиться, основав новую Атлантиду. Отныне там гудел рой раздраженных и озлобленных памфлетистов – их идеи и писания были по-прежнему проникнуты политикой и философией (возможно, даже более, чем когда-либо), но их энтузиазм перемешался с двусмысленными пророчествами и порнографией. Те же, кому удалось дорваться до власти, встали во главе академий, оккупировали салоны и прибрали к своим рукам влиятельную прессу. Но их воззрения – зачастую возвышенные, серьезные и реформаторские – совершенно терялись в потоке идей, которые сеяли в общественной жизни беспрецедентную напряженность. Сеть провинциальных академий не успевала отфильтровывать и «доводить до масс» дискурс официально-го Просвещения и масонства. Появились и иные посредники. Они, возможно, были более открытыми с социальной точки зрения, но бесспорно и то, что они оказались более агрессивными и двусмысленными. Подпольные издатели, безвестные писатели, острые или просто направленные против общепризнанной морали сочинения легко находили своего читателя, который с нетерпением ждал все новых опусов. Такие писатели, как Ретиф де ла Бретонн, пародировали философов, извращали самую суть этого понятия, используя его применительно к городским низам или к женщинам из простонародья. Маркиз де Сад вновь запустил в оборот культуру зла, которая постепенно ослабевала от Ренессанса к Просвещению, пока не растворилась в эвдемонистской мечте, где счастье являлось одновременно категорией публичной и частной.

Если отказаться от франкоцентризма и рассматривать Просвещение в его европейских и атлантических масштабах, можно заметить, что в период с 1776 по 1789 г., несмотря на нарастание напряженности, продолжают развиваться и реформаторские проекты. Важным идеологическим материалом для европейских философов (даже для тех, кто не особенно тяготел к республиканской модели) стало, безусловно, обретение американскими колониями независимости, но не только оно одно: крупные мыслители интересовались также и текущими реформами. Осознание кризиса не всегда ведет к радикализму. Напротив, во многих случаях оно углубляет в обществе склонность к постепенным переменам, побуждает развивать новые формы международного сотрудничества и обмениваться опытом, активизирует контакты между представителями просвещенной администрации. После Тюрго европейские философы принялись изучать не только американскую модель, но и реформы Иосифа II, Фридриха II и Екатерины Великой, а в особенности – осмотрительные конституционалистские шаги Петра Леопольда. И центральная пресса, и местные газеты интересовались причинами выбора той или иной модели реформ.

Конец этим реформаторским проектам, не сводимым только к централизации или к конституционализму и опиравшимся на укрепляющиеся новые политические элиты, положила Революция. Поначалу она виделась большой и мирной попыткой преодоления Старого порядка. Поражает, например, то, что в итальянских землях Революцию положительно воспринимали не только радикальные газеты, но и те издания, которые контролировались государственной цензурой. Однако когда общественное мнение столкнулось с казнью короля, с дехристианизацией и с революционной войной, наступил разрыв. Именно этот поворот отеснил философов на второй план. Из реформаторов и критиков общества, погруженного в кризис, они были вынуждены превратиться в нечто иное. Смена поколений сыграла здесь важную, но не механическую роль. Большинство сплотилось вокруг идеалов Старого порядка, отложив реформы на будущее. Меньшинство (впрочем, растущее) выбрало путь якобинизма и разрыва с прошлым. Те же, кто был наиболее приближен к власти, попытались использовать кризис, чтобы лично руководить необходимыми преобразованиями. Однако на этом этапе философы потерпели поражение, и повторился кризис, который Франция уже пережила с падением Тюрго.

В своем разнообразии и целостности Просвещение не совпадает ни с интеллектуальными, ни с культурными истоками Французской революции. Этот европейский универсальный феномен, приспособившийся к различным временным и культурным обстоятельствам, стал, скорее, жертвой, чем очагом распространения революци-

онных моделей. Конечно, Революция позаимствовала у философов идеологический материал, но использовала его опосредованно, изменив все то, что было в нем общим и универсальным. Открытой остается проблема, присущая всем подходам, которые пытаются определить черты какой-либо эпохи, сравнивая ее с предшествующими или последующими эпохами, – проблема историографической реконструкции Просвещения. Сначала ее разработкой занялась сама Революция, следом – ее враги. Затем на защиту Просвещения встали *идеологи*. Реставрация дистанцировалась от него, хотя и не в полной мере, а Третья Республика, напротив, солидаризировалась с ним. В 1930-е годы перед лицом нацистской угрозы была проведена философская реконструкция Просвещения.

Опыт прошлого, бесспорно, очень важен для коллективной памяти. Но верно и то, что философы – мужчины, женщины, люди науки, писатели, политики, государственные деятели, священнослужители, академики и т.д. – были реальными людьми. Своими произведениями, а порой и своею жизнью они пытались осуществить некий замысел. Возможно, черты, которые придавали этому замыслу общность, уходят корнями в прошлое, но они согласуются также с самыми незыблемыми ценностями современности. Сегодня нам с сожалением приходится признать, что модели, в которые воплотился этот замысел, оказались не только совершенно разными, но и порой и совершенно антагонистичными. Однако не стоит сводить преобразовательскую энергию просветителей к *nebulous goal*, как это настойчиво делает Л. Крокер, упрекая прошлое в потере идентичности – скорее, это черта нашего драматичного настоящего. В действительности философов не следует рассматривать только как фрагменты мозаики, с помощью которых можно сложить историографическую картину прошлого. Это были реальные люди, у них были дети, последователи, враги. По отношению к ним мы обязаны соблюдать первую заповедь историка: уважение к мертвым. То же относится и к их противникам. Остается лишь признать, что в нашу беспокойную эпоху, называющую себя «необарочной», настоящее и будущее продолжают подспудно ощущать потребность в этом замысле, не осуществленном по причинам, не зависившим от философов.

Рекомендуемая литература:

P. Bénichou. Le sacre de l'écrivain (1750-1830). Essai sur l'avènement d'un pouvoir spirituel laïque dans la France moderne. Paris, 1973.

L.G. Crocker. An Age of Crisis. Man and World in Eighteenth-Century French Thought. Baltimore, 1959.

V. Ferrone. I profeti dell'Illuminismo. Le metamorfosi della ragione nel tardo Settecento italiano. Roma-Bari, 1989.

H.U. Gumprecht, R. Reichardt. «Philosophe», «Philosophie» // Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680–1820. München, 1985. T. 3.

Journal de ma vie. Jean-Jacques Ménétra, compagnon vitrier au XVIII^e siècle / Éd. par D. Roche. Paris, 1982.

D. Masseau. L'invention de l'intellectuel dans l'Europe du XVIII^e siècle. Paris, 1994.

Le Philosophe. Texts and Interpretations / Ed by *H. Dieckmann.* Saint-Louis, 1948.

J. Schlobach. «Philosophe» // Dictionnaire européen des Lumières. Paris, 1977, P. 851–854.

G. Schneider. Der Libertin. Zur Geistes- und Sozialgeschichte des Bürgertums im 16. und 17. Jahrhundert. Stuttgart, 1970.

C.G. Stricklen Jr. The Philosophe's Political Mission: the Creation of an Idea. 1750-1780 // Studies on Voltaire and the Eighteenth Century. 1971. T. 86. P. 137–228.

L'uomo dell'Illuminismo / A cura di M. Vovelle. Roma-Bari, 1992.

A. Viala. Naissance de l'écrivain. Sociologie de la littérature à l'âge classique. Paris, 1985.

I.O. Wade. «The Philosophe» in the French Drama of the Eighteenth Century. Princeton, 1926.

См. также:

КОСМОПОЛИТИЗМ;

АКАДЕМИИ;

МАСОНСТВО;

ОБЩЕСТВЕННОЕ МНЕНИЕ;

КНИГИ, ЧИТАТЕЛИ, ЧТЕНИЕ.

КОСМОПОЛИТИЗМ

Виллем Фрейхоф

Люди начали путешествовать по свету и задумываться о том, что собой представляет Европа, задолго до того, как в XVIII в. космополитизм стал философией, состоянием души, образом мысли, стилем жизни, габитусом и, что особенно важно, формой самоидентификации культурных элит Просвещения. Действительно, философский космополитизм восходит еще к Древней Греции. На протяжении веков его содержание обогащалось как в политическом, так и в культурном плане. Вслед за Эпиктетом Цицерон охотно цитировал Сократа, провозгласившего себя гражданином мира. Диоген был первым из тех, кто назвался «космополитом». После стоиков и христианских апологетов (Оригена, Тертуллиана) тему космополитизма подхватили гуманисты Возрождения: она оказала глубокое влияние на идеалы Эразма, Вивеса, Мора и Монтеня.

Однако в своих сочинениях и поступках *civis mundi* Эразм был не вполне последователен: он объявлял себя то гражданином Роттердама, то галло-германцем, то космополитом. Что же отличало космополита XVIII в. от его двойника – путешественника, авантюриста, литератора или философа Возрождения? Ключ к ответу дает тот же Эразм: его представление о «гражданине мира» было позаимствовано у Тертуллиана, а тот, в свою очередь, связывал его с Иерусалимом – «градом небесным». Отголоском этого стала идея Св. Августина о всеобщем «граде божьем», а позже – средневековое понятие *christianitas*. В отличие от эразмовского, просвещенческий космополитизм имел светский характер. Процесс обмирщения начался с того момента, когда Гийом Постель заново изобрел термин «космополитизм» (1544), вложив в него уже не небесный, а земной смысл: он представлял *orbis terrarum concordia* как наднациональное и внерелигиозное братство людей, основанное на свободном выборе каждого. Постель называл себя «космополитом» (1560) с той же гордостью, с какой барон Анахарсис Клоотс объявил себя в Учредительном собрании «оратором рода человеческого».

С конца XVI и на протяжении всего XVII в. «космополиты» освобождались от традиционных религиозных уз, проникаясь чувством

универсальности, которое в то время включало в себя и герметизм. Так, например, алхимика Михаила Сендивогийуса, прозванного Космополитом (1566–1646), или Кловиса Эсто более не стесняли конфессиональные или национальные рамки – они ощущали свою непосредственную принадлежность к высшей космической общности, объединенной знаниями. Английский «маг» Джон Ди, ссылаясь на Цицерона, называл себя «гражданином и членом единственного мистического и всеобщего града». Родство с герметизмом объясняет, почему в XVIII в. космополитизм оказался так тесно связан с масонством, а позже – с иллюминизмом (орден иллюминатов, основанный барварцем Адамом Вейсгауптом в 1776 г., был запрещен в 1784 г.).

Именно масонство благодаря своей структуре и своим идеям стало одним из первых и главных очагов космополитизма. Ведь для него весь мир представлялся одним большим братством, а нации в нем – семьями («Масонская лира» – «La Lyre maçonne», 1763). Герцог д'Антен, великий магистр Большой ложи Франции, провозглашал дело масонства «делом рода человеческого». Умозрительную картину республики-Европы, разделенной на государства-провинции можно найти и у Монтескье, и у Вольтера («Век Людовика XIV» – «Le siècle de Louis XIV», 1756). Космополитичный идеал разделяли представители всех течений масонства – деисты, пантеисты, материалисты, республиканцы.

Кроме того, сторонники новой всемирной общности исповедовали пацифизм. Уставшие от бесконечных войн европейцы возлагали вину за межгосударственные распри на сторонников раздробленной Европы. Один за другим стали возникать проекты вечного мира: «Querela pacis» Эразма Роттердамского (1517); «Новый Кинеад» Эмерика Крюсе («Le Nouveau Synée», 1623); «Проект установления вечного мира между христианскими монархами» аббата де Сен-Пьера, («Projet pour rendre la paix perpétuelle entre les souverains chrétiens» 1713); «План всеобщего и вечного мира» Джереми Бентама («Plan for an Universal and Perpetual Peace», 1789); «За вечный мир» Иммануила Канта («Zum ewigen Frieden», 1795). Основанные на неогуманистическом космополитизме, имевшем довольно сильную политическую окраску, они были полны оптимистической веры в человечество и предлагали учредить то Сообщество Наций, то международные Трибуналы – прообразы всемирных федеративных структур. В этом же ключе следует рассматривать и иренизм Гроция, Лейбница и Боссюэ, и «пангармонический» идеал Коменского, и унитаристские мечты его друзей-миллениариев. У Канта космополитизм, выражавший человеческую всеобщность, стал основополагающим элементом антропологии. Философ даже намечал на страницах газеты *Berlinische Monatsschrift* (1784) «контуры всеобщей истории с космополитической точки зрения». Кант задавался вопросом о том, не является ли

«космополитичное состояние» (*weltbürgerliche Zustand*) естественным состоянием человека, и видел в нем венец человеческой истории.

С начала XVIII в. понятия «космополит», «космополитизм» и их синонимы стали использоваться по всей Европе почти одновременно: в 1701 г. в Германии появился термин *Weltbürger*; в 1709 г. англичанин Шефтсбери в работе «Моралист» («*The Moralist*», 1709) рассуждал о *citizen or commoner of the world*; во Франции ему вторил автор «Диалога мертвых» Фенелон («*Dialogue des morts*», 1712), а вслед за ним шевадьё де Рамсей – адепт герметизма, превративший учение алхимиков в масонскую идею. В 1721 г. слово «космополитизм» вошло в «Словарь Треву». На фоне «кризиса европейского сознания» (о котором писал П. Азар), перед новыми национальными и конфессиональными барьерами, возведенными в ходе европейских конфликтов XVII в., в условиях укрепления языковых границ (чему способствовал, в частности, упадок латыни) космополитизм казался решением проблем: приемлемым в философском плане, неизбежным – в духовном, успешным – в интеллектуальном, многообещающим в плане политики и плодотворным в плане культуры. Он обращал человеческую любознательность на весь свет, а не только на его европейскую часть, хотя Просвещению так и не удалось в полной мере согласовать идею совершенствования и прогресса (которая неизбежно подразумевала, что неевропейские народы стоят ниже европейцев) и чувство братства, основанное на универсальном эгалитаризме естественного права. Итак, космополитизм воспринимался в первую очередь как печать новой свободы и эмансипации личности, которая исследует мир вокруг себя, открывает в нем пространство без границ и сама становится объектом внимания других культур. Вот почему на протяжении всего XVIII столетия космополитизм колебался между открытостью к миру и внутренней самореализацией, между интересом к «иному» и утверждением новой идентичности – всемирной по замыслу, но несущей в себе европейские образы и ценности.

В своем стремлении к раскрепощению интеллектуальных контактов и к созданию сообщества свободно мыслящих людей космополитизм, разумеется, мог опираться на уже давно сложившуюся «литературную республику», ведь она также часто и охотно подчеркивала свою свободу, братство, транснациональность и надрелигиозность. Многие мыслители, в частности Пьер Бейль, вполне осознанно считали себя и гражданами своей страны, и гражданами мира. Однако у космополитизма имелось несколько существенных отличий от «литературной республики». Последняя (кстати, она часто зависела от монарха-мецената, что порой вынуждало ее быть услужливой, если не угодливой) ставила во главу угла эрудицию. А для космополитизма главным была общая духовная позиция, универсалистский менталитет и стиль жизни, преодолевающий национальные различия. За-

мечено, что именно в централизованных монархиях (например, во Франции), где государство бдительно контролировало культурную жизнь, интеллектуальный космополитизм развивался особенно бурно. Со второй четверти XVIII в., расширив свои ряды и раздвинув социальные рамки, он стал альтернативой уже сложившейся «литературной республике». Она оказалась слишком прирученной, а кроме того, испытывала трудности в связи с расцветом новых областей знания и углублением научной специализации. Космополитизм же распахнул свои двери не только для эрудитов, но для всех людей без исключения. Действуя в политическом пространстве во благо большинства, он не сторонился ни проблем экономики, ни «полезных знаний».

В этом контексте начали появляться первые крупные фигуры космополитов, вокруг которых вращалась интеллектуальная жизнь. Конечно, среди них были философы и литераторы, чья роль определялась масштабом личности (Вольтер, Гёте, Франклин). Но большинство все же составляли люди, обладавшие особым талантом – поддерживать отношения и распространять идеи. Оказавшись на перекрестке наций и культур, эти люди – дипломаты, военные, служители культа, коммерсанты – принялись плести сети своего интеллектуального влияния. Таковы, например, принц де Линь (1735–1814) или секретарь неаполитанского посольства в Париже аббат Фердинандо Галиани (1728–1787). Таков и барон Мельхиор Гримм (1723–1807) – друг Дидро, агент немецких дворов в Париже и автор знаменитой «Литературной корреспонденции». Пожалуй, одна из наиболее типичных фигур в этом ряду – Франческо Альгаротти (1712–1764). Неутомимый путешественник, человек универсальных знаний, Альгаротти побывал на службе у многих монархов (Польши, Савойи, Пруссии) и вел переписку с широчайшим кругом корреспондентов. Он был не только знатоком искусств и наук, но и умелым популяризатором: ему принадлежали труды по вопросам физики, в частности, «Ньютонизм для дам» («Newtonianismo per le dame», 1733), работы по языкознанию, архитектуре и оперному искусству.

В тех краях Европы, где государственная машина была не столь сильна (например, в Нидерландах) старая «литературная республика» по-прежнему беспрепятственно пользовалась свободой слова, одновременно поставляя международному эрудитскому космополитизму те средства выражения, которыми сама располагала, в первую очередь, периодические издания и книги. Почти полное отсутствие цензуры влекло в голландские издательства иностранных философов, но собственно нидерландские писатели выдавали книжную продукцию вполне умеренного толка. В этих странах культурный космополитизм укоренялся, главным образом, в наиболее обеспеченных слоях общества. Он стал своеобразным стилем жизни и образом мысли, позволявшим образованным людям из разных уголков Европы под-

держивать отношения друг с другом. Безусловно, наиболее яркая представительница этой среды – госпожа де Шарьер (Белла ван Зейлен), писательница, происходившая из аристократической нидерландской семьи и стоявшая на равной ноге со всей образованной Европой. Госпожа де Шарьер состояла в связи с Бенжаменом Констаном, подолгу жила в Швейцарии и говорила на языке международного общения – французском, хотя и не была страстной поклонницей Франции. Ее пример, как и пример госпожи де Сталь и других «салонных дам», показывает что мир космополитов был не до такой степени миром мужчин, как мир эрудитов старой «литературной республики». Значит, и в этом отношении кое-что изменилось.

Таким образом, вырисовываются две группы или две социальные среды. Авангард просветительского космополитизма составляют философы и литераторы во главе с Вольтером и молодым Руссо. Они воплощают интернациональный дух Просвещения, лозунг космополитизма начертан на их интеллектуальном гербе. Они же представляют собой старшее поколение космополитов. Для них самих космополитизм – прежде всего отличительный признак просвещенной интеллектуальной элиты. Их ключевые слова – «разум», «человечность», «терпимость», «благотворительность», «общественная польза» – наднациональные категории, которые призваны сменить ценности приходящего в упадок христианства. Поэтому в ряду добродетелей космополитизма дидактическая немецкая поэзия (Милиус, Хагедорн, Витгоф) воспевают равенство граждан, личную свободу и критический взгляд на собственную культуру.

И все же без перехода в политическую плоскость космополитизм философов остался бы декларативным. Именно политизация была необходимым условием для более широкого его распространения, для проникновения в слои иных социальных элит XVIII в., для повсеместного утверждения космополитизма в качестве стиля жизни. Отныне не только литература, но и культура в целом стала объединяющим фактором. Столкновение универсализма философских идей и культурных запросов, с одной стороны, и закрытости национальных культур – с другой, порождало глубокие раздумья об отношениях между людьми, об общих ценностях и политических устремлениях. Осознание этого началось с изгнания понятия «нация» из обихода интеллектуальной элиты. В статье «Родина» своего «Философского словаря» Вольтер проницательно замечал: «Печально, если для того, чтобы стать настоящим патриотом, приходится быть врагом остального человечества», и делал вывод: «Гражданином мира может считаться лишь тот, кто желает, чтобы его родина была не больше и не меньше, не богаче и не беднее, чем она есть сейчас» («Dictionnaire philosophique», 1764). Руссо, в свою очередь, на страницах «Рассуждения о происхождении и основаниях неравенства между людьми» с пы-

лом превозносил «великие всемирные души, которые преодолевают воображаемые преграды, разделяющие народы, и по примеру создавшего их Верховного существа обнимают своими благами деяниями весь человеческий род» («Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité entre les hommes», 1755).

Путешествия, общение, переписка, браки – вот средства, с помощью которых социокультурный универсализм эффективно рушил национальные преграды. Создаваемая таким образом сеть культурных контактов пронизывала определенные социальные слои, выходя за пределы национальных границ. Да и сама Европа, заразившись «лихорадкой Востока» (*Ostfieber*), раздвигала свои контуры. Вновь возникший интерес к России свидетельствовал о том, что космополитизм утолял жажду преобразовывать мир: страна, подобная остальным и в то же время незнакомая, воспринималась как полигон для созидания нового, для осуществления запретных или заветных мечтаний (Дидро!). Наилучшим выражением коллективного культурного опыта стала, пожалуй, музыка. Моцарт и Глюк, Бетховен и Паганини, другие великие композиторы и виртуозы, перемещаясь из столицы в столицу, впервые объединили все элиты в едином эстетическом ощущении.

Универсализм XVIII в. совершенно реален. Европейские династии, придворная аристократия, политическая элита маленьких республик и независимых городов, международное братство литераторов, гугенотский интернационал, масоны, янсенисты, крупные религиозные ордена, сообщество книгоиздателей, банкиры, еврей-финансисты, коммерсанты образовывали разнообразные сети международных контактов и служили эффективной опорой социального и культурного космополитизма. Государство смотрело на этот процесс с тревогой, но без ущерба для себя остановить его не могло. Все эти сети укрепляли представление об общности культуры и пропагандировали универсалистские подходы, рассматривавшие Европу как реальность, а мир как виртуальную родину. Особые надежды возлагались на международную торговлю: подразумевалось, что она способна установить всеобщее братство. Об этом писали еще Монтескье и Буажелен, но особенно Дюпон де Немур (1766) и Мерсье де Ла Ривьер (1767). Перекрестки международной торговли – Ливорно, Кадис, Константинополь, Смирна действительно походили на людские муравейники. Там космополитизм был ежедневной реальностью.

Вместе с тем международное сообщество видело в космополитизме инструмент для распространения передовых идей и утверждения наднациональной экономической общности. Поэтому газеты того времени порой нападали на физиократов, сторонников свободного торгового обмена, банкиров и прочих «экономистов», называя их «космополитами»: негативный оттенок делал это слово созвучным по-

нятию «враг интересов нации». И хотя государства не могли обойтись без международной торговли, им все же удалось сокрушить одного из главных проводников культурного интернационализма – Общество Иисуса (1759–1773). Правда, католическая Европа дорого заплатила за это: после разрушения системы иезуитских учебных заведений в образовательных программах надолго восторжествовал национализм.

Космополитизм игнорировал национальные границы, однако нуждался в едином языке общения, понятном для всех. Избрав французский язык и французский этикет, интернационал духа стал постепенно превращаться в интернационал людей «приличных». Французская культурная модель – многим обязанная итальянской и испанской придворной культуре, отшлифованная в Версале и окончательно ограненная в парижских салонах – доминировала в Европе с конца XVII в. Конечно, Италия по-прежнему сохраняла свою притягательность и вдохновляла современников: огромен был престиж искусства Возрождения; Италия оставалась главной целью путешественников, отправлявшихся в *Grand Tour*; в Италии началось «возрождение» Гёте; там Винкельман проповедовал подражание античности. Однако именно французская модель снабжала международную элиту устойчивыми нормами поведения и стереотипами: из нее черпались правила этикета, образцы вкуса, стиля, речи, форм общения. Она преобразила театр и отобрала у Италии искусство оперы. В «Речи об универсальности французского языка», представленной на конкурс Берлинской академии, Ривароль подчеркивал триумфальное шествие французского языка по Европе («Discours sur l'universalité de la langue française», 1785).

Неудивительно поэтому, что Франция, и в особенности Париж, долгое время оставались меккой космополитов: если своей родиной они считали весь мир, то свое поведение строили по французскому образцу. Еще в 1750 г. один анонимный голландский «космополит» предрекал повсеместное распространение французских нравов (*De Nederlandsche Spectator*, II, 1750, № 49). Общую позицию космополитов весьма точно выразил Дэвид Юм в письме, направленном Гилберту Эллиоту из Парижа 22 сентября 1764 г.: «Я гражданин мира, но если бы мне надо было выбрать какую-то страну, я выбрал бы ту, в которой сейчас нахожусь». Восхищение международной элиты французским придворным и буржуазным этикетом отразилось, в частности, в письмах лорда Честерфилда к сыну (1774), зафиксировавших поведенческие нормы английской аристократии. Символично также название брошюры маркиза Караччоли – «Париж как образец для остальных народов, или Французская Европа» («Paris, le modèle des nations étrangères, ou l'Europe française», 1777).

Само распространение французской модели многим обязано экспансии культурного космополитизма. Они долгое время шли рядом,

но порой не в ногу, ибо французская культурная модель не всегда сочеталась с наднациональными интересами франкоязычного и галлофильского космополитического сообщества. Равновесие между любовью к Франции и любовью к французской культуре было весьма зыбким. Французы иногда заблуждались на этот счет, о чем свидетельствуют их отношения с Фридрихом II, казавшимся самым большим галлофилом из всех европейских монархов. Поэтому упадок космополитизма, начавшийся в некоторых странах во второй половине XVIII в., чаще всего был связан с недоверием к французской политике (хотя кое-где, разумеется, он стал следствием зарождающегося или возрождающегося национализма). Насмешки англичан или голландцев над своими офранцузенными соотечественниками выявляли изъяны космополитизма и на контрасте с ним подчеркивали достоинства собственной культуры, содействуя таким образом оформлению национальной идентичности. Во Франции ту же роль играла англомания и идиллическое восприятие Нидерландов, которые виделись многим (в первую очередь, Дидро) страной гуманной, толерантной и эгалитаристской – примером для подражания.

В Германии, где царила политическая раздробленность, но процветала культура, отношения между космополитизмом и национальным чувством были довольно напряженными. Немецкие писатели – Гете, Лессинг («Натан Мудрый» – «Nathan der Weise», 1779), Виланд, Шиллер – с разной степенью убежденности объявляли себя космополитами, однако не прекращали поисков аутентичной немецкой культуры. В 1770-х годах радикальный космополитизм *Aufklärung*, столкнувшись с подъемом узкорегionalного патриотизма, начал склоняться к пангерманскому национализму. Так например, педагог-теоретик Базедов, называя себя космополитом, настаивал на необходимости патриотизма («Агаторатор» – «Agathokrator», 1771). Гердер, со своей стороны, также подписывался под гуманистическими идеалами космополитизма, но опасался их слишком абстрактного характера: он предлагал лишить культурный патриотизм узкого политического звучания и сделать его конкретным. Так достигалось определенное равновесие между ценностями универсального, патриотического и национального характера.

Националистические высказывания Фихте в «Речах к германской нации» («Reden an die Deutsche Nation», 1807–1808) могут быть поняты только с учетом его масонских убеждений, согласно которым «в космополите любовь к родине тесно сплетена с чувством всеобщности: его любовь к родине выражается в том, что он делает, а космополитизм – в том, что он думает» («Философия масонства» – «Philosophie der Mauregei», 1800). Ясно, что национальные революции стали страшным ударом по гуманистическим идеалам космополитизма. Например, немец Ф. Бутерверк в своей космополитической философии

истории (1794) решительно выступал против Французской революции: события 1789–1792 гг. превратили бывших друзей-французов в злейших врагов. Бутерверк же исповедовал подлинно гуманистичный космополитизм, полагая, что только он способен погасить всеобщую жестокость, которая грозила охватить человечество, если только новый порядок будет основываться не на разуме, а на природе.

Слишком широкое распространение космополитического образа жизни, охватывавшего все новые и новые слои социальной элиты, вело в конечном счете к интеллектуальному ослаблению и последующему размыванию самого понятия «космополитизм». Появление в середине XVIII в. таких авторов, как Фужере или Оливер Голдсмит («Гражданин мира, или Письма китайского философа» – «*The Citizen of the World, or Letters from a Chinese Philosopher*», 1762), свидетельствовало о том, что космополитизм уже начал пресыщаться своим гуманистическим бременем. За неимением норм и ценностей, которые в национальных сообществах играли роль сдерживающих центров, космополиты второго поколения стали рассматривать международное пространство как структуру, пригодную для извлечения удовольствий и проявлений либертинства.

Наиболее откровенно в этом отношении автобиографическое повествование Луи-Шарля Фужере де Монброна «Космополит или Гражданин мира» («*Le Cosmopolite, ou le Citoyen du monde*», 1750). Фужере с вызовом демонстрирует полнейший разрыв и со своим отечеством, и с какой бы то ни было моралью. Он с очевидным удовольствием играет роль попирающего законы скептика, который развенчивает одну за другой все культурные или общественные иллюзии и обнажает всю грубость человеческой природы. Словно откликаясь на этот памфлет (но отсылая читателей к античным авторам), «Энциклопедия» определяет космополита как «человека без определенного места жительства» или как «человека, который нигде не чувствует себя иностранцем» (статья «Космополит». 1754. Т. IV). Насмешливый тон статьи свидетельствует о тревоге, которую вызывают разнужданные гедонисты, отрицающие под предлогом универсализма всяческую мораль и законы. Некоторые писатели пытаются взглянуть на эти странности европейской культуры глазами неевропейцев (реальных или вымышленных персов, китайцев, американских индейцев...) с тем, чтобы лучше подчеркнуть подлинный космополитизм. Таким образом, космополитизм попутно способствует зарождению этнографического взгляда на далекие и близкие народы (в 1782 г. в Гёттингене формулируется понятие *Volkskunde*).

Появление сатир, подобных сочинениям Фужере, говорило о том, что космополитичный образ жизни распространился также и на тех людей, которым попросту не хватало приключений или возможности ездить по миру. Иначе говоря, космополитизм стал еще и модной

литературной темой. Многие космополиты Просвещения никогда не вставали из своих кресел: они «путешествовали» в воображаемом пространстве, переживали захватывающие приключения в стенах своих библиотек, а о столкновении культур и пороках национализма рассуждали в своей гостиной, в ближайшем клубе, кафе, академическом или литературном кружке. Появление специальных периодических изданий свидетельствовало о том, что космополитизм стал одним из основополагающих элементов зарождавшегося общественного сознания и объектом очень широкой дискуссии в образованных кругах. Так, например, в Германии в 1741–1742 гг. выходил листок Лампрехта *Der Weltbürger* (*Гражданин мира*); а в Голландии с 1776 г. издавалась газета *De Kosmopoliet, of Waereldburger* (*Космополит, или Гражданин мира*). К этому времени остро встал вопрос о соотношении космополитизма и политической ангажированности.

Споры о политической сущности универсальных ценностей вернули в обиход понятие «нация», превратившееся в «патриотизм». Противоречия между «космополитизмом» и «патриотизмом» прорывались еще у Руссо. Разочарованный в тенденциях общественного развития, он восклицал в «Эмиле» («Emile», 1762): «Не поддавайтесь космополитам: их книги уносят нас в далекие края в поисках обязанностей, до которых они не снисходят у себя дома. Иной философ любит татар, чтобы быть избавленным от необходимости любить своих соседей». Абстрактности космополитического понятия «человеческий род» Руссо противопоставлял реальность «родины» – общности, управляемой всеобщей волей. Один из авторов «Энциклопедии», шевалье де Жокур, в статье «Патриотизм» корректировал эту мысль: «Наилучший род патриотизма – тот, при котором человек настолько проникается правами человеческого рода, что соблюдает их по отношению ко всем народам на земле» (т. VII, 1765).

От патриотизма до ксенофобии – один шаг. Многие делали этот шаг не задумываясь. И здесь двоякую роль сыграла Французская революция: несмотря на ее универсалистские лозунги Европа сочла революцию взрывом обостренного национализма. На первых порах космополитизм был для нее эталоном всеобщего родства (революционеры активно использовали лексику «родственных отношений»: «дети нации», «братство», «республики-сестры») и инструментом для распространения гражданских и религиозных идеалов («космополитический культ» разума, «всеобщая мораль»). Поэтому на первый план так легко выдвигались иностранцы, сочетавшие политическую галлофилию с интеллектуальным универсализмом: Томас Пейн, Анахарсис Клоутс. Но вскоре идеалистический космополитизм вошел в противоречие с потребностями Первой Республики, нуждавшейся в более бескомпромиссных патриотах. Федеративные, а порой и центробежные устремления интернационалистов (не говоря уже об их утопических

мечтах) натолкнулись на революционный унитаризм и тягу к централизации. В 1793–1794 гг. космополитизм был заклеен, чему способствовала, в частности, латентная ксенофобия общества. Революция коренным образом изменила свое отношение к проблеме: отныне любое проявление космополитизма рассматривалось как предательство интересов нации. С этого момента космополитизм исчезает с политической сцены, уходя в романтизм Стендаля или в идеалистическую мистику Уильяма Блейка и Новалиса. В течение всего XIX столетия его прибежищем остается литература – до тех пор, покуда космополитизм не возродится вновь в универсалистских устремлениях больших общественных потрясений XX в.

Рекомендуемая литература:

- H. Bots, F. Waquet.* La République des Lettres. Paris, 1997.
- C. Dédéyan.* Le cosmopolitisme européen sous la Révolution et l'Empire. 2 vol. Paris, 1976.
- L.-C. Fougeret de Montbron.* Le cosmopolite, ou le citoyen du monde (La Haye, 1750 – Londres, 1753) / Introd. de R. Trousson. Bordeaux, 1970.
- P. Hazard.* «Cosmopolite» // *Mélanges d'histoire littéraire générale et comparée offerts à Ferdinand Baldensperger.* Paris, 1930. T. 1. P. 354–364.
- G. van den Heuvel.* «Cosmopolite», «Cosmopolitisme» // *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680–1820.* München, 1986. T. 6. S. 41–55.
- A. Horstmann.* «Kosmopolit», «Kosmopolitismus» // *Historisches Wörterbuch der Philosophie.* Basel; Stuttgart, 1976. T. 4. S. 1155–1167.
- R. Pomeau.* L'Europe des Lumières: cosmopolitisme et unité européenne au XVIII^e siècle. Paris, Genève, 1981.
- Th. J. Schlereth.* The Cosmopolitan Ideal in Enlightenment Thought. Its Form and Function in the Ideas of Franklin, Hume and Voltaire. 1694–1790. Notre Dame, 1977.
- J.R. Suratteau.* «Cosmopolitisme et patriotisme au siècle des Lumières» // *Annales historiques de la Révolution française.* 1983. № 55. P. 364–389.

См. также:
ЧЕЛОВЕК ПРОСВЕЩЕНИЯ;
УТОПИЯ;
АКАДЕМИИ;
ПУТЕШЕСТВИЯ;
ФРАНЦИЯ.

МОРАЛЬ

Мишель Делон

«У христиан была мораль, у язычников ее не было». Вольтер цитировал эти слова одного из современных ему историков, чтобы высмеять претензии некоторых христиан на исключительное обладание моралью. «Никогда нелишне напомнить, что догмы могут быть различны, однако мораль едина у всех людей, которые пользуются разумом». Статья «Мораль» в «Философском словаре» («*Dictionnaire philosophique*») утверждала, что люди сделаны по одному образцу – все они наделены чувствами и разумом, а потому все моральны, ибо обладают едиными свойствами, единой природой. Слово *humanité* обозначало одновременно и людское сообщество, и моральный принцип, который служил связующей силой этого сообщества, делая людей солидарными друг с другом. Таким образом, цель человеческого существования виделась уже не за гробовой доской, в трансцендентальном потустороннем мире, а в земной жизни среди других людей. На смену идее спасения шла идея личного и коллективного счастья. Трактат «Философ», приписываемый Дюмарсе и впервые опубликованный в 1743 г. в *Nouvelles libertés de penser*, главной чертой человека Просвещения называл именно чувство солидарности: «Наш философ, находящий время и для уединения, и для общения с людьми, полон человечности. Подобно Кремету Теренция, он ощущает себя человеком и понимает, что лишь его человеческие качества важны окружающим». Авторы XVIII в. часто цитировали и использовали в эпиграфах знаменитые стихи из комедии Теренция «Самоистязатель»: «*Homo sum, humani nihil a me alienum puto*» («Я человек, и ничто человеческое мне не чуждо»). В противоположность древним и классическим философам, которые бежали от общения с миром и стремились отрешиться от человеческих слабостей, энциклопедист был преисполнен веры в способность людей совершенствоваться. А потому он занимал активную позицию, брался реформировать общественные институты и просвещать общество. Его моральным идеалом была не подготовка к будущей (загробной) жизни, а обустройство земного существования.

Критика взгляда на мораль как на трансцендентальную категорию, присущую лишь определенной конфессии, звучала и в статье «Добродетель», завершавшей «Философский словарь». Вольтер был точен и решителен в своей формулировке: «Что такое добродетель? Благотворительность по отношению к ближнему». Христианская традиция делила добродетели на основные (сила, воздержание, справедливость, благоразумие) и теологальные (вера, милосердие, надежда). Первые могли быть присущи человеку до Божественного Откровения и помимо него. Вторые же строго подчинялись знанию христианского закона. В разные эпохи различные течения христианства подчеркивали то общность, то разрыв естественной морали с учением Христа, земного милосердия – с духовной святостью. Философы Просвещения низвели добродетель с небес на землю и превратили вечную категорию в историческую. Из христианского Евангелия они заимствовали только то, что представляло ценность для всех людей, а догмы и ритуалы отбрасывали как предрассудки. Подчеркивая отличие всеобщей морали от ее христианской разновидности, просветители звали не к «милосердию», а к «благотворительности». Евангельская святость чудесна, но она находится вне моральных критериев. Последние применимы лишь к человеческим реалиям. Следовало снять с человека обвинения в первородном грехе и судить его только по общественной значимости его поступков, не беря во внимание то, какие мотивы, инстинкты и страсти двигали им.

Воинственный антиклерикализм Просвещения особенно ярко проявился во Франции, стране слишком католической, чтобы допустить объединение сил Просвещения и Реформации, и слишком галликанской, чтобы следовать примеру Рима. Однако мораль Просвещения не сводилась только к антиклерикализму. Она образовывала широкий спектр суждений, основанных на трех различных принципах. Первый из них был разработан шотландскими и английскими философами. Он состоял в том, что каждый индивид считался наделенным «моральным чувством», а потому не мог сознательно совершать зло и не мог не испытывать угрызений совести, осознав свое злодеяние. Об этом писали многие: Шефтсбери – в «Опыте о достоинстве и добродетели» («Enquiry concerning Virtue and Merit», окончательный вариант – 1711; франц. перевод Дидро – 1745); Хатчесон – в «Исследовании о происхождении наших идей красоты и добродетели» («Enquiry into the Origin of our Ideas of Beauty and Virtue», 1725; франц. перевод Эйду – 1749); Юм – в третьем томе «Трактата о человеческой природе» («Treatise of Human Nature», 1740), а затем в «Исследовании о принципах морали» («Enquiry concerning the Principles of Morals», 1751); Адам Смит – в «Теории нравственных чувств» («Theory of Moral Sentiments», 1759; первый франц. перевод – 1764; перевод маркизы Кондорсе – 1798). Вопреки пессимизму христианской теоло-

гии и классической философии все эти авторы верили в природную доброту людей. Они не желали противопоставлять инстинкт самосохранения и эгоизм индивида тому чувству *sociabilité*, которое подталкивает его к общению с себе подобными. Шефтсбери размышлял при этом о естественных и общественных привязанностях человека, Хатчесон – о внутреннем ощущении прекрасного и моральном чувстве, которое является признаком добродетели. Юм поначалу рассуждал о симпатии (в «Трактате о человеческой природе»), но позже – о благожелательности (в «Исследовании»): симпатия слишком изменчива, она зависит от близости человеческих отношений и их характера, что делает моральные суждения относительными. Благожелательность же – это чувство спонтанной симпатии, общее для всех людей. Переход от симпатии к благожелательности знаменовал у теоретиков морали равновесие между *a priori* и опытом, между природой и воспитанием, между чистотой помыслов и корыстью. Большинство этих авторов еще смотрели на мораль как на христианскую категорию. Но, признавая наличие у нее «природного» ядра, они допускали существование иной морали, не зависимой от религии. Именно в этом ключе Дидро переводил Шефтсбери, а госпожа Кондорсе – Адама Смита.

Руссо в «Символе веры савойского викария» («Profession de foi du vicaire savoyard», 1761) придавал этой теме особое лирическое звучание. Им был окрашен один из этапов становления юного Эмиля: «Сознание, сознание! божественный инстинкт, бессмертный голос неба, надежный проводник невежественного и ограниченного, но разумного и свободного создания; безошибочный судья, разделяющий добро и зло. Сознание делает человека подобным Богу». Вся лексика здесь христианская, но «божественное», «бессмертное», «небесное» сознание остается для Руссо природным и земным. Это всего лишь свойство, позволяющее человеку обрести сверхиндивидуальность и стать «подобным Богу». Слово «инстинкт» связывает сознание с телесностью человеческой природы. Определение «божественный» придает ему всеобщность. Таким образом, разум развивает то, что заложено в каждом человеке, но порой скрыто страстями. «Вся моральность наших поступков состоит в суждении, которое мы сами о них выносим. Если верно, что добро есть добро, значит, оно должно быть таковым в наших сердцах и в наших делах. Лучшая награда справедливости – осознание, что ты справедлив». Моральным суждением обладает каждый индивид, ибо каждый в состоянии прийти к всеобщему. Ему не нужны религиозные или социальные критерии, поскольку он сам несет в себе и религиозность, и социальность. Без посредников он постигает трансцендентальную истину и согласует свои интересы с логикой общего интереса.

Руссо формулировал свои представления о морали, противопоставляя их «морали интереса». Во Франции ее главным выразителем

был Гельвеций. Его трактат «Об уме» («De l'esprit», 1758) достаточно прямолинеен в этом отношении: Гельвеций пытался доказать, что «во все времена и повсюду, как в сфере морали, так и в сфере ума, суждения частных лиц диктуются личным интересом, а интересы наций – всеобщим». Считая порядочность «привычкой к действиям, которые приносят пользу», Гельвеций утверждал, что «польза – единственный судья порядочности и ума». Люди не могут руководствоваться в своих поступках одной только любовью к добру, как, впрочем, и одной только любовью ко злу. Святыми мучениками и великими героями движет «отчаянная жажда славы и признания». Именно она подчиняет их частный интерес всеобщему, придает им силы для совершения поступков, на которые не способны прочие смертные. Искusstный правитель должен считаться с противоречивыми желаниями отдельных индивидов и уметь внушить людям, что личная выгода каждого согласуется с общим интересом. Казалось бы, эта «мораль интереса» была совершенно несовместимой с идеей морального чувства и сознания, присущих людям наряду с картезианским здравым смыслом. Тем не менее у них имелось нечто общее – и «мораль интереса», и «моральное чувство» противостояли пессимизму классической философии. Гельвеций как бы следовал традиции моралистов XVII в., которые подобно Ларошфуко считали добродетели скрытыми пороками и полагали, что люди не способны на подлинно нравственные поступки. Но те основывались на теологическом видении человека – носителя греха, заложника своего честолюбия, раба своих пороков, тогда как для Гельвеция выгода являлась обычным психологическим стимулом. Она была нейтральна по сути и могла иметь как положительные, так и отрицательные последствия для общества. «Люди вовсе не злы, просто они руководствуются своей выгодой». В этом нежелании видеть людей плохими Гельвеций сходилcя с защитниками идеи морального чувства и сознания: вместе с ними он разделял оптимизм эпохи.

Развитие либерализма и промышленная революция позволили Джереми Бентаму ввести «мораль интереса» в русло философии, получившей название утилитаризма. Во «Введении к принципам морали и законодательства» («Introduction to the Principles of Morals and Legislation», 1789) он предложил использовать при изучении экономики, права, морали и совокупной общественной деятельности научные и количественные методы. С его точки зрения, человека определяют не намерения, а поступки; не сознание, но реальное поведение. Поступки, в сущности, нейтральны и безличны. Оценивать их следует лишь по тому, насколько они полезны для общества и что они приносят – удовлетворение или страдание. Подобно тому как либерализм постулировал равновесие интересов частных лиц, Бентам отожд-

дествлял общее благо с точкой пересечения осознанных интересов всех участников общественной жизни.

Наряду с сознанием и выгодой, чувством и разумом следует назвать еще одну основу морали Просвещения – любовь к порядку, которая трактовалась всеми по-разному. Мальбранш, например, заимствовал ее у Св. Августина, а тот, в свою очередь, вдохновлялся античной традицией. Мальбранш положил этот принцип в основу своего «Трактата о морали» (*«Traité de morale»*, 1684, переиздан в 1707): «Любовь к порядку – не только главная из моральных добродетелей. Это вообще единственная добродетель – коренная, основная, универсальная». Нравственность поступка определяется его разумностью, его осознанной причастностью к всеобщей логике. Любая добродетель, не подчиненная любви к порядку, иллюзорна. В силу своего рационализма Мальбранш был далек от пессимизма классической философии: он верил, что человек может приобщиться к высшей целесообразности и к тому Разуму, который управляет даже Богом. Честолюбие и желание быть счастливым – вполне законные чувства, ибо они являются естественными основаниями добродетели: они ведут человека к пониманию того, что он должен возлюбить божественный порядок и подчиниться ему. Этот принцип особенно плодотворен, поскольку он объединяет мораль и эстетику и определяет прекрасное в нравах. Он даже может объединять верующих и атеистов. Руссо, описывая идеальный мирок Кларенса, свел в нем склонную к мистике Юлию, деиста Сен-Пре и атеиста Вольмара. Благодаря представлению о порядке все трое могли не только сосуществовать вместе, но и трудиться над общей задачей. «Мой единственный активный принцип – естественный вкус к порядку», – объяснял Вольмар, который всем возвышенным вещам предпочитал природу, а под любовью подразумевал вкус. Дидро, который уже сталкивался с любовью к порядку (переводя Шефтсбери), также наделял человека «вкусом к порядку – чувством более древним, чем любое обдуманное чувство» (*«Le fils naturel»* – «Побочный сын») и определял добродетель как «вкус к порядку в моральных вещах» («Диалоги о “Побочном сыне”»). Этот вкус то является экстраполяцией выгоды, толкающей человека к тому, чтобы подчиниться высшему порядку, то представляет собой импульс, совершенно свободный от какой-либо потребности – фундаментальную тенденцию личности. Он даже более нацелен на построение нового порядка, нежели на восстановление прежнего. Как подчеркивал Жан Депрен, он знаменует секуляризацию идей Мальбранша, его сползание от рационализма к смешанной философии – одновременно и рациональной, и эмпирической – переход от эссенциализма к экспериментальной мысли.

Реабилитируя человеческую природу, освобождая ее от проклятия первородного греха, веря в людские возможности, просветители

все же испытывали определенное чувство тревоги. Переводя «Опыт о достоинстве и добродетели» Шефтсбери, Дидро еще верил, что добродетель эквивалентна счастью. Но когда он переложил спор о морали на язык драмы («Побочный сын»), ему пришлось признать, что добродетель далеко не всегда ведет к отдохновению и удовольствию: «О добродетель! разве можешь ты обойтись без жертв?» Если человек любит порядок и стремится сообразовывать с ним свои поступки, он не может не заметить, что в обществе реально царит беспорядок. Примирить моральный идеал и реальность Дидро удалось только приняв героическую мораль и подменив христианский высший (страшный) суд судом потомков, который представляет собой как бы транзисторический, но совершенно земной трибунал. Однако в ожидании вердикта потомства ему было трудно противостоять умному хитрецу Племяннику Рамо, который возводил в правило эгоизм и цинизм. Гельвеций, кстати, тоже признавал в конце трактата «Об уме», что моральные принципы, которые взрослые прививают детям, суть инверсии общественной практики: «Отец преподносит им в качестве максимы: Будьте добродетельны. Но не замечая того, он ежедневно учит: Не верьте этой максиме. Будьте тихими и осторожными хитрецами; и честными будьте лишь настолько, насколько требуется, чтобы не быть повешенным, как говорит Мольер». Общественное преуспевание несовместимо с добродетелью.

Век Просвещения воплощал этот парадокс в образах, порожденных воображением. Его занимали персонажи, олицетворявшие зло – те, кто в силу пороков своего естества, образования или в силу случайного стечения обстоятельств оказались изгоями общества. Поскольку все они были аристократами, социальный статус обеспечивал им почти полную безнаказанность. Таков Ловелас, соблазнитель Клариссы в одноименном романе Ричардсона (1747–1748). Таковы маркиза де Мертей и виконт де Вальмон из «Опасных связей» («Liaisons dangereuses», 1782) Лакло. В ряду этих литературных героев госпожа де Мертей – исключение, поскольку либертином чаще всего оказывался мужчина, который, сообразуясь с понятиями и требованиями света и подчиняясь общественным условностям, нападал на всякое искреннее чувство, и в особенности – на женскую добродетель. Шарль Пино Дюкло признавал в самом начале «Истории госпожи де Люз» («Histoire de Mme Luz», 1740): «Можно подумать, что женская добродетель стала в современном мире чем-то чужеродным, против чего плетутся заговоры [...]. Баронесса де Люз – самый обычный пример того, как несчастья подстерегают добродетель». Театральная драма перенесла в современность и в Европу монстров, которых классическая трагедия связывала прежде только с Античностью и селила под иными небесами. Злой гений из пьесы Эдварда Мура «Игрок» («Le Joueur», 1753) сознательно доводит отца семейства до

разорения. Этой же теме посвящена и пьеса Грессе «Злодей» («Le Méchant», 1747). В сказках Вольтера наивные и искренние герои без конца сталкиваются с насилием и жестокостью. Любви к порядку противостоит очевидный беспорядок, царящий на земле. В конце столетия сначала в Англии и во Франции, а затем и по всей Европе распространился «черный» роман – наглядное материальное воплощение сомнений и тревог эпохи. И не важно, был ли обрамлен его сюжет естественным (леса, горы) или искусственным пейзажем (средневековые замки, монастыри, руины) – его героям непременно грозила опасность, поскольку общество в целом или отдельный человек обрекали их на смерть. Солнечные небеса Италии или Испании лишь оттеняли мрачные помыслы злодеев и опасности, порождаемые феодализмом и религиозным фанатизмом.

Рост числа «черных романов» говорил о том, что зло уже нельзя было объяснить только кознями предателей, фанатичных священников или тиранов, только проявлениями пережитков прошлого в современной жизни. Казалось бы, исторический прогресс давно должен был уничтожить эти факторы, стереть их с лица земли. Что же такое зло – первородный грех или фундаментальное противоречие? А может быть, оно действительно присуще людям изначально? На этом вопросе построено все творчество Сада: оптимизму Просвещения он весьма умело противопоставлял несчастья добродетели и триумф порока, перемежая романские сцены с философской аргументацией. Сад не принимал религиозных запретов и вообще любого морализирования по поводу унижения плоти. В то время как философы Просвещения реабилитировали наслаждение и чувство счастья, чтобы прочнее основать новую общественную мораль, Сад приходил к выводу о несовместимости индивидуальных желаний. Желание каждого человека деспотично. Наслаждение тем острее, чем больше страданий причиняется другому. Отношения полов – излюбленный сюжет для приложения этой истины, полигон для испытания власти одного человека над другим. Однако явление, лишь в XIX в. названное «садизмом», проявилось во всех сферах общественной жизни. Личность, выделявшуюся из толпы либо благородством своего происхождения, либо особым темпераментом, Сад освободил от всяких сдерживающих пут, позволив ей поработать людей и пользоваться ими как простыми объектами своих желаний. Общественные законы (то есть идея Бога) оказались нужными лишь для того, чтобы злодеи получали удовольствие от их нарушения. Сад смотрел на природу либо как на модель этих разрушительных увлечений, либо как на норму, которая, в свою очередь, должна быть разрушена. Белокурая Жюстина воплощает покорность религиозной морали: чем больше добродетели являет девушка, тем больше унижений и страданий она переживает. Ее сестра, темноволосая Жюльетта олицетворяет либертинство –

ее обуревают желание перейти все границы и с триумфом пограть всяческую мораль.

Творчество Сада, пришедшееся на конец века Просвещения, стало для одних лучшим доказательством того, что секуляризированная мораль и атеизм ведут к утрате нравственных ценностей. Другие, напротив, видели в нем возврат к дехристианизации теологической априорности. Таким образом, сочинения Сада трактовались либо как эксцесс, либо как изъясн Просвещения. Реальные дебоши маркиза доводили его до тюрьмы, но все же его «садизм» был чисто интеллектуальным, литературным опытом. Его крайности отражали особенности определенного этапа Просвещения: не найдя теоретических или социальных решений некоторым противоречиям, оно пыталось предложить решения из области литературной и художественной фантастики. В это же время современным смыслом наполнялось слово «эстетика»: оно стало обозначать теорию прекрасного и теорию художественного чувства. Эстетика освобождалась от моральных критериев и становилась приложимой ко всему тому, что эти критерии прежде подавляли: к сексуальности и извращению, к насилию личности или толпы, к отношениям между наслаждением и страданием. Дидро, яростный противник религиозной метафизики, одним из первых в художественной критике проанализировал наслаждение зрителя от созерцания живописных религиозных сцен и, в частности, от изображений мучеников. Таким образом, искусство позволяло почувствовать дистанцию между сюжетом и зрителем и сублимировать эмоции, неприемлемые в обществе. Шиллер опрокинул отношения искусства и морали и предложил рассматривать красоту как школу свободы («Über die aesthetische Erziehung des Menschen» – «Письма об эстетическом воспитании человека», 1795).

Человек так же не способен «любить благо ради него самого», как он не может «любить зло ради него самого», утверждал Гельвеций. Век Просвещения закончился, когда его обвинителями выступили Сад и Кант. Кант – автор самых поразительных определений сущности Просвещения – считал моральным лишь тот поступок, в котором отсутствует какая бы то ни было личная (естественная или чувственная) мотивация и лишь осознанная необходимость побуждает выбирать благо. Следовательно, морально то, что подлежит обобщению и может стать универсальным. Для Сада же, напротив, желание и наслаждение может быть только индивидуальным – оно не передается другим, не разделяется другими и не сводится к норме. По Саду, аскеза либертина состоит в том, чтобы, отрешась от чувственного возбуждения и сиюминутного удовольствия, получать наслаждение от самой идеи творить зло. Эмпиризм Просвещения дважды ограничен: философией блага во имя блага и романом зла во имя зла.

Рекомендуемая литература:

- C. Audard.* L'Utilitarisme. Une Anthologie historique et critique. Paris, 1999.
- H.E. Bödeker.* «Menschheit», «Humanität», «Humanismus» // *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland.* Stuttgart, 1982. Bd. 3.
- L.G. Crocker.* Nature and Culture. Ethical Thought in the French Enlightenment. Baltimore, 1963.
- La morale des moralistes / Sous la dir. de J. Dagen.* Paris, 1999.
- M. Delon.* «Débauche», «Libertinage», «Libertin» // *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680–1820.* München, 1992. Bd. 13.
- J. Domenech.* L'Éthique des Lumières. Les fondements de la morale dans la philosophie française du XVIII^e siècle. Paris, 1989.
- Morale et vertu au siècle des Lumières / Sous la dir. de H. Plard.* Bruxelles, 1985.
- J.G. A. Pocock.* Virtue, Commerce and History. Cambridge, 1985 (Vertu, commerce et histoire. Paris, 1998).

См. также:

РАЗУМ;

ПРАВО;

ЦИВИЛИЗАЦИЯ;

РЕЛИГИЯ;

ТЕАТР;

РОМАН.

СЧАСТЬЕ

Филипп Роже

«Счастье – новая идея в Европе». Эти слова, брошенные Сен-Жюстом в Конвенте 8 марта 1794 г., получили известность, попав в число изречений, в которых как будто просматривается столь трудно уловимый синтез идеалов Просвещения и чаяний Французской революции. Гораздо реже цитируют тираду того же Сен-Жюста, произнесенную с той же трибуны пять дней спустя: «Мы говорили вам о счастье. Эгоизм воспользовался этой идеей, чтобы усилить вопли и ярость аристократии». Что здесь – провозглашение еще одной теологальной добродетели или призыв «злодеев» к сплочению рядов? Ясно, что эта новая идея не так уж проста.

Впрочем, так ли она нова? Разумеется, ни Революция, ни Просвещение ее не изобретали. Категория счастья стала одним из полюсов философской мысли еще в античности. Затем в течение нескольких столетий религия подавляла эту традицию, но ренессансный гуманизм вернул ее к жизни и слегка потускневшая позолота идеи счастья засияла вновь. С конца XVII в. сами христианские моралисты (в частности, Мальбранш) принялись реабилитировать понятие счастья: по крайней мере, его стали рассматривать как вторичный бенефиций, получаемый человеком в придачу к просвещенной вере. Таким образом, проблема старая. Однако следует признать, что Просвещение глубочайшим образом обновило ее, перенеся в публичное пространство. Поэтому, прежде чем обратиться к ее содержанию, обратим внимание на изменение трех ее параметров – масштаба, тональности и контекста.

В первую очередь изменился масштаб, ибо вопрос, до той поры занимавший только ученых или богословов, стал всеобщим достоянием. Наиболее убедительное доказательство этому – переписка. Тысячи писем, в которых мужчины и женщины эпохи Просвещения обменивались друг с другом идеями, надеждами и сплетнями, без конца вызывают к счастью. В чем оно заключается? Достижимо ли оно? Как его обрести? Оказавшись в публичном пространстве, тоpos обрел светское звучание – о счастье заговорили не ученым языком, а языком людей просвещенных. И если Джон Локк, рассуждая о нем со своими

друзьями, еще охотно пользовался латынью, то Монтескье шутил с госпожой Дю Деффан уже по-французски: *Rien n'est heureux, de l'ange à l'huître* («Счастливых нет ни среди ангелов, ни среди устриц...»). Задолго до того, как «отцы-основатели» высекли лозунг счастья на фронтоне молодой американской республики, задолго до того, как его подхватили французские ораторы-патриоты, вопрос о счастье и путях его достижения был вынесен на обсуждение салонов, академий и литературных кафе. Разработкой и обоснованием этого понятия занималась философия, претендовавшая на роль «открытой для всех книги», но, разумеется, не только философские трактаты способствовали распространению идеи счастья. В этот процесс были вовлечены и другие литературные жанры. Особенно активно использовались разнообразные стихотворные формы, которыми XVIII столетие так любило выражать свои идеи. Самый яркий пример тому – поэма А. Поупа «Опыт о Человеке» (*Essay on Man*, 1734). Она восхитила всю читающую Европу. Ее комментировали крупнейшие философы, включая Канта. Ее цитировали, подписываясь под чеканным определением счастья: *Our being's end and aim* («Смысл и цель нашего бытия»). Просвещенные европейцы наслаждались тем, в какую элегантную форму «естественный» английский слог облек близкие им мысли о том, что счастье «есть система благорасположения всех разумных существ», и о счастливом сочетании в человеке самолюбия и разума: *Self-love and reason to one end aspire / Pain their aversion, pleasure their desire*. Впрочем, Поуп – не единственный певец счастья. Сам Гельвеций, более известный своими смелыми трактатами «Об уме» и «О человеке», на время изменил прозе и сочинил поэму в шести песнях «Счастье» (*Le bonheur*), опубликована посмертно в 1772 г.). При Карле III вслед за французскими и английскими философами тему подхватили испанские поэты, например, Хосе Мария Вака де Гусман-и-Манрике (*La Felicidad* – «Счастье», 1781). Таким образом, художественная литература активно разрабатывала просветительскую концепцию счастья, и «Светский лев» Вольтера (*Le Mondain*) или его «Поэма на разрушение Лиссабона» (*Poème sur le désastre de Lisbonne*) сыграли в этом отношении роль большую, нежели трактаты Юма или сочинения Шлейермахера. Сказанное относится и к «Кандиду», ибо маленькие романы, философские сказки, нравоучительные истории и непристойные новеллы также немало способствовали оформлению новой этики счастья. Именно поток подобной «легкомысленной» литературы прорвал линию обороны традиционалистов, хотя у христианской этики еще оставались защитники. Например, с гедонизмом Просвещения сражался один из рупоров французской церкви – генеральный викарий Бордо аббат Гурси, опубликовавший в 1777 г. «Опыт о счастье» (*Essai sur le bonheur*). Однако чересчур рассудительный опус Гурси (такие сочинения порой именовались «лекарством от новых

идей» – *préservatif*) пользовался куда меньшим успехом, чем «История счастья» («Histoire de la félicité», 1751) другого аббата – Вуазенона: тот предпочитал шуточный тон и умел перемежать свои назидания с циничными ремарками по поводу современных нравов. Ни философский, ни теологический дискурс о счастье более не допускал излишней серьезности.

Второе и очень важное изменение коснулось подходов к проблеме и было вызвано расширением круга участников дискуссии за счет «неспециалистов». Оставляя за собой исключительное право определять, что такое счастье, философы и теологи слишком настойчиво внушали людям, что этот вопрос касается всех и каждого. XVIII столетие поймало их на слове. Пришло время *испытывать* счастье. Интерес к умозрительным и абстрактным построениям не пропал, но мужчины и женщины эпохи Просвещения стали уделять больше внимания различным «состояниям счастья», сравнивать их между собой. В зависимости от того, какой смысл вкладывался в слово «испытание», экспериментальный или экзистенциальный, здесь были возможны два пути. По первому из них пошел аббат Трюбле – типичный представитель новой логики знания, основанной на наблюдении и накоплении материала: он призывал счастливых людей делиться своими «историями» и «воспоминаниями». Сюда же можно отнести и принца де Линя, который ежедневно «упражнялся» в счастье подобно тому, как другие подвергали себя испытаниям и упражнениям в благочестии. После Мишеля Фуко можно даже сказать, что де Линь разрабатывал «технологию» счастливой жизни. Но решающее влияние здесь принадлежало Фонтенелю («Du bonheur» – «О счастье», 1724), причем оно распространялось даже на его оппонентов. Теоретик счастья (а если воспользоваться довольно точной формулой Робера Мози, то и «специалист в области счастья»), Фонтенель возродил давнюю идею стоиков об атараксии. В его глазах счастье состоит в неподвижности. Чтобы его достичь, необходимо «зафиксировать свое состояние» в покое, который обеспечивает ясное восприятие действительности. Только сняв с реальности налет воображения, человек освобождается от тревог и достигает счастья. Эта концепция Фонтенеля лежала на стыке античной традиции и вполне современной заботы о собственном благе, хотя ее излишняя жесткость давала оппонентам повод для критики.

Однако Фонтенель наметил также и *экзистенциальный* подход, которому было уготовано блестящее будущее. Вспомним, что «Прогулки одинокого мечтателя» («Rêveries du promeneur solitaire») описывают счастье как «замыкание в себе». Для Руссо наслаждение самим собой – не аскеза, а следствие жизненного опыта: «Я понял из собственного опыта, что источник подлинного счастья лежит в нас самих». Несмотря на все различие взглядов, между Фонтенелем 1724 г. и Рус-

со 1776 г. просматривается определенная связь. И тот и другой приравнивают состояние счастья к определенному стазу: у Фонтенеля таким является состояние «покоя», у Руссо – «драгоценное *far niente*». Оба описывают счастье как «внутреннее наслаждение» («Вторая прогулка»). Подобное совпадение взглядов столь несхожих меж собой мыслителей доказывает, что между *счастьем экспериментальным* и *счастьем экзистенциальным* существовала сложная система переходов и мостков. Сами того не ведая, практический неостоицизм и практический неопикуреизм прокладывали дорогу так называемой предромантической чувствительности уходящего столетия: и там, и здесь личное переживание было той главной линией, которая очерчивала тесный круг счастья.

Не слишком ли он был тесен? Просвещение с недоверием смотрело на маленькую волшебную дверь руссоистского «счастья в себе», подозревая, что за ней лежит эгоизм нищеты, столь же достойный порицания, как и эгоизм излишества. И хотя у позднего Руссо, искавшего счастье внутри себя, нашлось множество литературных последователей, все же эта идея шла вразрез с представлениями философов о важности человеческого общения. Таким образом, Руссо и здесь оказался в одиночестве, причем в этом вопросе ему противостояли не только утилитаристы, но даже его пылкий друг Дидро. Ибо у Дидро мечта о счастье толкала человека к общению, а не к уходу в себя; она была центробежной, а не центростремительной. «Не станем ограничивать наше существование, не следует сужать круг наших наслаждений. [...] Мы сами по себе – вселенная». В этих строчках, обращенных к Фальконе (1766), Дидро был как нельзя более близок к «Опыту о человеке» Поупа («*Essay on Man*»: «Нет ничего чуждого...») и весьма далек от утешительной замкнутости в себе, которую предпочитал Одинокый мечтатель.

Наконец, следует сказать о радикальном изменении третьего параметра – контекста, в котором формировались новые представления о счастье. Само их появление было неразрывно связано с еще одной важной чертой времени: ускорением процесса секуляризации. Человек эпохи Просвещения освобождался от религиозных догм. Он выходил или был готов выйти из состояния «своего несовершеннолетия, в котором он находится по собственной вине» (знаменитое выражение Канта: *selbstverschuldete Unmündigkeit*). Эта свобода побуждала его искать новые обоснования счастья. Отсюда целая череда проблем, которые накладывались друг на друга, а порой и перемешивались.

Первая из них имела метафизический характер. Догма первородного греха давала объяснение тому факту, что счастья на земле вообще не существует или что оно встречается крайне редко. Отказавшись от этого удобного мифа, Просвещение столкнулось с пробле-

мой несчастья, охотно путая его со Злом. Тайна Иова обернулась мрачным фарсом, возмутительным абсурдом (см. статью «Иов» в «Философском словаре» Вольтера). Разрушительное лиссабонское землетрясение 1755 г. стало для Вольтера философским событием первостепенной важности. Действительно ли «все плохо»? Как уповать на Провидение, если целый город лежит в руинах? Неужели Природа и вправду «бессердечная мачеха» (как вскоре скажет де Сад)? Руссо удивлялся и посмеивался над растерянностью Вольтера. В конце концов, Лиссабон – всего лишь город, жалкий плод рук человеческих: «не Природа собрала вместе двадцать тысяч шести и семи-этажных зданий [...]» (письмо к Вольтеру от 18 августа 1765 г.). Но его насмешка не могла скрыть общей растерянности философов. Очевидность несправедливого и неоправданного несчастья подвергла суровому испытанию все их убеждения – от идеи о Великом Архитекторе до тезиса о доброй Матери-Природе.

Таким образом, общественная мысль XVIII в. терзалась также признанием факта существования несчастья – логической составляющей поисков счастья. В самом этом признании не было ничего нового, но секуляризация мира лишила страдание значения и цены, превратив его в повод для возмущения умов. Тем более, что никакая новая философия не сумела предложить замену христианской телеологии. Возможно, наиболее подходящим в этом отношении был лейбницевский «оптимизм», сформулированный в «Опыте теодицеи» («*Essai de théodicée*», 1710). Главный тезис Лейбница заключался в том, что среди множества возможных миров должна возникнуть такая комбинация, «вследствие которой наибольшая часть сущности или возможности будет приведена к существованию». Однако подобное метафизическое решение проблемы не было понято Просвещением, которое высмеяло Лейбница в образе Панглосса. Яркая и уничтожающая сатира «Кандида» («*Candide*», 1759) похоронила старую доктрину. В сущности, только Вольтер (вплоть до «Задига») пытался соединить ее со своим деизмом, но затем и он предпочел насмешку. Таким образом, проблема несчастья – неудобная изнанка проблемы счастья, вечная заноза в боку рыхлых телеологических доктрин – осталась неразрешенной.

Вторая группа проблем, порожденная тем же процессом секуляризации, носила этический характер. Вырванное из привычных рамок религиозного миропонимания, стремление к счастью утратило важный элемент – идею наказания-награды в загробной жизни. Возникла опасность, что поиск счастья превратиться в совершенно асоциальную погоню за наслаждением. Можно ли удержаться на краю и не скатиться к трактовке счастья как простой суммы приятных ощущений, если сенсуализм объявил нравственность *tabula rasa*? Просветительскую мысль неотвязно преследовал призрак *эгоиста* – носителя

гедонистических принципов, не заботящегося о благе других. А за ним маячил садический *злодей*, готовый разгрызть мир, как орешек, в угоду своим малейшим желаниям. Есть ли заклинания против этих демонов? Ответ на данный вопрос – отнюдь не простой и не единодушный – лежал в рамках, намеченных локковским сенсуализмом.

Французская «Энциклопедия» и философская мысль всей Европы многим обязаны «Опыту о человеческом разуме» («An Essay Concerning Human Understanding», 1689). В течение целого столетия Локк пользовался колоссальным влиянием на пространстве от Лондона до Парижа и от Санкт-Петербурга до Севильи. Своим отрицанием врожденного характера идей и утверждением, что человеческий разум является производным от ощущений, он незаметно произвел переворот, сравнимый с революцией Коперника. Его подход к проблеме счастья (причем подход весьма осторожный) стал для современников потрясением. Локк утверждал, что вопреки распространенному мнению наши поступки вовсе не определяются одной только идеей «высшего блага» (*good or greater good*), поскольку их приводит в движение желание, понимаемое как ощущение какого-то неудобства (*uneasiness*). Что же касается самого желания, то им движет «одно только счастье» (*happiness, and that alone*). Счастье как источник всякого желания – состояние непознанное и непознаваемое: это слово лишь обозначает некую границу, некое крайнее состояние, о котором мы имеем весьма смутное и неполное представление, получаемое благодаря *впечатлениям* радости и удовольствия. Отсюда следовал вывод: «Мы называем *благом* то, что способно производить удовольствие; мы называем *злом* то, что способно производить страдание» (гл. 21, § 42). Действительно, Локк не смешивал между собой понятия счастья и удовольствия (которое позволяет постигнуть счастье). Скорее, категория счастья определяла некую умозрительную конструкцию: *благо* должно стать частью этой конструкции, чтобы иметь возможность возбудить желание и таким образом привести в действие нашу волю (§ 43). В дальнейшем этот тонкий механизм позволил Локку сформулировать также идею «настоящего счастья».

Просвещение позаимствовало у Локка головоломку о соотношении счастья и морали. Особенно восприимчивым к ней оказался добродетельный материалист Дидро. В «Племяннике Рамо» («Le Neveu de Rameau») он создал образ человека настолько же глухого в вопросах морали, насколько открытого миру искусств и чувств. Устами этого странного персонажа Дидро задавал вопросы Философу, то есть самому себе. Возможно ли, что высоконравственная позиция Просвещения (даже если оно называет себя материалистическим и атеистическим) – только поза? Дидро писал «Племянника Рамо» вовсе не для того, чтобы отречься от морали. Он ценил ее в работах Шефтсбери, любил в картинах Греза, наслаждался ею в собственной

жизни. Однако он осмелился указать на ее непоследовательность, на ее лицемерие. Даже если допустить, что Философ из диалога действительно верит в то, что наивысшее счастье, которое он проповедует, достигается добродетелью, то, может быть, все дело только в том, что он сам получает от этого удовольствие? Но по какому праву он возводит это во всеобщую норму? Ответ Племянника хлесток: «Вы, господа, воображаете, что одно и то же счастье годится для всех. Что за странное заблуждение!» Из всех просветительских сочинений именно «Племянник Рамо» наиболее настойчиво указывал на опасность и аморальность раздробления представлений о счастье. Но плод сенсуализма уже три четверти столетия подтачивался червем теоретизирования, и Локк завершил 54-й отдел 21-й главы своего «Опыта» весьма тревожной апологией: «Справедлив был ответ врача пациенту, страдающему от боли в глазу: Если тебе больше нравится пить вино, чем пользоваться своим зрением, вино тебе полезно. Но если способность видеть тебе доставляет больше удовольствия, чем напитки, значит, вино вредно».

Как сочетать счастье и нравственность? На этот весьма неудобный вопрос Просвещение нашло простой и даже чеканный ответ: посредством *самореализации в обществе*. Секуляризация не только способствовала расцвету современного индивидуализма. Параллельно, словно уравнивая этот процесс, она вела к социализации идеала счастья. «Ближние», «общество», «общественное благо» – вот к чему философия привязывала новые формы счастья посредством понятия «польза». Но в данной конструкции не должно было быть ничего трансцендентного, а значит, это новое счастье следовало искать в самом человеке, в его «природе». Так «самолюбие» превращалось в «добродетель», а врожденный человеческий эгоизм не только казался совместимым с заботой о ближнем, но и провозглашался наилучшим основанием человеческой солидарности (правильно понятой выгоды). Статья «Общество» в «Энциклопедии» излагала проблему с уверенной простотой: «Вся организация человеческого общества опирается на следующий общий и простой принцип: я хочу быть счастливым, но я живу с другими людьми, которые, как и я, каждый со своей стороны, также хотят быть счастливыми; будем же искать средство обеспечить наше счастье, добывая тем самым счастье другим и уж во всяком случае никогда не вредя им». Осмотрительность каждого обеспечивает безопасность всех. Чтобы быть гармоничными, отношения между людьми нуждаются только в *здоровом смысле* – а им никто не обделен. Таким образом, самый элементарный умственный расчет приходит на подмогу глубинному желанию людей жить вместе, ибо потребность друг в друге заложена в них от рождения. Мы «организованы в общество, как перепелки организованы в стаю» (Сен-Ламбер), и не умеем испытывать счастье иначе как с дру-

гими людьми и посредством других людей. За столетие эта убежденность в общительном и рациональном характере нашей натуры обросла разнообразными нюансами («душевная симпатия», «сердечная склонность»). Но ее основой оставалась вера в двойственность человеческой природы. Просвещение видело в этом отныне не разрыв, а динамизм: «самолюбие» и «социабельность» (у Руссо – «чувствительность») сосуществуют в каждом индивидууме и работают на всеобщее счастье. Тот, кого не подтолкнет выгода общения с другими людьми, будет движим любовью, которую он испытывает к самому себе – на подобную комбинацию без колебаний ставили даже самые большие скептики, такие как Вольтер, сомневавшиеся в существовании врожденных добродетелей. Ведь ставкой была возможность увязать человеческое счастье с деятельностью, с трудом, с улучшением материальных условий жизни. «Благоразумный человек» «Энциклопедии» – близкий родственник «осмотрительного человека» (*prudent man*) Адама Смита. Потенциальные возможности людей возрастают при взаимодействии. Социализированное счастье социально продуктивно. «Возделывать свой сад» – значит участвовать в масштабном коллективном усилии, к которому призывало Просвещение, в усилии, направленном на освобождение человека от нищеты и материального неустройства. И в то же время это значит дать полезный и удовлетворительный выход той потребности действовать, в которой антигуманистический пессимизм вслед за Паскалем видел самый верный признак «людской ничтожности».

Такова обычная позиция философов, но чтобы ее отстаивать, не было нужды разделять ее безоговорочно. Мысль Просвещения сохраняла некоторое недоверие по отношению к счастью: она подозревала в нем иллюзию. Вольтер упрекал Паскаля в мизантропии, а сам писал госпоже дю Деффан: «Что касается слова “счастливый”, то мне думается, оно годится только для романов...». Лишний повод к тому, чтобы решительно встать на сторону счастья-действия, счастья-взаимодействия, счастья-общения с вещами и людьми. Именно на такое счастье и сделало ставку Просвещение. В качестве образцовой модели самореализации «общественный человек» стремился вытеснить «человека светского» – это уже политический идеал, хотя только виртуальный. Действительно, вплоть до решающих потрясений Французской революции идея счастья сохраняла зависимость от проблематики сюжета, подсказанного расчетом или патетикой. Утилитаризм большими шагами шел к утопии эйфорической гражданственности. Но преобладающей оставалась схема продуманного и оплачиваемого обмена услугами между индивидом и коллективом. Разумеется, совершенствование общественных институтов и «прогресс» в различных областях рассматривались как благоприятные условия для счастья, однако никто всерьез не пытался поставить эту

личную ценность в зависимость только от Хорошего Правления, каким бы оно ни было. В этом отношении ментальный мир Просвещения совершенно не «тоталитарен». Его индивид облачен свободной ответственностью за *свое собственное* счастье. Именно поэтому такой в высшей степени политический документ, как Декларация американской независимости, поставил «стремление к счастью» (*the pursuit of happiness*) в ряд основополагающих прав человека. Сделав это, заокеанская республика гарантировала возможность счастья как результат индивидуальной самореализации, но она не стала определять ни его формы, ни его содержание.

Закончился ли век Локка и Монтескье, «Энциклопедии» и Джефферсона с началом Французской революции? Можно ли считать, что якобинизм, достигнув своей высшей точки, расколол историю счастья надвое? Даже Сен-Жюст в личных записках не решался вынести приговор. То он тянулся к «новой идее» счастья, наполненной политическим смыслом: «С совершенствованием счастья и общественной свободы посредством законов революция должна будет остановиться». То на тех же страницах возвращался к индивидуалистическому видению проблемы, унаследованному от Просвещения: «Не так важно сделать народ счастливым – важно не позволить ему быть несчастным. Не угнетайте, вот и все. Каждый сам сумеет найти свое счастье». В общем, если Сен-Жюст – этот волюнтаристский законодатель счастья – и выпадал из орбиты Просвещения, то не без колебаний и не без сожалений о былом идеале, о том мире, в котором каждый строит свое счастье сам, а скромная роль общественных институтов состоит лишь в том, чтобы сделать это счастье возможным.

Одновременно с Сен-Жюстом из орбиты Просвещения выпали и другие. Головокружительным в своем порыве и сарказме было «падение» Сада. Он сделал собственные ужасные выводы из секуляризации мира. Он безжалостно низвел идею счастья до акта наслаждения, а само наслаждение – до степени интенсивности ощущения. Он высмеял новых идолов Просвещения – Природу и Человечность. На настойчивый призыв реализовать себя в обществе он ответил *изолизмом*.

Из орбиты Просвещения выпал и Кант, с юности остановившийся на «Опыте о Человеке» Поупа, которого он благосклонно противопоставлял «оптимисту» Лейбницу. Позже в «Метафизике нравов» («Die Metaphysik der Sitten») Кант объявил «моральное счастье» «уродством, которое само себе противоречит». Из «патологической» природы счастья он сделал вывод о его несовместимости с моралью: «Если поставить *эвдемонию* (принцип счастья) на место *элеутеромании* (принцип внутренней свободы), из этого последует *эвтаназия* (тихая смерть) всяческой морали». Разумеется, кантовская мысль не ограничивалась обвинением в эвдемонизме, адресованном как Про-

свещению, так и античности. В «Критике практического разума» Кант снова отвел место требованию высшего счастья, которое субъект находит в самом себе и которое не может быть удовлетворено без постулата о существовании Бога. Но решающий поступок Канта состоял в том, что он отделил счастье от добродетели. С этой просвещенческой «упряжкой» Сад обошелся просто и грубо: он разбил ее пороком. Кант же просто расторг вековой договор. После них идее счастья уже не суждено было стать тем, чем ее пытались сделать Просвещение.

Рекомендуемая литература:

P. Hazard. La pensée européenne au XVIII^e siècle. Paris, 1946.

R. Mauzi. L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIII^e siècle. Paris, 1994 [1979].

C. Rosso. Moralisti del «bonheur». Torino, 1954.

C. Rosso. Felicità vo cercando. Saggi di storia delle idee. Ravenna, 1993.

La quête du bonheur et l'expression de la douleur dans la littérature et la pensée françaises. Mélanges offerts à Corrado Rosso. Genève, 1955.

См. также:
МОРАЛЬ;
СВОБОДА;
РЕЛИГИЯ.

СВОБОДА

Фурио Диас

Статьи «Энциклопедии» не сообщают нам практически ничего нового о гражданской и политической свободе. Дидро (если допустить, что именно он был автором первой статьи) и шевалье де Жокур (чья подпись стоит под второй) просто переписали два-три параграфа из «Духа законов», добавив к ним немного собственных рассуждений. По их мнению, для определения понятия свободы недостаточно было сказать, что правление должно соответствовать обычаям и нравам народа, как это сделал Монтескье. К этому следовало добавить, что свобода также предполагает право гражданина делать все, что позволено законами, что сами законы должны быть «наилучшими из возможных» и что три ветви власти – законодательная, исполнительная и судебная – должны быть хорошенько разделены между собой. Все эти определения были верны, но носили слишком общий и в целом архаичный характер. Они вполне вписывались в долгую традицию политической мысли, восходившую от Древней Греции к Возрождению, а от либертинов и пуритан XVII в. к английской философии начала XVIII столетия, в частности к Локку и Толанду.

Специфику просветительской трактовки понятия свободы следует искать не в предлагаемых словарем определениях, а в цепи исторических обстоятельств. Это заметил еще Вольтер в «Вопросах об Энциклопедии» («Questions sur l'Encyclopédie»): критикуя авторов словаря за упрощенный подход, сводившийся к анализу формы английского правления, он подчеркивал необходимость различать этапы становления идеи свободы: «Все граждане не могут обладать равной властью, но все могут обладать равной свободой: именно этого в конце концов добились англичане благодаря своей конституции. Быть свободным значит зависеть только от законов. Потому-то англичане и полюбили свои законы, как отцы любят своих детей, что они сами породили их, или же думали, что породили. Подобное правление могло быть установлено только по истечении длительного времени, потому что пришлось долго бороться с различными силами: с папством – самой ужасной властью, основанной на суеверии и невежестве; с ко-

ролевой властью, всегда готовой превысить свои права, а потому нуждающейся в сдерживании; с властью баронов, которая представляла собой анархию; с властью епископов, которые, мешая светские дела с церковными, пытались стать над баронами и королем. Постепенно Палата общин превратилась в плотину, которая остановила эти потоки».

Таким образом, определить понятие свободы в категориях Просвещения оказалось не так уж просто. Противники Просвещения использовали эти трудности, доказывая, что для философии XVIII в. категория свободы имела ничтожное значение или же не имела его вовсе. Отсюда нескончаемый поток обвинений в авторитаризме, который якобы был основой просветительской мысли, критики ею прошлого и приговора, вынесенного этому прошлому и вообще всему сущему. Разумеется, подобные обвинения, ставившие все с ног на голову, неизбежно питались систематическим лицемерным и грубым передергиванием самого понятия свободы.

Впрочем, идея свободы в эпоху Просвещения совершенно не нуждалась в разработке каких бы то ни было определений или концептуальных схем. Сила ее заключалась в множественности и разнообразии ее оснований и в их неиссякаемой жизнеспособности. Она сумела более полувека противостоять нападкам и поношениям, не только не слабея, но и черпая в них свою энергию. Процитированный выше пассаж из «Вопросов об Энциклопедии» был написан в 1773 г. Ровно за сорок лет до того, в 1733 г., в «Философских письмах» (*Lettres philosophiques*) тот же Вольтер определял сущность различий между Римом и Англией следующим образом: «Вот существенное различие между Римом и Англией, полностью говорящее в пользу последней: плодом гражданских войн в Риме было рабство, плодом английских смут – свобода. Английская нация – единственная на земле, добившаяся ограничения королевской власти путем сопротивления, а также установившая с помощью последовательных усилий то мудрое правление, при котором государь, всемогущий, когда речь идет о благих делах, оказывается связанным по рукам и ногам, если он намеревается совершить зло; при котором вельможи являются градами без надменности и вассалов, а народ без смут принимает участие в управлении». Следовательно, делал вывод Вольтер, англичане правы, полагая, что море крови, в котором они утопили деспотическую власть, не такая уж высокая цена за установление свободы в стране. В это же время другие нации тоже переживали бесконечные смуты и проливали огромное количество крови, но они ничего не выиграли, а лишь укрепили свое рабство.

Содержание просветительской идеи свободы вырисовывается не столько из конкретных концептуальных схем или аргументации тех

или иных авторов, сколько из общего ритма философского дискурса, из его непрерывности, из разнообразия затрагиваемых тем. Гораздо больше, чем любые дефиниции или прямые апологии, об отношении *философов* к проблеме свободы говорят не те труды, что предназначались для печати, а переписка, более непосредственно отражавшая их взгляды. Особенно выделяется здесь Дидро. На протяжении двенадцати лет его корреспонденция была насыщена напряженной полемикой: от обращенных к Гримму комментариев по поводу вольтеровской «Истории Парижского парламента» («*Histoire du Parlement de Paris*», 1769) до адресованного тому же Гримму знаменитого послания в защиту аббата Рейналя (23 марта 1781 г.). В первом из этих писем Дидро признавал, что Вольтер был прав, когда указывал на кастоность Парижского парламента как на причину его незрелости и невосприимчивости к идеям свободы. Однако Дидро считал критику Вольтера поверхностной, а его анализ недостаточно глубоким. Он оттачивал собственные стрелы, утверждая, что по-настоящему аргументированная и систематическая критика могла и должна была выявить куда более важные пороки *господ магистратов*. Он полагал, что следовало сказать о том, как завышалась или занижалась судебная оценка стоимости наследуемых земель в зависимости от их удаленности от владений членов парламента. Следовало напомнить, что магистраты не раз выражали готовность и даже намерение доводить дело до своей ссылки, то есть были готовы «отказать народу в судопроизводстве и установить анархию, если затрагивались их собственные права, но вовсе не в тех случаях, когда речь шла о защите народа». Наконец, следовало напомнить, что магистратура проявляла нетерпимость, ханжество и глупость, цепляясь за свои средневековые варварские обычаи и преследуя проявления здравого смысла. Дидро яростно обличал парламента, этот парижский «синедрион»:

«Мы видели, с каким пылом он вмешивается буквально во все: в дела религии, правительства, войны, финансов, искусств и наук, еще больше запутывая их своим невежеством, корыстолюбием и своими предрассудками. [...] Мы видели, как он закрывает глаза на существо дела, занимаясь только абсурдными формальностями. Мы видели, что он подкуплен властью (ибо большинство его членов находится на содержании двора) и является самым ярким врагом всяческой свободы, как гражданской, так и религиозной. Мы видели, как под предлогом защиты прав короны он противится упразднению самых безумных законов. [...] Мы видели, как с непостижимой непоследовательностью он, с одной стороны, противостоит инквизиции, а с другой – сам служит орудием церковников, зажигая костры и готовя орудия пыток по указке фанатичных священников...»

Этот обвинительный приговор магистратуре, вынесенный Дидро в 1769 г., тем более значим в контексте проблемы свободы, что с середины 1750-х годов французские парламенты (судебные органы, состоявшие из чиновников, обладавших целым рядом привилегий, но зачастую мало компетентных в вопросах общего и даже французского права) с все возрастающим упорством претендовали на роль единственных защитников гражданских свобод в стране. А в 1770–1780-е годы, когда королевская власть оказалась перед лицом кризиса, они, как мы знаем, были готовы занять еще более жесткую позицию (Дидро – Гримму, июнь 1769 г. // *Correspondance* / Éd. G. Roth. T. IX. P. 63–66).

Именно борьба с пороками устаревших институтов, открыто или завуалированно преследовавших поборников какой бы то ни было либерализации, лучше чем любое определение, лучше чем любой философский или юридический трактат воплощает идею свободы, свойственную философии Просвещения. С той же последовательностью эта идея отразилась и в знаменитой отповеди Дидро Гримму, как бы подводящей итог его одиннадцатилетних споров с человеком, который на словах называл себя другом просветителей, а на деле был слугой монархов, платным поставщиком новостей, распространявшихся через рукописную «Литературную, философскую и критическую корреспонденцию» (*«Correspondance littéraire, philosophique et critique»*, издавна М. Турнё в 1877–1882 гг.). Этот офрануженный немец, долго поддельвавшийся под «философа», открыл, наконец, свое настоящее лицо защитника монархии и абсолютизма, раскритиковав «Историю обеих Индий» Рейналя (*«Histoire des deux Indes»*). Дидро не замедлил с ответом, умело перемежая свои упреки с иронией: если человеку, состоящему в переписке с государями, не нравится Рейналь-историк, может быть, все дело в том, что изменились его собственные взгляды? Может быть, трепет придворного журналиста перед могуществом его коронованных подписчиков возобладал над духом «философской» свободы, сторонником которой он прежде объявлял себя?

«Вы просто не помните, друг мой, как писали свои труды гениальные, отважные, честнейшие люди, сокрушители тех идолов, перед которыми трусы ползают на брюхе. Вы забыли об этом. Я не причисляю себя к ним, но я знаю, как они поступали, и напому вам об этом. Оскорбление и лесть никогда не входили в их расчет. Они не ждали дифирамбов, но и не страшились преследований – они хотели быть полезными, хотели говорить правду и говорить ее в полный голос. Они обращались к коронованным злодеям, под чьим игом стонали безвинные люди; они обращались к обманщикам в рясах, благодаря которым на земле развелось столько глупцов и безумцев. И в этот момент, по крайней мере, их меньше всего беспокоило, что они навлекут на себя – счастье или несчастье, славу или поношение. [...]

Когда честный и смелый противник лжи и тирании выплескивает свое возмущение, остановит ли его ужасное предчувствие, что смелость его речей добавит еще одну жертву к бесчисленному числу жертв нетерпимости и фанатизма? Должно ли это предчувствие его остановить? Нет, друг мой, нет. Народ говорит: «Сначала живи, а потом уж рассуждай». Но тот, кто надел тогу Сократа, кто любит истину и добродетель больше, чем жизнь, тот скажет: «Сначала рассуждай, а потом уж живи». Если можешь... Вы смеетесь, я полагаю?... Ах, друг мой, видно, душа ваша совсем износилась в Петербурге, в Потсдаме, в королевских апартаментах Версаля и в прихожих у вельмож [...] Рейналь – историк, каких еще не бывало. Тем лучше для него и тем хуже для истории. Если бы история с самого начала схватила и как следует оттащила за волосы тиранов-государей и тиранов-церковников, вряд ли бы они стали от этого лучше. Но ненависть к ним возросла бы, а несчастные их подданные, возможно, проявляли бы меньше долготерпения. А посему сотрите слово «история» с титульного листа этой книги и умолкните. Книга, которая мне нравится и которую ненавидят короли и их куртизаны – такая книга порождает Брутов. И пусть ее называют как угодно». (Дидро – Гримму, 25 марта 1781 г. // *Correspondance* / Éd. G. Roth. T. XV. P. 210–277).

В этом манифесте интеллектуальной независимости и гражданской свободы собраны решающие аргументы либерального выбора Просвещения, основанные на общем видении человеческой истории и не нуждающиеся в тяжеловесных доказательствах или схематичных дефинициях. Разумеется, углубленный анализ идеи свободы требует более широкого привлечения текстов и тщательного изучения событий, явлений и примеров социально-политического и экономического характера. Однако узкие рамки данной статьи ограничивают нас, а потому мы остановимся лишь на некоторых существенных аспектах проблемы свободы (понимаемой максимально широко, как мы видели у Дидро или Вольтера) в нескольких конкретных областях жизни и философской мысли эпохи Просвещения.

Прежде всего, в XVIII в. именно в рамках Просвещения устанавливалась связь между политико-гражданской свободой и свободой экономической. Известные столкновения и противоречия между ними – дело будущих веков. Само же XVIII столетие – эпоха меркантилизма Гурнэ, Эрбера и Верона де Форбонне, ратовавших за свободу торговли, а затем – время физиократических теорий Кенэ, маркиза Мирабо, Тюрго, Дюпона де Немура и пр. Конечно, об абсолютной общности их взглядов говорить не приходится. В разное время и в разных странах между экономистами возникали расхождения и разногласия. Так, Дидро занял сторону аббата Галиани в его борьбе с физиократической доктриной свободы хлебной торговли; а жесткие физиократиче-

ские и абсолютистские взгляды Мерсье де ла Ривьера («L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques», Paris–Londres, 1767) вызвали яростную отповедь таких «либералов», как Вольтер и Мабли, не говоря уже о Руссо или о таком пылком антифизиократе (а также критике Просвещения), как Никола-Анри Ленге. Но даже если оставить в стороне порой весьма искусственное и тенденциозное отождествление двух лагерей их общими оппонентами, нельзя совершенно отрицать тот факт, что большая часть текстов о свободе торговли, вышедших из-под пера экономистов – Кенэ, Мирабо, Бодо, Тюрго, Дюпона де Немура и других – была явно созвучна идее гражданской свободы энциклопедистов от Вольтера, Даламбера и Дидро до Кондорсе. Например, «Записки о муниципалитетах» («Mémoires sur les municipalités») Дюпона де Немура, написанные в 1775 г. при поддержке Тюрго, представляли собой план общей реформы французской администрации с переходом к выборному местному управлению (этот план не был реализован, поскольку Людовик XVI отправил Тюрго в отставку). А работа еще одного сподвижника Тюрго, Пьера-Франсуа Бонсерфа «Отрицательные стороны феодальных прав» («Les Inconvénients des droits féodaux», Paris, 1776) стала первым сочинением европейского Просвещения, в котором выражалось требование полной отмены этих прав. Поэтому не случайно неугомонный Вольтер объявил английскую формулу *Liberty and property* «гласом природы» и утверждал, что наибольшего процветания достигают те страны, где свобода позволяет крестьянам развивать земельную собственность и где отсутствуют какие-либо ограничения свободы внутренней и внешней торговли, начиная с торговли хлебом (см. «Вопросы об Энциклопедии», статья «Собственность»). Не случайно и то, что нападки Бонсерфа на систему феодальных прав были подхвачены Гаэтано Филанджери в рамках более широкого и цельного спектра требований («Наука о законодательстве» – «Scienza della legislazione», Napoli, 1780).

Филанджери добавил к гражданской и экономической свободе еще одно понятие: свободу институциональных структур. Разумеется, либеральные политико-государственные проекты существовали и до него. Можно даже сказать, что все основные сочинения философов, затрагивавшие вопросы политического устройства и правления, трактовали также и проблему свободы, пусть в зачаточной форме и не без известных противоречий. Это особенно справедливо в отношении французских просветителей, которых часто считают убежденными сторонниками просвещенного абсолютизма. Чтобы опровергнуть столь поверхностное суждение, достаточно вспомнить «Республиканские идеи» («Idées républicaines», 1765) и «Разговоры между А, В и С» («А., В., С.», 1768) Вольтера. Достаточно вспомнить работы Дидро:

его «Страницы против тирана» («Pages contre un tyran», 1770, опубликованные посмертно); статью «Энциклопедия» в одноименном словаре (1755); предназначавшиеся Екатерине II «Философские, исторические и другие записки различного содержания» («Mélanges philosophiques, historiques etc.») и «Замечания на Наказ» («Observations sur le Nakaz», 1773–1774), изданные после смерти философа; а также «Опыт о царствовании Клавдия и Нерона и о жизни и сочинениях Сенеки» («Essai sur les règnes de Claude et de Néron et sur la vie et les écrits de Sénèque», 1778–1782). Достаточно вспомнить «Предварительное рассуждение» («Discours préliminaire») Даламбера в «Энциклопедии», его статью «Женева» (1757) и работу «Об уничтожении иезуитов во Франции» («Sur la destruction des jésuites en France», 1765). Вспомним, наконец, и об «Эскизе исторической картины прогресса человеческого разума» Кондорсе («Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain», опубликован посмертно, 1794), не говоря уже о политических сочинениях Руссо – «Рассуждениях» («Discours», 1750 и 1754), «Общественном договоре» («Contrat social», 1762), «Проекте конституции для Корсики» («Projet de constitution pour la Corse», 1765), «Размышлениях об образе правления в Польше» («Considérations sur le gouvernement de la Pologne», 1770–1771), и о тех уроках общественной жизни, которые можно извлечь из таких отноду не политических текстов, как «Новая Элоиза» («Nouvelle Héloïse», 1761), «Эмиль» («Émile», 1762) или «Исповедь» («Confessions», 1764–1770).

Разработка политико-институциональной программы, основанной на принципе свободы, была общей задачей всего Просвещения вплоть до Французской революции. Однако ее реализации препятствовали многие факторы, и в первую очередь те государственные институты, которые присвоили себе роль хранителей гражданских свобод, не будучи на деле таковыми. В Европе существовало огромное разнообразие так называемых «посредствующих властей»: провинциальные штаты, местные административные органы различного рода, муниципалитеты с разным диапазоном полномочий, бесчисленные судебные инстанции и пр. В ряде стран, и прежде всего во Франции, особенно активными в этом отношении были парламенты. Изначально главной прерогативой этих судебных органов было отправление правосудия, но с течением времени им удалось расширить свои функции. Во Франции это стало возможным благодаря установившейся в конце XIV столетия практике регистрации королевских эдиктов, имевших силу закона: используя «ремонстрации» и «представления» монарху, парламенты могли отказать в регистрации королевского акта. Обычно они ссылались при этом на формально-юридические причины, но чаще всего мотивы были более глубокими. Подъем парламентской оппозиции пришелся на 50-е годы

XVIII в. Для того чтобы преодолевать отказы в регистрации законов, приходилось либо прибегать к долгой и утомительной процедуре «королевского заседания» – *lit de justice* (при которой монарх лично должен был являться на заседание парламента), либо, если палата продолжала упорствовать, к крайней мере – принудительной ссылке всех магистратов в отдаленные маленькие городки. Парламентская оппозиция опиралась, в частности, на практику продажи должностей, установленную еще в 1601 г.: магистрат покупал свое место и мог передавать его по наследству. Монтескье в трактате «О духе законов» («*De l'esprit des lois*», 1748) умолчал об этих пагубных чертах «посредствующих властей» и даже возвел парламенты в ранг гарантов свободы умеренного монархического правления, назвав их «каналами», по которым «протекает» верховная власть суверена и которые обеспечивают надлежащий контроль за ней. В действительности же, как следует из ожесточенного конфликта, разгоревшегося во Франции в 1750-е годы между янсенистским большинством клира и высшим духовенством, сохранявшим строгую лояльность по отношению к папству и пользовавшимся поддержкой двора, деятельность парламентов была постоянным источником смуты, беспорядков и траты времени на королевские акты. Она порождала самоуправство высших судебных палат (в первую очередь самих парламентов) и нарушала нормальное управление страной.

Кроме того, парламентские конфликты нанесли заметный урон перспективам реальной политической свободы во Франции. Философы были уверены, что свобода не может находиться под защитой парламентской оппозиции, ибо магистраты руководствовались, главным образом, кастовыми, а порой просто низменными предрассудками и интересами, выражали антилиберальные политические взгляды, принимали меры, унижавшие достоинство граждан, и участвовали в их преследовании по религиозным мотивам. Поэтому, осуждая деятельность высших судебных палат, философы стали поддерживать разнообразные реформаторские попытки, которые (во многом благодаря идеям Просвещения) неоднократно предпринимала в 1770–1780-е годы королевская власть в своем стремлении уничтожить или коренным образом урезать полномочия парламентов. Последние же, со своей стороны, в силу своего давнего противостояния с короной попытались вновь выставить себя единственными защитниками свободы и даже стали оспаривать полномочия Генеральных штатов – старого органа национального сословного представительства, не соживавшегося во Франции с 1614 г.

Разумеется, вся эта путаница, все эти распри и споры о наименовании и подлинной сущности тех или иных государственных институтов не благоприятствовали делу политической и гражданской свободы.

Почти повсеместно, но особенно во Франции, свобода развивалась и продвигалась как интеллектуальный мотив – посредством критики негативных сторон жизни и выработки концептуальных и практических аргументов в пользу реформ. Все просветители, как великие, так и менее заметные, считали политическую и социальную свободу необходимым условием, при котором государство может считаться свободным. Вольтер в самом начале «Опыта о нравах» (*Essai sur les mœurs*), 1765–1769) писал, что швейцарцы, поднявшиеся в 1307–1316 гг. на борьбу с Леопольдом Габсбургом, претворили подлинную идею свободы в реальность, подняв на щит дух равенства. Он не сводился к арифметической абстракции, но представлял собой такое равенство, в силу которого гражданин зависит только от законов и которое поддерживает свободу слабых против произвола сильных (*Œuvres complètes* / Éd. L. Moland. Т. XI. Р. 540–541). Вольтер утверждал также, что венецианскую форму правления в отличие от английской нельзя считать свободной, ибо в Венеции власть патрициев не уравновешивалась свободой народа (*Ibid.* Т. XII. Р. 6–8). Вообще, экспансия идеи свободы в XVIII столетии была такова, что даже Анж Гудар – второстепенный автор, чья жизнь и творчество весьма неоднозначны – осмелился критиковать ложные проявления свободы в различных аристократических республиках. Гудар заявлял: смешна свобода, провозглашаемая таким государством как Генуя, где «двести сотни граждан свободны тиранить остальных, по собственному усмотрению издавать и отменять законы, занимать главные должности в государстве, распоряжаться доходами республики [...] Слово «свобода» может быть девизом только того народа, который сам управляет собой или действует через своих представителей; народ свободен лишь в том случае, если он участвует в управлении и входит в совет, решающий дела нации. Европейцы никогда не называют вещи своими именами. Они именуют республиками совершенно деспотические государства. Это все равно что называть свободным правлением Турецкую империю» (A. Goudar. *L'espion chinois*. Vol. 6. 1774. Т. II. Р. 85).

В 1770-х годах к схожим выводам пришли и более крупные просветители: для обеспечения свободы не достаточно посредствующих властей, промежуточных судебных инстанций и пресловутого ограничения верховной власти. Необходимо, по крайней мере, система представительства, необходимо участие избранных народа в работе органов управлен. Гельвеций («Об уме», 1758; «О человеке», 1773) полагал, что политическая свобода в Англии основывается на свободе печати; что вне общественного согласия парламент ничего не значит; что посредствующие власти вредны, поскольку препятствуют проявлениям личных прав, и это видно из многочисленных недостат-

ков английской конституции; наконец, что сильные мира сего и органы их представительства противятся распространению норм морали среди граждан, стараясь силою оружия и фанатизма удержать людей в животном состоянии (*Œuvres complètes*. Paris, 1795: *De l'esprit*. T. I. P. 322, 473; *De l'homme*. T. IV. P. 11–12, 257; *Correspondance*. T. V. P. 204–207, 2131–216, 242–243). В предназначавшихся Екатерине II «Философских, исторических и других записках» (1773–1774) Дидро уже вполне твердо заявляет о том, что только представительный орган или «комиссия» может обеспечить свободу граждан. Он не отступает перед проблемой народного суверенитета, с размахом поставленной Руссо в пику сторонникам всех иных форм правления: в «Замечаниях на Наказ» великий энциклопедист утверждает, что важно и необходимо избегать произвола единоличного правления хотя бы, например, путем созыва представительного органа (*Observations sur les instructions de Sa Majesté impériale pour la confection des lois [Nakaz] // Diderot et Catherine II / Éd. M. Tournieux*. Paris, 1899. P. 562–573).

Наконец, вопрос о либеральном устройстве общества самым недвусмысленным образом ставится в статье «Представители», помещенной в XIV томе «Энциклопедии». Поначалу этот текст приписывался Дидро, но затем исследования Ж. Пруста и Г. Дикмана доказали авторство барона Гольбаха. Статья свидетельствует о том, что группа единомышленников, сложившаяся вокруг Дидро, постепенно шла к осмыслению принципов свободы в рамках конституционной доктрины. Автор статьи исходил из различий между прямой и представительной демократией, о которых после Руссо велось столько споров:

«В чисто демократическом государстве нация, собственно говоря, не представлена: весь народ сохраняет за собой право излагать свою волю на общих собраниях всех граждан. Однако как только народ выбрал своих магистратов, которым вверил свою власть, они становятся его представителями, и в соответствии с большей или меньшей властью, которую народ сохранил за собой, образ правления либо становится аристократическим, либо остается демократическим».

Автор не задавался вопросом о конкретной форме государственного устройства: даже монархия может быть республикой, если власть в ней принадлежит представительным органам. В контексте свободы главной проблемой представительного государства являются взаимоотношения народа и его уполномоченных.

«Наличие представителей предполагает, что существуют те, от которых исходят их полномочия, кому они, следовательно, подчиняются и чьими органами являются. Каковы бы ни были обычаи или злоупотребления, вкравшиеся с течением времени в свободные или умеренные правления, представитель не может присвоить себе право

действовать противно интересам своих избирателей, ибо их права – это права нации, они незыблемы и неотчуждаемы. Стоит лишь обратиться к разуму, он докажет, что избиратели могут в любое время изблечь, лишить доверия и отозвать предавших их представителей, злоупотреблявших против них своими полномочиями или отказавшихся за них от прав, им самим присущих. Словом, представители свободного народа не могут навязать ему ярмо, которое разрушило бы его счастье. Никто не обладает правом представлять другого вопреки ему [...] Ни одно сословие граждан не должно пользоваться правом навсегда представлять нацию, и нужно, чтобы новые выборы напомнили бы представителям, что свою власть они получают от нее. Сословие, члены которого непрерывно пользовались бы правом представлять государство, вскоре превратились бы в его господина или тирана». («Энциклопедия», т. XIV, статья «Представители»).

Таким образом, мы видим, что вопреки многочисленным некомпетентным, произвольным или сознательно тенденциозным трактовкам, культура Просвещения глубоко проникнута идеей свободы. Она красной нитью проходит через творчество философов XVIII в. Мы встречаем ее в искрящейся иронии и в суровой гражданственности Вольтера; в спокойной систематической аргументации Даламбера; в ярких и глубоких рассуждениях Дидро; в приверженности Тюрго, Дюпона и других физиократов принципу свободы торговли; в смелом обращении Мабли, Морелле и Делейра к вопросам культуры, государственного устройства, общественной жизни; в широте поддержанных Дидро взглядов аббата Рейналя на историю колоний и неевропейских народов.

Отрицать, что философия XVIII в. вдохновлялась и оплодотворялась идеей свободы, способны лишь те, кто разделяет реакционно-консервативную, католическую, абсолютистскую трактовку Просвещения, которая возникла в начале XIX в. и дожила до иррационального безумия наших дней. Поэтому, подводя итог, хочется бросить в лицо оппонентам апологию свободы, заключенную в маленьком отрывке из «Общественного договора» Жан-Жака Руссо, которого не раз обвиняли в готовности пожертвовать принципом свободы ради триумфа народного суверенитета:

«Отказаться от свободы – значит отказаться от своего человеческого достоинства, от человеческих прав и даже от своих обязанностей. Отказавшись от всего, человек ничего не получает взамен. Подобный отказ противен человеческой природе. Наши действия лишатся всяческой морали, а наша воля лишится свободы. А кроме того, подобный договор – между абсолютной властью, с одной стороны, и безграничным подчинением ей, с другой – бесплоден и противоречив». (Ж.-Ж. Руссо, «Общественный договор»).

Рекомендуемая литература:

F. Diaz. Dal movimento dei Lumi al movimento dei popoli. L'Europa tra illuminismo e rivoluzione. Bologna, 1986.

D. Diderot. «Liberté civile» // Encyclopédie. Paris, 1766. T. 9. Col. 470a-b.

D. Diderot. Correspondance / Éd. par G. Roth, puis J. Varloot. Paris, 1955–1970.

A. Goudar. L'espion chinois. Cologne, 1774. 6 vol.

P.-H. d'Holbach. «Représentants» // Encyclopédie. Neuchâtel, 1765. T. 14. Col. 143a–146b.

L. de Jaucourt. «Liberté politique» // Encyclopédie. Paris, 1766. T. 9. Col. 476b.

M. Tournoux. Diderot et Catherine II. Paris, 1899.

Voltaire. «Questions sur l'Encyclopédie» // Œuvres complètes / Éd. L. Moland. Paris, 1878–1879. T. 19.

Voltaire. Lettres philosophiques / Éd. par R. Naves. Paris, 1951.

См. также:

ПОЛИТИКА;

ПРАВО;

ПОЛИТЭКОНОМИЯ.

ТЕРПИМОСТЬ

Антонио Ротондо

1. Писать историю терпимости – вовсе не то же самое, что рассуждать о ее современных концепциях. Экстраполяция наших собственных представлений об этой категории нынешней системы ценностей на удаленные от нас во времени эпохи привела бы к грубому искажению истории. Единственное, что может делать историк – выявлять и реконструировать обстоятельства и события прошлого, в контексте которых люди, сообразуясь с системой ценностей своего времени, вырабатывали тот концептуальный материал, который мы сегодня интуитивно считаем основой современной идеи терпимости.

С семантической точки зрения к этому понятию применимо наблюдение, сделанное в середине XVII в. авторами так называемой «логики Пор-Руаяля» о различии между дефиницией предмета и дефиницией имени: когда мы произносим слова, заложенный в них смысл связывается с каким-то одним из этих слов – оно довлеет над остальными, образующими его контекст. Релевантное растяжение этого контекста всегда проблематично. Это относится и к понятию «терпимость»: его слишком расширительное толкование всегда было и остается поводом для споров.

В этой связи необходимо высказать по меньшей мере три предварительных соображения. Во-первых, в эпоху Старого порядка медленное вызревание императивов терпимости происходило в Европе вследствие сложного переплетения: а) утопий и иренических проектов (попыток преодоления конфликта между различными течениями христианства); б) теоретического осмысления права на свободу совести и требования этой свободы; с) ожиданий гражданской (или политической) терпимости и ее спорадических проявлений. Во-вторых, в истории Старого порядка элементы этих трех составляющих иногда находили свое выражение в конкретных политических актах, таких как Утрехтская уния и Нантский эдикт; Потсдамский эдикт Фридриха Вильгельма Бранденбургского и английский *Toleration Act, Toleranzpatent* Иосифа II (1781) и эдикт Людовика XVI (1787) и др. Однако выработка общих принципов терпимости и борьба за их претворение в жизнь все же была своего рода исторической миссией оппозиционе-

ров, ученых-маргиналов, изгнанников, представителей интеллектуальной элиты, склонных к нарушению общественных устоев, а потому часто связанных с религиозными меньшинствами. Короче – всех тех, кого можно назвать, расширив знаменитую формулу польского историка Лешек Колаковского, «христианами без церкви, евреями без синагоги, интеллектуалами без тесного круга единомышленников». В-третьих, в XVIII столетии борьба за терпимость упростилась и стала развиваться в новом контексте приоритетов и ценностей: увядали иренические утопии; угасала вера в экуменические проекты; гражданская терпимость превратилась в одну из целей ожидаемых реформ; наконец, под воздействием трансформации понятия «совесть» в понятие «разум» требования свободы совести приобрели более радикальный характер.

2. Рассмотрим в качестве примера два замечательных источника, дающих представление о французской лексике XVIII в. и отразивших все семантические метаморфозы эпохи – «Универсальный французский и латинский словарь» («Dictionnaire universel françois et latin»), более известный под именем «Словаря Треву» («Dictionnaire de Trévoux»), и «Энциклопедию» Дидро и Даламбера. Каждый из этих трудов по праву считается коллективной интеллектуальной автобиографией своего времени. Даже сегодня люди, озабоченные поиском своих идейных и нравственных истоков, порой не всегда знают, на какое из этих изданий следует ссылаться. Они выражают совершенно различные, нередко прямо противоположные системы взглядов. В частности, вопрос о терпимости трактуется в них совершенно по-разному.

Составители «Универсального словаря» декларируют намерение, скорее, информировать читателя, нежели формировать его представления. «Мы сообщаем о различных материях лишь то, что думали по данному поводу люди, писавшие об этом, а они часто противоречили друг другу» – говорится во введении к изданию 1752 г. (седьмому из восьми, вышедших между 1704 и 1771 г.). На деле же авторы «Словаря» весьма категоричны в суждениях. Эта категоричность особенно бросается в глаза, когда речь заходит о терпимости: наследники и приверженцы жестко-консервативной политической и религиозной традиции отвергают как различия между «гражданской» и «религиозной» терпимостью, так и практику обеих этих форм, считая неприличным само их существование. С показной объективностью и отстраненностью «Словарь» определяет «гражданскую терпимость» (выражение, часто встречавшееся в политической и религиозной литературе) как «уверенность в безопасности, которую государство обеспечивает меньшинствам, если они исповедуют догмы, не противоречащие общественному миру и благосостоянию». Но тон

резко меняется, как только дело доходит до понятий, которые в трактатах о терпимости к тому времени уже давно считались основополагающими. Наиболее типичный пример – определение функции и прав совести.

Авторы «Словаря» умело избегают давно возникшей и усугублявшейся на протяжении двухсот лет лексической путаницы вокруг слова «совесть». А вот словосочетание «свобода совести» ставит их в затруднительное положение, и они раздраженно называют его «еще одним бесплотным призраком, который обманывает вас видимостью естественной справедливости». В течение двух веков, предшествовавших последним изданиям «Словаря», осмысление этой самой спорной из свобод сплеталось с политическими и религиозными потрясениями, зачастую являясь и их причиной, и их отражением. В середине XVIII столетия перед лицом такого соперника, как «Энциклопедия», «Словарь Треву» отвечает ожиданиям читателей-«антилибертинов», утверждая: именно эти потрясения и породили вредоносное понятие «свобода совести» – оно стало следствием гражданских войн, кровавой борьбы, попрания законной власти и эдиктов, вырванных у монархов силой. Цепь потрясений политического и религиозного порядка стала причиной возникновения еще одной пагубной иллюзии: веры в возможность умиротворения христианского общества посредством «церковной терпимости». Однако, возражают авторы «Словаря», любые миротворческие попытки всегда наталкивались на неспособность протестантских церквей достичь согласия по вопросу о пределах толерантности. Последствия же безграничной терпимости «внушают ужас каждому христианину». Протестанты никогда не смогут прийти к соглашению, ибо оно должно основываться на разграничении «основополагающих» и «безразличных» (по отношению к основным догматам) пунктов веры, а ни одно из течений Реформации не обладает достаточным авторитетом, чтобы гарантировать обоснованность подобного разграничения. Он есть лишь у римско-католической церкви. Как мы видим, в этом вопросе составители «Словаря» пользуются теми же аргументами, которыми в конце XVII в. оперировал Пеллисон, выступая против иренизма Лейбница.

В 1764 г. женеvский пастор Жан-Эдм Ромийи написал статью «Терпимость». Два года спустя она была опубликована в XVI томе «Энциклопедии». Мы не найдем там ни слова о «церковной терпимости», хотя нельзя сказать, что в течение предшествующих шестидесяти лет не возникало никаких значимых иренических проектов. Ведь выдвигал же Уильям Уэйк, избранный в 1716 г. архиепископом Кентерберийским, идею союза протестантских церквей, который бы основывался на признании нескольких фундаментальных статей веры. На протяжении двух десятиков лет в разных странах эту идею поддерживали интеллектуалы и «рациональные» теологи. Однако в середи-

не XVIII в. подобные проекты уже не вызывали энтузиазма. И не только потому, что Бейль был прав, утверждая: едва теологи начинают спорить о *fundamentalia* и *adiaphora*, то, что для одних является *fundamentalia*, тут же становится *adiaphora* для других, и наоборот. Просто в тот момент, когда Ромийи писал свою статью для «Энциклопедии», «веротерпимость» и «гражданская терпимость» более не рассматривались как зеркальные отражения друг друга. Теоретическая разработка принципов гражданской терпимости и вообще основ политической свободы в значительной мере обособилась от традиционной проблематики мирного сосуществования конфессий. В целом в трактовке терпимости второй половины XVIII в. преобладают политические и гражданские мотивы, и в этом следует видеть одно из наиболее глубоких последствий того плавного культурного поворота, который способствовал, во-первых, коренной переоценке значимости и престижа религии, а во-вторых, релятивизации ценностей европейской цивилизации, а вместе с ней и всего христианства. Здесь сыграли свою роль три основных фактора: а) углубление и теоретическое развитие положений естественного права (*Absurdum est Christianis dare peculiare principium eius iuris [naturae], quod ipsis commune cum aliis etiam non Christianis esse debet*), – писал Самуэль Пуфендорф); б) резкая деистская полемика об устройстве церкви, вплоть до признания его порочности; в) наконец, внезапно возникший интерес к неевропейским цивилизациям, выражавшийся в стремлении познать и понять иной мир. Этот медленный культурный поворот стал почвой, на которой взросло понятие «всеобщая терпимость». Именно идеал всеобщей терпимости, еще вызывавший у многих отторжение, но все больше укоренявшийся в культуре европейского Просвещения, пропагандировала статья Ромийи в «Энциклопедии».

Все в этом тексте звучало непримиримой антитезой консервативным взглядам таких газет, как *Journal de Trévoux* и *Année littéraire*, и таких справочных изданий, как «Словарь Треву». Утверждение Ромийи, что «всеобщие принципы терпимости и гуманности» прокладывают путь к объединению людей, разделенных естественным разнообразием мнений, перекликалось в сознании читателя с опубликованной незадолго до этого в «Философском словаре» (*Dictionnaire philosophique*) Вольтера статьей «Терпимость», где последняя именовалась «уделом гуманности» (*apanage de l'humanité*). Спустя несколько лет, в 1769 г., тот же Вольтер, выступая против «химерических» идей аббата де Сен-Пьера, назвал терпимость единственно возможной формой «вечного мира». Это, в свою очередь, напоминало читателям о том, с каким восторгом «Энциклопедия» прославляла «всеобщую терпимость» – единственное условие распространения истины среди людей («Если бы люди, отказавшись от упрямства в своих суждениях, сделали все возможное, чтобы мирно делиться друг с другом

своими чувствами и мнениями, чтобы беспристрастно класть их на весы сомнения и разума...»). В этом же ключе рассуждали и некоторые журналисты, в частности те, кто следил за событиями в Голландии – они, подобно Ромийи, с возмущением отрицали, что религиозный неконформизм способствует дестабилизации политических режимов. Утверждение примата совести («коротко говоря, нравственность наших поступков – на нашей совести») объясняет повышенный интерес к «Философскому комментарию» Бейля (*Commentaire philosophique*). Современники считали, что в этом произведении гений автора «превзошел самого себя».

Проповедь терпимости, с которой «Энциклопедия» обратилась к своему читателю, опубликовав в 1766 г. статью Ромийи, совпала по времени и оказалась созвучна той эмоциональной атмосфере, в которой Вольтер вел свою борьбу за оправдание Жана Каласа и обличал фанатизм в «Трактате о терпимости» (*Traité sur la tolérance*, 1763). В том же 1766 г. экземпляр «Философского словаря» Вольтера был сожжен на костре шевалье де Ла Барра. В словах Ромийи читатели «Энциклопедии» слышали отголосок этих событий: «Поскольку разрушительные предассудки, пользуясь любыми, самыми надуманными предложениями, все больше берут верх, особенно в том, что касается общественного мнения и религии, данная статья ставит своей целью их опровержение». Конечно, хронологические совпадения важны. Но все же читатели «Энциклопедии» – и «либертины», и «антилибертины» – чувствовали, что проблематика терпимости выходит за пределы этого, пусть и знаменательного, эпизода истории Просвещения.

Статьи «Энциклопедии», наиболее тесно связанные с теоретическим контекстом статьи Ромийи («Куль», «Свободомыслие» и «Инквизиция» Жокура; «Естественное право» и «Нетерпимость» Дидро; «Фанатизм» Делейра; «Теократия» Гольбаха и др.) формируют единое концептуальное пространство, на котором происходила окончательная доработка наиболее зрелых представлений европейской мысли о терпимости. На одном из полюсов этого сложного комплекса идей находятся ранние работы Гольбаха о религии. Второй полюс связан с широкими спорами о терпимости, развернувшимися во Франции в первые два десятилетия XVIII в. и отразившимися, в частности, в «Персидских письмах» (*Lettres persanes*). В начале марта 1755 г., меньше чем за месяц до смерти их автора, газета *Année littéraire* напечатала хорошо обдуманную хвалебную статью о Монтескье (1755. I. P. 278–283). Написал ее не кто иной, как скандалист Эли-Катрин Фрерон, и Шарль Палиссо тут же воспользовался ее появлением, чтобы подчеркнуть достоинства Фрерона в пику Даламберу. Но разумеется, дело было не в своевременности этого панегирика. Просто, опубликовав во введении к V тому большое «Похвальное слово о Монтескье» (*Éloge de Montesquieu*) Даламбера,

«Энциклопедия» тем самым включила в число своих идейных вдохновителей писателя, чьим особенным свойством было умение «размышлять в одно и то же время над различиями народов и над единством рода человеческого». В образе Узбека, как известно, Монтескье хотел представить самого себя. Настойчивые похвалы Даламбера «Персидским письмам», в частности тем идеям, которые воплотил в себе персонаж Узбека, дали критикам из *Journal de Trévoux* повод воскликнуть: «Разве вы не видите, что с тех пор, как стали проповедовать терпимость, в лоне монархий бродит республиканский дух?» (1757, I, р. 87). Так от тома к тому за «Энциклопедией» укреплялась репутация безбожного и бунтарского издания. Статья Ромийи лишь подтвердила и закрепила ее.

3. Таким образом, в середине и второй половине столетия «Словарь Треву» и «Энциклопедия» знакомили читателей с двумя противоположными друг другу системами представлений о терпимости. Но многие из этих читателей знали, что истоки разрушительных идей, обнаруживающихся при сопоставлении двух словарей, лежали глубже и находились за пределами Франции. В представлении людей XVIII в. «географическими центрами» споров о терпимости являлись в первую очередь Англия и Нидерланды. Историк не должен забывать и о Германии.

В Англии развитие принципов терпимости на протяжении всего XVIII в. было отмечено глубоким влиянием двух событий предшествующего столетия: в мае 1689 г. был обнародован так называемый *Toleration Act*; тогда же Джон Локк опубликовал свою «Эпистолу о терпимости» («*Epistola de tolerantia*»). Ограниченность и противоречивость *Toleration Act* давно всем известна, однако его значение в масштабах английской истории сомнений не вызывает. Он привнес в политическую и религиозную жизнь Англии XVIII в. и прочно укоренил в ней практику религиозной свободы, дарованной диссидентам-протестантам не как признание их прав, но как административное «освобождение» от наказаний, предусмотренных прежними законами (*certain laws*), которые тем не менее продолжали действовать. Дискриминационные меры этих неотмененных законов (безусловное исключение католиков и социниан из числа облагодетельствованных *Toleration Act*, а также недопущение диссидентов к общественным постам, университетским и муниципальным должностям) оставались в силе вплоть до начала XIX столетия. В конце 1760-х годов видный юрист Уильям Блэкстон с упорством доказывал, что неконформизм остается преступлением, несмотря на *Toleration Act*. Окончательная эмансипация католиков состоялась лишь в 1829 г., когда был отменен *Test Act*, действовавший с 1673 г. И все же английская реальность XVIII в. не подчинялась репрессивной судебной системе, унаследо-

ванной от прошлого. На практике имели место многочисленные отступления от законов. Они смягчали, а иногда и сводили на нет юридически санкционированную нетерпимость. Как было замечено, любые нападки полемиста Чарльза Лесли на послабления социнианам бессмысленны, если в числе подозреваемых в социнианстве – сам архиепископ Кентерберийский! С тех пор как в 1714 г. победа вигов сделала невозможным возврат к нетерпимости времен Реставрации (главным образом, благодаря отмене в 1718 г. *Conformity Act* и *Schism Act*), фанатизм и суеверие стали постепенно отступать. Прежний лозунг религиозного единства все более настойчиво вытеснялся требованием религиозного плюрализма, охраняемого государством.

Мощным импульсом для выработки и утверждения императивов политической и религиозной толерантности в Англии XVIII в. стала «Эпистола о терпимости» Локка. Он сумел, опираясь на предшественников, с такой ясностью изложить в «Эпистоле» свои взгляды, что обеспечил ей долгую жизнь и сам сделался классиком в глазах потомков. Именно у Локка в течение многих десятилетий черпали свои убеждения (включая и отказ в толерантности по отношению к католикам и атеистам) английские приверженцы терпимости. К «Эпистоле» восходят их требования четкого разграничения сфер политики и религии; обеспечения сосуществования различных конфессий в рамках единой политической общности; определения границ церковной юрисдикции и светского правосудия; определения круга безразличных по отношению к основным догматам (*adiaphora*) религиозных представлений и практик; признания веротерпимости отличительной чертой подлинно христианской церкви; признания принуждения неэффективным способом убеждения людей и сохранения веры и т.д. И все же следует признать, что помимо Локка сильнейшее воздействие на представления англичан XVIII в. о терпимости оказало развитие деизма.

Как известно, общее переосмысление христианства с позиций свободомыслия и рационализма («The Reasonableness of Christianity», 1695), которым Локк сопроводил «Эпистолу», само по себе явилось источником основополагающих идей деизма. По крайней мере, открытого спора между ним и деистами не возникло: Мэтью Тиндал отзывался об «Эпистоле» с похвалой, а Джон Толанд полагал, что Локк высказался в ней исчерпывающим образом. Тем не менее расхождения были глубоки: толандовское «христианство без таинств» весьма отличалось от локковского «разумного христианства» (Локк сам это подчеркивал). А когда через 35 лет Тиндал заявил о «христианстве древнем, как мир» (его идею можно коротко свести к отрицанию Откровения), эти расхождения углубились еще больше. Горизонтом локковской терпимости было христианское общество, в рамках которого действует избранная человеком конфессия и признаваемая им

религиозная власть, даже если исходить из того, что и та и другая лишены стремления и возможности принуждать, поскольку исповедуют упрощенное христианство. Философия деизма с ее идеей естественной религии, радикальность которой в Англии усиливало распространение воззрений Спинозы и Бейля, напротив, диктовала принципы универсальной морали, а их примат не допускал ни институтов церкви, ни соответствующей ортодоксии. Тем самым теологические построения и аргументы, оправдывавшие преследование инакомыслящих, теряли всякое основание. Отныне концепция терпимости опиралась на тезис о том, что теологические аргументы в пользу нетерпимости не имеют никакого рационального основания. Это главный вклад деистов в споры о толерантности. Далеко не все они были радикалами, но все единодушно возражали против любых посягательств духовенства на вторжение в политическую и общественную жизнь. Борьба за терпимость поменяла, таким образом, свое направление: дебаты о неправомерности вмешательства чиновников в дела веры стихли; их сменило сопротивление всем формам нетерпимости, порожденным участием церковных властей в принятии политических решений. При этом, оспаривая легитимность церковных структур, отрицая любые формы божественной инвеституры духовенства (из чего вытекала незаконность иерархического различия клира и мирян), ведя борьбу против религиозных предрассудков (рассматриваемых как источник гражданских волнений, а потому менее терпимых, чем атеизм), политический радикализм использовал критические аргументы радикализма религиозного.

Было бы неверно рассматривать этот политико-религиозный радикализм вне истории терпимости. Разумеется, общие соображения тоже важны. Один из крупнейших специалистов по этому вопросу, У.К. Джордан завершает историю английской толерантности 1660 г., и у него есть на сей счет свои объяснения. Однако Джон Толанд писал на закате жизни, что терпимость наряду с политической свободой была одной из главных тем его произведений. Представления деистов о терпимости развивались в контексте широкого радикального крыла английского общественного мнения. Активное участие деистов в шумных дебатах отразила пресса, и газеты свидетельствуют, что представители самых разных течений английского инакомыслия проявляли солидарность, когда речь шла о защите свободы совести и полной независимости суждений («свободы мысли»), об освобождении сферы морали от какого бы то ни было теологического диктата. Свидетелями лондонских споров, в процессе которых идейные ферменты английского политико-религиозного радикализма вызревали и превращались в принципы гражданской терпимости, стали двое изгнанников, в чьих сочинениях эта тема занимает особое место: тридцатидвухлетний Вольтер и пьемонтский граф Альберто Радикати ди

Пассерано. Эхо этих споров долетело и до Вены, где на него откликнулся еще один изгнанник – неаполитанец Пьетро Джанноне.

4. В конце XVII – начале XVIII в. плодами наиболее радикального теоретического осмысления проблемы терпимости Европу снабжали Нидерланды: Спиноза провозгласил *libertas philosophandi* первой необходимостью любой здоровой политической системы; Бейль допустил возможность создания атеистического государства и обосновал нечто вроде универсального суда совести. После них разделение совести и толерантности перестало быть возможным. Теории Спинозы и Бейля потрясли Европу. Масштабные исторические исследования показали, насколько широко было их распространение в эпоху Просвещения. Однако в самих Нидерландах отклик на идеи собственного «золотого века» оказался в XVIII столетии довольно скромным. В целом активность дебатов о терпимости зависела от того, насколько энергично просветительская культура утверждалась в Соединенных провинциях в первой и второй половине века.

В начале 1770-х годов известный кальвинистский теолог Иоганнес Баруэт писал, что нидерландское общество связало прочными узами экуменизма представителей всех конфессий: ортодоксальных кальвинистов, католиков, лютеран, меннонитов, ремонстрантов (арминиян). Тем не менее в этой комфортной атмосфере терпимости пустило корни и на протяжении всего столетия развивалось яростное сопротивление наиболее радикальным идеям европейского Просвещения. Эта повышенная теологическая чувствительность была реакцией на распространение деизма и атеизма. Разумеется, особое раздражение вызывали последователи Спинозы. И действительно, именно те люди, те интеллектуальные круги, которые были связаны со спинозизмом, поставляли образованной Европе из Голландии наиболее значительные сочинения о терпимости.

Одна из таких работ европейского масштаба появилась уже в начале столетия: 8 февраля 1706 г. по случаю завершения своих ректорских полномочий юрист Герард Нодт произнес в Лейденском университете речь о естественном праве человека на религиозную свободу («*De religione ab imperio iure gentium libera*»). Этот текст, переведенный на четыре языка, был воспринят в Европе как последнее слово в вопросе о взаимоотношении власти и совести. Жан Барбейрак объявил его манифестом «свободы совести». В конце XVIII в. неаполитанский якобинец Джанфранческо Конфорти – один из официальных цензоров Нодта – пошел за эти убеждения на эшафот. Представления Нодта о религиозной свободе формировались в условиях необычайного развития в Соединенных провинциях XVII в. критических исследований по римскому праву. Ими занимался, в частности, и сам Нодт. Если взгляды Нодта стали одним из самых зрелых плодов

тридцатилетнего распространения идей Спинозы и Бейля, это произошло потому, что они предполагали равенство всех конфессий или, по меньшей мере, отрицали возможность верховенства одной религии над другой. Опора Нодта на естественное право в защите религиозной свободы гражданского общества, чьи границы совпадают с пределами «всего подлунного мира и берегами океанов», была замечательным аргументом против претензий церкви на «право принуждения».

Несмотря на препятствия на пути распространения наиболее радикальных идей Просвещения, философская традиция, восходящая к Бейлю, также обогатилась в первой половине столетия несколькими заметными сочинениями нидерландских авторов. В них прямо или косвенно осуждались нетерпимость и преследования за веру, а религиозная реальность оценивалась сквозь призму универсальных ценностей. Эта тема звучала и в монументальном труде друга Бейля – Жана-Фредерика Бернара «Религиозные церемонии и обычаи всех народов мира» (*«Cérémonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde»*, 1723, 13 тт.). А Жак Баснаж – еще один друг Бейля, первый историк нового времени, занимавшийся постбиблейским иудаизмом, – развивал ее вполне открыто. Его «История иудейской религии от Иисуса Христа до наших дней» (*«Histoire de la religion des Juifs depuis Jésus-Christ jusqu'à présent»*), очень высоко оцененная Вольтером, стала ярким манифестом в защиту терпимости. После скандальной подделки, напечатанной Луи-Элли Дюеном, труд Баснажа вышел в монументальном 15-томном издании в 1716 г. А во второй половине века Проспер Маршан – человек также очень близкий Бейлю, его издатель и продолжатель его дела – издал свой «Исторический словарь» (*«Dictionnaire historique»*, 1758–1759), и современники сочли, что еще никто не заходил так далеко на пути к «всеобщей терпимости».

Проблема терпимости обсуждалась также на страницах многочисленных газет, издававшихся главным образом в Амстердаме и Гааге. Пресса служила тем рупором, с помощью которого либералы и религиозные мыслители Республики вели диалог с Европой. Их голос долетал даже до каземата, где Пьетро Джанноне писал свою «Хитроумную пчелу» (*«L'ape ingenuosa»*). В одном вопросе все нидерландские газеты проявляли единодушие и постоянство: Республика Соединенных провинций – страна полного осуществления гражданской терпимости. Однако эта политическая парадигма всегда обставлялась определенными условиями, а потому внимательный анализ прессы позволяет, с одной стороны, вписать ее в реальные исторические рамки, а с другой – выявить в дискурсе о терпимости те идеи, которые рождались как раз в ходе осмысления негативных и позитивных реалий общественно-политической жизни Республики. Рассмотрим пример

Bibliothèque raisonnée (1728–1753), занимавшей видное место в истории взаимоотношений нидерландских интеллектуалов с властями. Ее издатели декларировали: журналисты этой газеты «счастливы жить и работать в Голландии, поскольку свобода, найдя здесь свое прибежище, с их помощью мстит за те оскорбления, которым она подвергается во всех остальных странах, за исключением Англии» (см.: *Avertissement des libraires*. 1728. Т. I. P. VII–VIII). Но бороться с раболепием тех, кто поддерживает притязания монархов на безраздельное господство над совестью и свободой народов, можно лишь при условии анонимности публикаций (хотя, «конечно, подобное поведение не пристало честному человеку»). Доводы издателей обнаруживают присутствие в нидерландском обществе сил, нагнетавших атмосферу удушливой нетерпимости: свободно выражать уважение к еретикам или презрение к столпам веры, свободно восхвалять противников религии или критиковать известных правоведов и всемогущих церковников журналист может только анонимно, утверждали газетчики, в противном случае «на него обрушатся все церковные и светские суды, все силы неба и земли» (Ibid. P. XIII). И хотя поддерживать спинозизм и деизм *Bibliothèque raisonnée* считала для себя неприемлемым (видимо это была обычная позиция прессы, поскольку тринадцатью годами раньше о том же писал *Journal littéraire*), тем не менее газета противостояла попыткам ограничения религиозной свободы и провозглашала: человечество должно иметь возможность свободно обсуждать все важные для себя проблемы, в том числе и проблемы религии; всякое ограничение этой свободы нарушает естественные и священные права людей и бесчестит саму веру (Ibid. P. VII; avril–mai 1731. P. 295).

Голландские теологи, ведущие во второй половине столетия весьма оживленные дебаты о внутри- и межконфессиональной терпимости, видели в притязаниях естественного права на религиозную свободу предпосылки недопустимой «всеобщей терпимости» и оправдание того, что все чаще и чаще приравнивалось к деизму, спинозизму и атеизму – равнодушия к религии. Представления о наиболее пагубных последствиях веротерпимости, доминировавшие в Соединенных провинциях во второй половине XVIII в., выразил теолог Гейзберт Бонне («*Oratio de tolerantia circa religionem in vitium et noxam vertente*», 1766). Его суровая отповедь «циничному конфессиональному равнодушию» совершенно очевидно была направлена против вольтеровского «Трактата о веротерпимости».

5. Запоздалое включение Германии в общеевропейскую дискуссию о терпимости отчасти связано с тем, что обсуждение этого вопроса там шло особым путем. Политическая структура Священной Римской империи и территориальный разброс конфессий придали дебатам

преимущественно юридическое звучание, заострив их на особенностях высшей судебной практики в отдельных землях. Это объясняет, почему в Германии публиковалось больше сугубо юридических трактатов по этой проблеме, чем в других странах. Наконец, это объясняет и тот примечательный факт, что первым масштабным политическим документом, где термин «терпимость» употреблялся не в своем изначальном этимологическом значении (способность переносить что-либо с терпением), но как концепт, регулирующий отношения трех конфессий – лютеранства, католичества и кальвинизма, – стал Вестфальский мирный договор 1648 г.

По условиям Вестфальского мира отношения религиозного соответствия между германскими князьями и их подданными регулировались строго определенными нормами, соблюдение которых гарантировала императорская власть. Но, как и в Англии, реальность не вменялась в рамки установленных законов. История терпимости в германских землях изобилует эпизодами, когда в большинстве своем политически гибкие курфюрсты сознательно нарушали субординацию и демонстрировали стремление проводить совершенно независимую от императорской власти политику вопреки требованиям и протестам церковных консисторий. Дело доходило порой до громких демонстраций конфессиональной и религиозной индифферентности. Во второй половине XVIII в. видным юристам Иоганну Якобу Мозеру и Иоганну Кристиану Майеру пришлось даже заниматься уточнением норм, согласующихся с положениями Вестфальского договора, которые регулировали вопросы религиозных практик, не совпадающих с вероисповеданием владетельных князей тех или иных имперских территорий. Однако случаи вопиющего нарушения имперских норм становились все более частыми, отражая политические интересы и устремления князей. Решение вопросов веры ориентировалось не столько на труды Мозера и Майера, апеллировавших к традициям имперского права, сколько на таких авторов, как Юстус Хеннинг Бёмер, чья теория отношений государства и церкви косвенно восходила к Пуфендорфу и напрямую – к учению Кристиана Томазия.

Этот запутанный клубок отношений породил нечто большее, нежели «просвещенный регионализм». Вот несколько примеров. Когда в 1723 г. Фридрих Вильгельм I лишил Кристиана Вольфа кафедры в Халле, он руководствовался не соображениями веры, а скорее, доводами Августа Германа Франке и его друзей-пиетистов о пагубности влияния доктрины Вольфа на боевой дух и сплоченность прусской армии. Вполне естественно, Вольф тут же без труда нашел себе другую кафедру – в Марбурге. В 1737 г. за хранение так называемой Вертгаймской библии был подвергнут аресту Иоганн Лоренц Шмидт, учитель при Франконском дворе. Через десять лет, когда Шмидт уже снискал известность своим переводом «Этики» Спинозы и работы

Тиндала «Христианство древнее как мир» («Christianity as old as the creation»); то был, насколько я знаю, первый перевод действского труда, весьма своевременно увидевший свет) и снова появился в Германии, его сразу же пригласили учителем к Вольфенбюттельскому двору, и он занял это место, слегка прикрывшись псевдонимом Шрёдер. В 1747 г. лютеранская консистория Нойвида потребовала санкций против Иоганна Кристиана Эдельмана. В ответ граф Иоганн Фридрих Александр заявил, что еретиков следует опровергать, но не стоит преследовать и изгонять.

Апогеем растущего безразличия германских владетельных князей к требованиям церковных консисторий и жалобам ревнителей веры стало громкое заявление, с которым взошел на прусский трон Фридрих II: все религии равно хороши для тех, кто их исповедует, и если страну вдруг начнут заселять турки или язычники, надо будет не колеблясь строить для них мечети и святилища. К тому времени прусская канцелярия уже более ста лет занималась подсчетами экономических выгод от принимаемых ее властями мер религиозной терпимости. Постепенно подобные вычисления стали вестись в канцеляриях всех прочих немецких земель, как больших, так и малых. Буквально на другой день после отмены Нантского эдикта курфюрст Бранденбургский Фридрих Вильгельм (которому Пуфендорф посвятил свой главный религиозный труд) сумел распространить в крупнейших городах – Франкфурте, Гааге, Гамбурге – тысячи экземпляров своего Потсдамского эдикта. Ему удалось даже организовать нелегальное распространение этого текста во Франции. В результате из 100 тысяч беженцев-гугенотов 15 тысяч въехали в Пруссию и Бранденбург. Это событие имело огромное значение для укоренения в европейском общественном сознании представлений о взаимосвязи между веротерпимостью и экономическим процветанием страны.

В 1782 г. Мозес Мендельсон писал, что споры о веротерпимости в Германии до недавнего времени касались лишь трех признанных империей христианских конфессий и их «еретических» течений. Тем не менее, по мнению Мендельсона, даже в этих рамках дискуссия оказалась достаточно широкой, а ее результаты – глубоко новаторскими. Знаменитая «беспристрастная» история церкви пиетиста Готфрида Арнольда как бы «завершила» собой XVII в. Однако Арнольд возвысил «еретиков» до ранга действующих лиц христианской истории, и эта идея продолжала оказывать глубокое теоретическое воздействие на протяжении всего последующего столетия. Кроме того, в начале XVIII в. еще были живы многие из тех, кто наиболее смело защищал терпимость на протяжении последнего двадцатилетия XVII в. Например, вплоть до 1714 г. Кристиан Томазий выступал перед студентами Халле, рассуждая о ереси и еретиках и рекомендуя в качестве пособия труд Арнольда. Таким образом, все, что было наработано в XVII в.

участниками споров о терпимости в самых оживленных центрах интеллектуальной и религиозной жизни Германии, было воспринято в следующем столетии. Внутри какой бы конфессии ни велись эти споры, мыслители, юристы и теологи-диссиденты непременно вспоминали о естественных основах права на свободу и о неприкосновенности свободы совести – эти принципы были, по меньшей мере, совместимы с их видением христианства. Два поколения немецких просветителей второй половины XVIII в. считали себя в долгу перед авторами и сочинениями той эпохи интеллектуальной ферментации, которую современная историография называет *Frühaufklärung*: Лессинг высоко отзывался об Иоганне Лоренце Шмидте и восхвалял Карла I Брауншвейгского, который принял Шмидта на службу в Вольфенбюттеле; современные исследователи доказали влияние Иоганна Конрада Диппеля на Иоганна Кристиана Эдельмана и считают Диппеля предшественником Германа Самуэля Реймаруса и самого Лессинга; что же касается Мендельсона, то его идеи о терпимости – пусть даже весьма критические – отталкивались от наследия таких мыслителей, как Пуфендорф, Томазий и Бёмер, видевших в естественном праве фундамент свободы совести.

Однако к 1782 г., как заметил Мендельсон, в немецких дебатах о терпимости уже совершился крутой поворот: преодолев узкие рамки темы взаимоотношений между конфессиями, участники дебатов пришли к требованию «универсальной терпимости», которая должна обеспечить законопослушному гражданину полную свободу «говорить так, как он верит, общаться с Богом на свой манер и на манер своих отцов и искать спасения там, где он рассчитывает его найти». В основе этой универсальной терпимости лежала идея универсальной рациональной религии и убеждение, что все исторические конфессии, невзирая на споры о том, кто как понимает истину, могут содействовать процессу цивилизации и общей цели воспитания человечества. Нетрудно назвать конкретные события, которыми ознаменовалось начало этого поворота: публикация переписки между Мендельсоном и цюрихским теологом Иоганном Георгом Лафатером (1771), получившая европейский резонанс; публикация Лессингом «фрагментов» из сочинения Германа Самуэля Реймаруса «О терпимости к деистам» (*Von Duldung der Deisten*), 1774); публикация работы Кристиана Вильгельма фон Дома «Об улучшении гражданского положения евреев» (*Über die bürgerliche Verbesserung der Juden*), 1781) и др.

Очень важно то обстоятельство, что имя поэта и философа Лессинга оказалось здесь в одном ряду с именем высокопоставленного функционера прусской канцелярии Дома. Для нас, как и для Мендельсона, это свидетельствует о широте горизонта немецкого Просвещения в целом и масштаба споров о терпимости, в частности. Несмотря на раз-

личные позиции участников дискуссии, всестороннее решение вопроса о терпимости стало в этико-политическом плане частью грандиозной просветительской программы эмансипации человека и предоставления ему безграничных возможностей для использования интеллектуальной свободы в общественном контексте. Возможно, наиболее зрелой формой этико-политической постановки Просвещением вопроса о терпимости стала та социальная аргументация, при помощи которой Кант в 1786 г. отказал в законности любым ущемлениям свободы мысли: «Свободе мысли противостоит, в первую очередь, социальное принуждение. В действительности мы имеем обыкновение полагать, что верховная власть в состоянии лишить нас свободы говорить или писать, но не может отнять у нас свободу думать. Однако можно ли считать, что мы думаем, и верно ли то, что мы думаем, если мы не думаем как бы сообща с другими людьми, если мы не делимся с ними своими мыслями и не знаем, что думают они? Значит, можно с полным основанием утверждать, что внешняя власть, отбирая у людей свободу публично излагать свои мысли, лишает их и свободы мысли – единственного сокровища, оставшегося нам среди всех общественных утеснений, единственного, которое еще может позволить нам найти избавление от нашего бедственного состояния».

Рекомендуемая литература:

G. Besier, K. Schreiner. «Toleranz» // O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck (Hrsg.). *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland.* Stuttgart, 1990. Т. 6. S. 445–605.

J. Feiner. *Gewißenfreiheit und Duldung in der Aufklärungszeit.* Leipzig, 1919.

G. R. Gragg. *Reason and Authority in the Eighteenth Century.* Cambridge, 1964.

H. Kiesel. «Problem und Begründung der Toleranz im 18. Jahrhundert» // H. Rabe, H. Molitor, H.-C. Rublack (Hrsg.). *Festgabe für Ernst W. Zeeden zum 60. Geburtstag am 14. Mai 1976.* Münster, 1976. S. 370–385.

La tolérance religieuse et les hérésies à l'époque moderne. XII^e Congrès international des sciences historiques, 29 août – 5 septembre 1965. Horn-Vienne, 1967. Vol. 5.

См. также:

ПОЛИТИКА;

ПРАВО;

РЕЛИГИЯ;

ГАЗЕТЫ;

РЕСПУБЛИКА СОЕДИНЕННЫХ ПРОВИНЦИЙ;

ГЕРМАНСКИЙ МИР.

РАЗУМ

Джироламо Имбрулья

XVII столетие разработало современную модель сознания, которая берет свои корни в математике и физической механике, заимствуя у этих наук свой характер. Гоббс со свойственной ему четкостью объясняет, что новым гносеологическим идеалом стала математическая концептуализация феноменального мира, а следствием ее – отказ от аристотелевского идеала, поскольку последний предполагал «познание событий и феноменов исходя из их причин или принципов». Отбросив идею Аристотеля о формальных причинах, математическое сознание тем не менее бережно отнеслось к блеску старого классического логоса и даже обновило его: оно не только вновь спаяло воедино истину и бытие (в пику христианству, бывшему причиной и основой их разделения), но и объединило между собой феномены и интеллектуальные категории, причем успешнее, чем это делала классическая философия. Мир стал казаться единым по форме своего познания: таков был великий замысел *mathesis universalis* Декарта. «Настоящая философия» с ее ясными и отчетливыми принципами распространилась на все бытие в целом, а разум оказался способен давать на загадки бытия твердые и верные ответы. *Illuminatio* – состояние, которое религия лишь обещала людям в обмен на веру – стало отныне реальным достоянием независимого и творческого человеческого разума. Именно поэтому XVIII столетие справедливо называют «истинным веком философии».

В «Опыте об элементах философии, О или принципах человеческого знания» Даламбер писал: «Наука природы день ото дня обогащается новыми достижениями. Геометрия, преодолев собственные границы, осветила своим факелом те разделы физики, которые ей наиболее близки; познана, развита и усовершенствована истинная система мира; прозорливость, покорившая движение небесных тел, распространилась и на окружающие нас тела [...], одним словом, от Земли до Сатурна, от истории мироздания до истории насекомых физика изменила свой облик. Вместе с ней и в связи с ней изменились также почти все остальные науки». Даламбер утверждал, что «ферментация», порожденная силой математического метода, распространи-

лась на все области знания, «подобно реке, которая смыла плотины». Декарт – лучший судья своей философии – первым усомнился в этой силе (см. письмо к Мерсенну от 20 ноября 1629 г.), но Спиноза, Мальбранш, Лейбниц, а следом Вольф и Даламбер полагали все же возможным распространить математическую познаваемость с *substantia extensa* на *substantia cogitans*.

В своем намерении секуляризовать гуманитарное знание анти-теологический фронт был настолько сплоченным, что полемика против «потусторонней» религиозной идеологии стала почти синонимом Просвещения. «Мир слишком просвещен, чтобы по-прежнему до-вольствоваться невразумительными доводами, претящими разуму, или увлекаться баснями о чудесах, свойственными всем религиям и не доказывающими ни одну из них», – писал Дидро, определяя (вместе с Рейналем) позицию Просвещения в «Философской и политической истории учреждений европейцев в обеих Индиях» («Histoire philosophique et politique des établissements des Européens dans les deux Indes»). Разум – признак независимости человека – обладал в его глазах особой ценностью: «Не важно, что именно лишает человека разума – предрассудки, патриотизм или же религиозным поило; в любом случае это неизбежно приводит к самым пагубным последствиям».

Впрочем, Просвещение обнаружило также, что защищаемый и восхваляемый им разум – понятие отнюдь не однозначное. В этом отношении фронт просветителей оказался куда менее монолитен. Даже в эпистемологическом плане внутри него существовало множество различных и бескомпромиссных точек зрения. Достаточно вспомнить о дискуссии между Кларком и Лейбницем, нашедшей отклик во Франции в более «домашних» спорах между Вольтером и госпожой дю Шатле. Идея разума, вызревшая в XVII столетии, продолжала развиваться, но результаты ее развития зачастую противоречили друг другу. Подобно тому как физическая наука свела к нулю значимость слова божьего и признала полную автономию природы от сверхъестественных сил, так и рационалистическая философия провозгласила абсолютную независимость человеческого разума. Проблема знания расширилась: встал вопрос о его функции, о критическом определении его возможностей, его границ. Процесс секуляризации, распространенный Просвещением на все области человеческого опыта, в первую очередь коснулся опыта познания. Дидро писал в статье «Непонятное»: «Никогда не следует упускать из виду два великих принципа: в понимании все приходит через ощущения; следовательно, понятие должно непременно быть связано с каким-либо ощущаемым объектом. Вот приличествующий философии способ обнаружить слова, за которыми не стоят идеи: возьмите слово – самое абстрактное из слов; разложите его на составляющие части, разложите полностью; и тогда, в конечном счете, оно выльется в чувственное представление. Ибо

в нас живут чувственные представления и обозначающие их особые слова, а также общие слова, которые объединяют чувственные представления в категории, показывая, что при всем их разнообразии эти представления имеют какое-то общее качество».

Полемизируя со схоластическим принципом познания, Дидро разбирал содержание двух главных направлений рационализма. Одно из них было связано с Лейбницем, который задался целью разложить на первичные факторы всякое содержание знания, следуя общему методу математического анализа бесконечности. В *characteristica universalis* лингвистики язык и мысль совместно участвуют в определении отличительных черт. Абстрактные идеи во многом зависят от интуиции, но мир феноменов нуждается в абстрактном осмыслении, чтобы «сохраниться» для научного познания.

Второе направление развивалось французской культурой. Она решала проблему соединения объекта и субъекта познания, отталкиваясь от идей Локка и шла даже дальше Локка в радикализации эмпирической теории. Действительно, Локк, как известно, придерживался четкого, хотя и спорного разделения ощущений и размышлений. Кондилляк стремился преодолеть не только Вольфа, но и локковскую ограниченность, оставаясь при этом в русле исторического метода «Опыта о человеческом разуме» («An Essay Concerning Human Understanding»). Он полагал, что любые психические явления, от самых простых до самых сложных, есть не что иное, как измененный продукт ощущений. Устанавливая зависимость познания от ощущения, Кондилляк тем самым сводил гносеологию и психологию в единую систему измерений. То было важное новое слово просветительского эмпиризма, впоследствии преобразовавшегося в утилитаристский рационализм. Наиболее яркий представитель этого направления – Гельвеций. Он считал, что активизация пассивных по своей природе сенсорных функций является не автономным действием интеллекта, но результатом включения механизма «стимул/потребность», вызванного физической восприимчивостью. Подобно желанию, суждение – плод ощущения: «Судить – значит чувствовать», – писал Гельвеций. В глубинах сознания живет некая эмоциональная составляющая, которую можно назвать «вниманием». Человек выработал ее в себе для того, чтобы избегать неприятных, болезненных ощущений. Функция разума состоит лишь в проверке и корректировке сенсорной информации, однако сама функция порождена чувствами. Где же происходит эта проверка? Следуя знаменитой идее Локка о возможности соединить мысль и материю, материализм Просвещения давал двоякий ответ на этот вопрос: Гельвеций, любитель механистических упрощений, сводил все к проверке чувствами – сенсуализму; Гольбах, напротив, утверждал, что эта функция находится в мозгу и организована совершенно иначе, нежели чувственное восприятие, а следовательно,

способна руководить не только пассивными, но и активными процессами.

Беркли, а за ним и Дидро выдвигают веское возражение против сенсуализма: сенсорная информация всегда глубоко субъективна и, стало быть, не может адекватно отражать истинное состояние внешней реальности. Беркли продолжил начатую Юмом критику идеи причинности и придал ей более радикальный характер. Однако, по словам молодого Дидро, он выстроил при этом совершенно абсурдную систему, которую, «к стыду человеческого разума, к стыду философии, всего труднее опровергнуть» («Письмо о слепых, предназначенное зрячим» – «Lettre sur les aveugles»). Следовательно, смещение эмпирической позиции к противоположному полюсу рационализма было неизбежным. В статье «Врожденное» Дидро признавал врожденной не только способность «чувствовать», но и способность «мыслить». Следовательно, заключал он, каждая из этих способностей является особым методом разума – отвлеченным и синтетическим. «С помощью одного или другого из этих методов можно низвести человека до состояния устрицы или возвысить устрицу до состояния человека». Первый метод относится к познанию природы, второй, напротив, присущ миру человеческому, историческому.

Дидро, таким образом, придал проблеме сознания иной поворот. Вслед за Юмом он переосмыслил роль воображения и сумел освободиться от парализующей антитезы между рационализмом и скептицизмом. Действительно, и в «Трактате о человеческой природе» («Treatise of Human Nature»), и в «Вопросах о человеческом разуме» («Inquiry Concerning Human Understanding») Юм по-новому взглянул на это «свойство», увидев в нем структуру, необходимую для освоения реального мира – единственно способную установить «своего рода заданную гармонию между течением природы и течением нашей мысли». Воображение породило *мнение* – принцип, «населяющий мир и позволяющий нам познать то, что лежит за пределами наших чувств». Понятие *мнения* стало осью вращения новой идеи разума, освободившейся от физикалистской зависимости, на которую ее обрекала наследница ньютоновской и локковской модели – механистическая эпистемология. Построение сферы общественных наук нуждалось в иной концепции разума, ибо старая, не будучи ложной, казалась верной лишь отчасти. В одном из своих писем 1760 г. Дидро заметил: «Если какое-то предположение объясняет все явления, это еще не означает, что оно верно; ибо кто знает, единый ли разум управляет всеобщим порядком?» Исследованием теоретических и психологических механизмов разума мы обязаны Юму; исследованием нравственных механизмов – Руссо. Место Дидро – между Руссо и Юмом.

Дидро также признавал важность воображения, отличая его и от памяти, и от суждения: «Воображение и суждение – два схожих, но почти противоположных качества. Воображение ничего не создает – оно подражает, комбинирует, утрирует, преувеличивает, преуменьшает. Оно все время занято поисками подобия. Суждение, напротив, наблюдает, сравнивает и ищет одних только различий». Воображение позволяет постичь глубинное строение человеческой реальности, уловить «такие связи между отдаленными сущностями, которых никто прежде не видел и не предполагал». В «Письме о глухих и немых» («Lettre sur les sourds et les muets») – юношеском произведении Дидро, блестяще исследованном Франко Вентури – воображение освобождено от осязания. Оно производит «целостное впечатление», являясь «сплетением иероглифов», где «вещи разом и поименованы, и отражены». Посредством воображения разрывается связь между идеей боли и ощущением боли, лежавшая в основе сенсуалистской и утилитаристской эпистемологии, и формируется тип сознания, отличный от аналитического сознания ученого – синтетическое сознание поэта и философа. Суждение позволяет рассматривать частное внутри общего и расширительно его истолковывать. Однако речь идет не об определении устройства природы, а напротив, об описании модели человеческого мира. Тем самым *разум* перемещается из сферы, которой он управлял раньше, в совершенно иное пространство. Не впадая в анахронизм, мы могли бы сегодня назвать его «пространством культуры». Этому сознанию у Дидро соответствует и иная форма опыта: «Какое главный объект познания в этом исследовании? Я. Что есть я? Что такое человек? [...] Животное [...]. Возможно. Но и собака – животное, и волк – тоже животное. Однако человек – не собака и не волк. Можем ли мы иметь точное представление о добре и зле, о прекрасном и безобразном, о хорошем и плохом, об истинном и ложном, не выработав предварительного понятия о человеке [...]? Если человек не может определить сам себя [...], все потеряно».

Главным элементом становятся не внешние впечатления, а структуры человеческого рассудка, «модели, с которыми можно соотнести находящийся перед нами объект». Эти модели создаются людьми, способными связать «все, что они видят, слышат и т.д. с возможным». Они воплощают собой «идеал, до которого не могут подняться прочие создания». Их тип сознания «сродни предвидению», где движение идет «от того, что совершенно не известно, к еще менее известному»: в отличие от людей, занимающихся систематическими наблюдениями, интерпретатор природы, «исходя из того, что есть, строит догадки о том, что будет». С помощью суждения человек познавал мир природы, по отношению к которому он оставался чужим, хотя и являлся его частью. Сознание же строит и овещает собой сферу обще-

ственных отношений, то есть мир связей, создаваемых и устанавливаемых людьми. Возможно, мы вправе сказать, что именно здесь происходит выработка и усвоение символических кодов. В частности, сознание играет существенную роль в создании языков религии, искусства, морали, политики, определяющих отношения между людьми: разум исследует и трансформирует эти формы человеческого опыта и сам раскрывается через них.

Дидро считал разум порождением первичного инстинкта человека – «энтузиазма», той умственной и нравственной энергии, которая двигала социумом на ранних этапах его истории и продолжает составлять жизненную силу общества в целом и каждого отдельного человека. Таким образом, разум, теоретически воплощающий абстрактную истину, более не противопоставляется обманчивым страстям. У Дидро разум Просвещения (при всем его созвучии с ренессансной традицией, справедливо подмеченном исследователями) становится инструментом, необходимым для создания *истинной* программы возрождения социума, в котором нравственные, общественные и идейные отношения людей приобретут свои истинные, то есть согласующиеся с силами природы, очертания. Настоящие законодатели, описанные, в частности, в статье «Теософы», лишь тогда добиваются успеха, когда принимаемые ими законы близки к реальности, к «универсальному разуму бытия» – «внутренней движущей силе, действующей без определенного плана». С одной стороны, выявление преемственности между страстями (энтузиазмом) и разумом расширяло горизонт мира людей, ибо доказывало человеческое происхождение исторических структур, даже самых древних и самых странных, казавшихся иррациональными или примитивными. С другой стороны, оно указывало новый нравственный и практический путь возрождения социума – через овладение (каждым индивидом, а затем и обществом в целом) комплексом человеческих принципов. Не всем дано обнаружить в себе эту энергию разума, ибо путь его тернист. Но именно разум указывает человеку его предназначение: «Мы бродим среди теней и сами являемся тенями для других и для самих себя [...]. Есть лишь одна добродетель – справедливость; одна обязанность – стать счастливым; один вывод – не переоценивать жизнь и не бояться смерти». Так разум Просвещения постигает, что в масштабах человеческой истории истина и счастье – совместимые стремления.

Дидро не одинок в своей критике. Мы встречаем ее у Бюффона, отвергавшего упрощенную механистичную картину природы; у Юма, противопоставлявшего Гельвецию «элегантного Шефтсбери»; у Фергюсона, доказывавшего, что путь к счастью и добродетели остается открытым. Философы боролись с сенсуализмом, поскольку он был схематичен, а значит, псевдореалистичен. Просветители шли к познанию через факты: Дидро призывал «видеть факты такими, какие они

есть», «видеть самих себя такими, какие мы есть»; Бюффон утверждал, что «подлинная философия состоит в том, чтобы видеть вещи такими, какие они есть». Удивительно, что подобную точку зрения высказывал тот, кто прежде собирался «отбросить все факты, поскольку они не имеют отношения к делу».

Руссоистская теория разума на первый взгляд имеет больше различий, нежели сходства со взглядами энциклопедистов. В «Рассуждении о науках и искусствах» (*«Discours sur les sciences et les arts»*) Руссо критиковал рационализм Просвещения за неспособность породить культуру, по-настоящему близкую к людям. По его мнению, сфера наук о человеке также основывается на идее *внутреннего убеждения*, и именно поэтому он полемически утверждал, что естественные науки вовсе не нужны: самое большее, на что они способны – показать, «как человек устроен», но заглянуть внутрь этого устройства они не могут. Научному знанию недостает точного соотношения антропологии с историей и моралью, а потому научные мнения даже вредны для социального и духовного здоровья людей. Однако Руссо полагал возможным создать такую культуру, которая была бы в одно и то же время причиной и результатом иной, лучшей организации мира. Теорию этой «подлинной» культуры он развивал в «Эмиле», прямо и четко противопоставляя ее культуре материализма энциклопедистов – самого радикального выражения Просвещения, и в своей полемике с Дидро и особенно с Гельвецием.

Полемика между Руссо, Гельвецием и Дидро знаменовала собой апогей размышлений Просвещения не только на тему *разума*, но и на более широкую тему философской и политической антропологии, которая, как я стремлюсь показать, и являлась настоящей ставкой в споре вокруг дефиниции разума. В этой полемике сформировалась та тематика, которую мы пытаемся здесь реконструировать: проблема анализа разума не была для просветителей проблемой критического анализа естественных наук (как известно, вскоре разрешенной Кантом). Напротив, надо было дать ответ позитивизму Даламбера и Гельвеция и скептицизму Беркли, чтобы создать новое аналитическое поле, более приближенное к человеку. Надо было освободить исследование «культуры» от влияния естественнонаучного анализа, не отказываясь при этом от стремления к секуляризации, свойственного Просвещению. Путь, пройденный Просвещением, может быть понят, если сопоставить процитированный в начале этой статьи текст Даламбера с размышлениями позднего Дидро. Он писал: после успехов математики «вкус к естественной истории пришел в упадок. Мы полностью погрузились в вопросы государственного устройства, законодательства, морали, политики и торговли. Если бы мне было позволено пророчествовать, я бы сказал, что умы вскоре повернутся в сторону истории – огромного поля деятельности, куда философия еще не за-

глядывала». Подобным утверждением Дидро признавал, что науки о человеке, в частности история, ставят перед собой иные вопросы, нежели науки естественные: в них речь идет не о том, как достичь адекватного познания феноменального объекта, но о том, каково значение для человека исторического мира, каким образом люди его построили и как они могут изменить свое собственное творение. Антропология тоже была охвачена этим кризисом и отвергала строгость знаний о физическом мире. Человек более не мог рассматриваться как вектор, подверженный влияниям окружающей среды, которая, как утверждал Гельвеций, настолько определяет его направление, что достаточно исследовать внешние условия, чтобы познать человеческую природу. Напротив, наперекор сенсуализму, Дидро допускал существование внутренней энергии, способной производить смыслы вне прямой зависимости от физической потребности. Отныне задача философии состояла в том, чтобы размышлять не только о формах познания, но и о формах человеческой деятельности. Философия, бывшая до сих пор гносеологической теорией, становилась теорией сознания человеческой цивилизации. Просвещение радикально изменило содержание философского знания, не просто расширив категорию разума, но создав совершенно новую его концепцию, которая вырабатывалась, в частности, в ходе вышеупомянутой полемики.

В 1758 г. публикация трактата Гельвеция «Об уме» (*«De l'esprit»*) обозначила кризис в отношениях философов с королевской властью. Он оказался куда более острым, чем кризис 1751 г., парализовавший в свое время издание «Энциклопедии». Сочинение Гельвеция ясно показало решительный разрыв просветителей и с религиозной идеологией, которая поддерживала общественную систему Старого порядка, и с самой его политической структурой, для которой космополитизм философов в самый разгар Семилетней войны был неприемлем.

Защищая Гельвеция от нападок, Дидро в то же время вступил в полемику с сенсуализмом. За десять лет до этого он уже критиковал труды Кондильяка, однако теперь он ополчился не только против сенсуалистской теории познания, но и против механистической философской антропологии, в основе которой лежал принцип однородности человеческой психики. Когда же появился трактат «О человеке» (*«De l'homme»*, 1773), опубликованный после смерти автора, Дидро счел нужным вновь разъяснить отличие своих материалистических убеждений от взглядов Гельвеция. В работе «Последовательное опровержение книги Гельвеция “О человеке”» (*«Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius intitulé “L'Homme”*», 1775) Дидро снова доказывал, что умственные процессы могут протекать в нашем сознании одновременно, что все они участвуют в выработке единой и связной картины восприятия, что человеческий разум не пассивен, а активен. Он отвергал антропологию Гельвеция, утверждая, что отныне науки о

человеке основываются не на логике естественнонаучного знания, но на определении индивидуальности. Наконец, Дидро заявлял, что предпочитает парадоксы Руссо смелым, но схематичным рассуждениям Гельвеция.

Ссылка на Руссо не случайна. Целый раздел трактата «О человеке» был посвящен той критике, с которой выступил против Гельвеция Руссо в «Эмиле». В этом разделе Гельвеций относил своего женеvского оппонента к философам-«шефтсберистам». Это определение никак не раскрывалось, но метил Гельвеций в Дидро. Он сближал Руссо и Дидро, опираясь на общее для них понятие «энтузиазм», на то, что оба они видели в «энтузиазме» первичную моральную и умственную энергию – основу всякого значимого действия человека, на то, что оба отвергали механистичность разума.

Руссо развивал свою критику механицизма в «Символе веры савойского викария» («Profession de foi du vicaire savoyard») и в «Заметках по поводу книги “Об уме”» («Notes sur “De l’esprit” de Helvétius»). Он отрицал идентичность «наблюдения» и «сравнения», «суждения» и «ощущения». Для него общие идеи, называемые Локком «размышлениями», были «чувствами», причем вполне отличными от «простых ощущений»: если последние означали «чисто органические впечатления», то первые – «впечатления универсальные». «Одно дело почувствовать различие между саженью и стопой, и совершенно другое – измерить разницу между ними» – из этого утверждения Гельвеций делал вывод о психической однородности человечества и об изначальном равенстве умственного потенциала людей, которые становятся различны лишь в силу различия действующих на них потребностей. Истоки этого натуралистского эгалитаризма Руссо видел в общем принципе, согласно которому «человеческие суждения совершенно пассивны». Сходную позицию он усматривал и в статье «Очевидность», авторство которой Руссо приписывал одному из «великих метафизиков» – Бюффону или Кондильяку (сегодня мы знаем, что на самом деле эту статью для «Энциклопедии» написал Кенэ). Но если сближение Гельвеция с Кондильяком здесь кажется просто любопытным, то в ссылке на Бюффона присутствовала полемика: Руссо открыто отказывался строить собственный эгалитаризм на натурализме, который отрицал естественное неравенство людей, чтобы опровергнуть социальные различия между ними. Вот почему Руссо стремился «победить» натурализм и «обосновать деятельную природу наших суждений», заключая: «Неверно, что неравенство умов порождено одним лишь воспитанием, хотя оно и оказывает большое воздействие».

Просветительская теория разума была, таким образом, теорией наук о человеке. Она имела дело с историческим разумом, и впоследствии философия XIX столетия оспаривала не ее понятийный аппа-

рат, а ее ценности. В самом начале развития этой теории Бейль сформулировал ее главный вопрос: «В чем состоит то естественное впечатление, которое помогает людям отличать добро от зла? [...] Разве не показательно, что представления о добродетели зависят от воспитания и обычаев, а не от естественных впечатлений? И как излечить людей, если сознание их мертво?» Проблема кризиса европейского сознания заключалась в драматическом разделении истины и сознания. Философы сумели осмыслить эту проблему. В качестве ответа они предложили теорию разума, которая была настолько насыщена элементами новизны, что стала символом Просвещения.

Рекомендуемая литература:

B. Burtt. The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science. London, 1932.

G. Canguilhem. Études d'histoire et de philosophie des sciences. Paris, 1975.

G. Cantelli. Mente corpo linguaggio. Saggio sull'interpretazione vichiana del mito. Firenze, 1986.

L. G. Crocker. Nature and Culture. Ethical Thought in the French Enlightenment. Baltimore, 1959.

F. Fagiani. Nel crepuscolo della probabilità. Ragione ed esperienza nella filosofia sociale di John Locke. Napoli, 1983.

G. Gusdorf. Les sciences humaines et la pensée occidentale. Paris, 1969.

C. Taylor. Sources of the Self: the Making of the Modern Identity. Cambridge (Mass.), 1992.

F. Venturi. La jeunesse de Diderot. Paris, 1939; Giovinezza di Diderot. Palermo, 1988.

См. также:

ВРЕМЯ И ПРОСТРАНСТВО;

РЕЛИГИЯ;

НАУКА.

РАВЕНСТВО

Рольф Рейхардт

«**Я** уверен, что среди разнообразных метафизических принципов, которые сегодня движут миром, по размаху своего влияния и разнообразию связей наиболее примечателен, наиболее важен принцип равенства в том виде, как его понимают и как он трактуется новыми законодателями Франции», – утверждал Жак Неккер в «Философских размышлениях о равенстве» («Réflexions philosophiques sur l'égalité»). Бывший министр финансов написал эти строки в конце 1793 г., в тот момент, когда Революция перевалила через высшую точку своей эгалитарной политики как в конституционном, так и в социальном плане. Оставаясь приверженцем Старого порядка, Неккер осуждал «хваленую систему совершенного равенства», обрушившую «старую добрую» сословную пирамиду и «продуманную ступенчатость» прежней политической системы. Однако его мнение о том, что Франция со своими «новыми философами» продвинула теорию и практику равенства дальше, чем любая другая нация, вероятно, можно считать объективным и правильным. Действительно, во Франции в XVIII столетии идея равенства подверглась особенно интенсивному осмыслению и обсуждению. А потому в процессе ее анализа мы вправе опираться именно на этот «опытный полигон» Европы. К тому же дебаты о равенстве шли в широком международном контексте: наиболее значительные французские работы сразу же переводились на языки соседних стран, а труды английских, итальянских или немецких авторов – на французский, и, конечно, французские читатели не оставляли их без внимания.

Можно ли считать равенство (имея в виду равенство между людьми, а не математический или юридический термин) основополагающей категорией XVIII в.? Сегодня это кажется нам очевидным именно благодаря Просвещению и современному звучанию его системы ценностей. Однако в середине XVIII столетия дело обстоит совершенно иначе. Само слово «равенство» использовалось так редко, что до 1788 г. лишь немногие языковые словари и энциклопедии посвящали ему специальные статьи. В теоретических трактатах понятие равенства также не занимало центрального места: обычно оно игра-

ло второстепенную роль при обсуждении более широких проблем *счастья* и *справедливости*, но чаще всего скрывалось в тени своей «старшей сестры» – *свободы*. К тому же на него глядели с опаской и недоверием: по сравнению со свободой равенство представлялось более радикальным в политическом плане и более опасным в плане социальном. Представления о равенстве как векторе эмансипации человека долгое время развивались лишь в узком кругу философов, литераторов и свободомыслящих людей. Большая же часть культурной элиты, дворянства и зажиточной буржуазии отвергала новый смысл, вкладываемый в это понятие. Для них равенство означало паритет положения и прав людей внутри одного сословия, а вовсе не то социальное «уравнение», за которое боролись левеллеры в эпоху Кромвеля. Большинство современников продолжало придерживаться традиционного взгляда на социальную иерархию как на божественное установление. Наилучшим образом эту мысль сформулировал юрист Шарль Луазо в «Трактате о сословиях и обычных рангах» («*Traité des ordres et simples dignités*», 1613): «Надо, чтобы во всем был порядок [...]. Мы не можем жить в равенстве состояний, поскольку необходимо, чтобы одни повелевали, а другие подчинялись. Те, кто повелевают, делятся на многие сословия, ранги или ступени: Государи [...], высшие [...], средние [...] или низшие [...]. Народ, который им всем подчиняется, также разделен на многочисленные сословия и ранги...»

1. Новизна просветительской трактовки равенства заключалась не столько в своеобразии составлявших ее принципов, сколько в синтезе старых эгалитарных доктрин в рамках гуманитарной и политической этики, обращенной к практике. Равенство стало трактоваться как универсальное человеческое пространство. В свою концепцию этого понятия Просвещение включило, по меньшей мере, четыре традиционных компонента.

Во-первых, оно вообрало в себя элементы, восходящие к христианству. В них сплелось отрицание светской земной власти, идущее от Нового Завета (*Magnificat*), эгалитаризм раннехристианских общин, уставы бенедиктинцев и многое другое, вплоть до принципа «равенства верующих перед Богом», во имя которого немецкие крестьяне подняли восстание в 1525 г. В начале XVIII в. христианские авторы перевели эти идеи на язык раннего Просвещения. Иезуит Клод Бюффье в «Трактате о гражданском обществе» («*Traité de la société civile*», 1726) писал о том, что человек должен возлюбить ближнего, невзирая на его социальный статус: «Философия и религия установили принцип, согласно которому все люди устроены одинаково и с этой точки зрения должны считаться равными». Жан Мелье (умерший в 1733 г.) в своем «Завещании», нелегально распространявшемся в

1760-х годах, возмущался «огромным и повсеместным различием в имущественном и социальном положении людей» и ставил в пример раннехристианские общины и монашеские ордена: «Все люди равны от природы, все они имеют равное право жить и ходить по земле, а также пользоваться на ней своей естественной свободой и получать свою долю земных благ [...]».

Во-вторых, Просвещение использовало античный миф о «золотом веке» и его эгалитарной пасторали. Он вошел в культуру XVIII в. не только с идиллической поэзией и эклогами. Этот миф присутствовал и в «педагогическом» романе Фенелона «Приключения Телемаха» («Les aventures de Télémaque», 1699), имевшем огромный успех. Развивался он и в сочинениях просветителей.

В-третьих, на просветительскую концепцию равенства оказал влияние еще один феномен европейского масштаба – утопическая литература. Начиная с «Утопии» Томаса Мора («Utopia», 1516; французский перевод Никола де Гёдевиля – 1730) тема имущественного равенства стала одной из главных тем подобных сочинений. В утопиях XVIII столетия эгалитарные и коммунистические проекты ориентировались уже не столько на прошлое, сколько на будущее и имели более конкретные географические координаты. Например, действие утопии Себастьяна Мерсье «Год 2440» («L'an 2440», 1771; в течение 30 лет только на французском языке эта книга издавалась не менее 10 раз, а были еще и многочисленные немецкие, голландские и английские переводы) развивается в Париже. Тема равенства затронута в 39 главе этого романа: «Все граждане, невзирая на различия, пользуются изначальным природным равенством, когда речь идет о подписании столь чистого, столь свободного и столь необходимого для счастья договора, как договор о браке. [...] Здесь отсутствует крайнее неравенство в общественном и имущественном положении людей».

Наконец, в концепции Просвещения присутствовали и так называемые исторические модели эгалитарного общества. Руссо и Мабли восхищались афинской демократией и добродетельной республикой Спарты, всем обязанной законам Ликурга о роскоши, о разделе имущества и о переделе земли. Однако античные идеалы принадлежали прошлому и казались недостижимыми. Куда ближе был пример Америки, где, по рассказам мореплавателей, миссионеров и путешественников, обитали в первородной простоте племена «добрых дикарей», не испорченных частной собственностью и роскошью. У европейских теоретиков естественного права долгое время успехом пользовались сочинения преподобного отца Дю Тертра, а затем – барона Ланонтана. Образ «доброго Гурона» из его «Занимательных диалогов со здравомыслящим дикарем» («Dialogues curieux entre l'auteur et un sauvage de bon sens», 1703) восхитил самого Руссо, который писал: «У этих людей естественное право воплощается во всем своем совер-

шенстве. Природа не знает различий и предпочтений, когда производит индивидов одного вида. А потому мы все равны». Чуть позже о своих путешествиях по южным морям поведали Бугенвиль (1763–1764) и Форстер (1776). Их книги, в особенности главы, посвященные Таити, а также «островные утопии» вроде романа маркиза де Сада «Алина и Валькур» («Aline et Valcour», 1788) вдохнули в миф о «добром дикаре» новую жизнь.

Взятая в отдельности, каждая из этих эгалитарных моделей не имела бы никакой социально-политической перспективы, если бы время не соединило их, вписав в новую доктрину, знаменовавшую собой настоящий «антропологический поворот» в общественных теориях нового времени.

2. На заре Просвещения международное сообщество философов (Пуфендорф, Спиноза, Гроций, Локк, Томазий), опираясь на христианский гуманизм, основы которого развивали нидерландские и английские мыслители (Липсий, Мильтон), и на идеи Гоббса, выработало в конце XVII столетия теорию естественного права. Эта теория преобразовывала христианское равенство в равенство политическое: исходя из того, что люди обладают одинаковым достоинством, она уравнивала их в общественных правах. Довольно скоро эта теория вышла на первый план среди европейских правовых и социальных доктрин. Пытаясь преодолеть разрыв между человеческим правом и реальными отношениями в обществе и, вероятно, стремясь не задеть прерогативы абсолютистской власти, теоретики естественного права признавали различие между природным состоянием «равенства возможностей и свободы» и «гражданским неравенством», порожденным административными мерами и привилегиями, раздаваемыми государством. Однако это неравенство также подчинялось эгалитарной норме. «Как бы там ни было, – писал Пуфендорф в работе «Права природы и людей» («De iure naturae et gentium», 1706), – гражданское неравенство не отменяет максим, которые вытекают из принципа естественного равенства людей». Благодаря переводу Барбейрака, выдержавшему девять изданий с 1706 по 1772 г., этот трактат Пуфендорфа имел широкое хождение во Франции. Ж.-Ж. Бурламаки цитировал вторую главу его третьей книги в своих «Принципах естественного права» («Principes du droit naturel», 1748). Ссылки на Пуфендорфа встречаются и у Руссо.

Интеграция теории естественного права в просветительскую концепцию равенства проходила по-разному. С одной стороны, просветители умеренного толка стремились ограничить сферу приложения принципа равенства и предотвратить некоторые нежелательные его последствия. Монтескье в «Духе законов» («De l'esprit des lois») ассоциировал равенство с демократическим устройством государства

(в 1748 г. понятие демократии оставалось еще вполне теоретическим). Гораздо четче, чем его предшественники, он формулировал ключевую роль законов в утверждении принципа равенства: «В природном состоянии люди рождаются равными, но они не могут сохранить этого равенства; общество отнимает его у них, и они вновь становятся равными лишь благодаря законам». Жюкур дословно цитировал это суждение Монтескье в статье «Естественное равенство (Естественное право)», помещенной в V томе «Энциклопедии». Близких взглядов придерживался и Юсти, один из главных немецких камералистов, автор книги «Природа и сущность государства» («Natur und Wesen der Staaten», 1771). Позиция Вольтера была более осторожна. В статье «Равенство» («Философский словарь», 1764) он писал: «Ясно, что, с точки зрения свойств, которыми нас наградила природа, все люди равны [...]. Но тяготы жизни рода человеческого подчиняют одних людей другим [...]. Поэтому равенство в одно и то же время – самая естественная и самая несбыточная вещь на свете...» Рейналь считал неравенство главным источником социальных бед, однако в «Истории обеих Индий» («Histoire des deux Indes», 1776) предупреждал: «Химера равенства – самая опасная иллюзия цивилизованного общества. Проповедовать равенство народу вовсе не означает напоминать ему о его правах. Напротив, это значит подстрекать его к убийству и грабежу [...]. Следует смягчать и просвещать либо тех, кто правит народом, либо законы, которые им управляют [...]».

С другой стороны, более радикальные мыслители ощущали искусственность границы между *homo naturalis* и *homo civilis* (Кристиан Вольф) и признавали, что естественнонаучная концепция разума содержала зачатки эгалитарной теории, направленной на построение республиканского и демократического общества. Еще в «Рассуждении о происхождении и основаниях неравенства между людьми» («Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes», 1755) Руссо доказывал, что главный источник «зловещего неравенства» – право собственности. «Общественный договор» («Contrat social», 1762) обогатил эгалитарную идею новыми чертами. Во-первых, Руссо положил стремление к равенству в основу социальной теории: «Если мы зададимся вопросом, в чем именно состоит наивысшее благо, которое должно быть целью всякой системы законодательства, то увидим, что оно сводится к двум главным понятиям: *свободе* и *равенству*: к свободе, ибо всякая личная зависимость человека отнимает силы у государства; к равенству, потому что без него нет свободы. [...] Говорят, что равенство – химера, которая не может существовать на практике. Но если порок неизбежен, значит ли это, что с ним не следует бороться?»

Во-вторых, Руссо перенес центр тяжести со *status naturalis* на *status civilis*, поскольку именно в нем реализуется принцип равенства: «Ос-

новой договор отнюдь не разрушает естественного равенства. Наоборот, он замещает физическое неравенство природы моральным и законным равенством. Если люди могут быть не равны по силе или способностям, то они становятся равными по договору и по праву».

Наконец, в-третьих, он указал, что путь к преодолению существующего неравенства ведет через «общую волю», «потому что частная воля по своей природе стремится к предпочтению, а общая воля – к равенству». Роль Руссо в становлении эгалитарной идеи особенно велика, и французские революционеры справедливо считали его духовным отцом равенства. Состоявшуюся 11 октября 1794 г. церемонию переноса праха Руссо в Пантеон сопровождал гимн А. Шенье, в котором рефреном звучали слова: « О, Руссо! Образец мудреца, / Благодетель человечества, / Прими почести от гордого и свободного народа, / Из глубины могилы встань на защиту равенства».

В эпоху позднего Просвещения одним из самых ревностных и радикальных проповедников идеи равенства был Габриэль Бонно де Мабли. Считая аграрный капитализм и концентрацию собственности бичами своего времени, он выступал в поддержку сельского эгалитарного и в то же время патриархального общества, основанного на законах, регулирующих роскошь, права наследования и торговлю землей. В трактате «Законодательство, или Принципы законов» («De la législation, ou Principes des lois», 1759–1761) Мабли провозглашал принципы, которые должен претворять в жизнь идеальный законодатель: «Я полагаю, что природа задумала людей равными. Мне кажется, что именно равенству она вверила сохранность наших общественных качеств и наше счастье; из этого я заключаю, что усилия законодателя останутся тщетными, если только все внимание его не сосредоточится прежде всего на обеспечении равенства имущества и положения граждан [...]. Мне кажется, что именно неравенство научило людей предпочитать добродетелям множество ненужных и вредных вещей. Я считаю доказанным, что в состоянии равенства станет весьма легко бороться со злоупотреблениями и поддерживать прочность законов. Все блага должны проистекать из равенства, ибо оно объединяет людей, возвышает их души и создает почву для взаимной доброжелательности и дружбы; отсюда я заключаю, что все зло проистекает из неравенства...»

Промежуточную позицию занимал Гольбах со своей концепцией ограниченного, но социально ангажированного равенства. Его трактат «Система общества» («Système social», 1773; опубликован анонимно) несмотря на запрет цензуры переиздавался по-французски не меньше пяти раз (до 1795) и неоднократно переводился на немецкий язык. В этой работе Гольбах пытался найти равновесие между эгалитарными идеями Монтескье и Мабли: «Общество свободно, если все его члены без различия подчиняются неизменным нормам справед-

ливости [...]. Таким образом, свобода, вопреки мнению некоторых, заключается не в пресловутом равенстве граждан – химере, на которую молятся в демократических государствах [...]. Настоящая свобода состоит в том, чтобы подчиняться законам, которые исправляют естественное неравенство людей, то есть равно защищают и богатых, и бедных, и великих, и малых, и государей, и подданных».

Сходные выводы мы найдем и у Кондорсе. В предреволюционном памфлете «Письма буржуа из Нью-Хэйвена [...] о пользе раздела законодательной власти» («Lettres d'un bourgeois de New-Hawen [...] sur l'utilité de partager le pouvoir législatif», 1787; издан анонимно) Кондорсе выступил за устранение пагубного для общества имущественного неравенства. Но идти к этому философ предлагал не путем разделения политической власти, а законодательными шагами: «Единственное средство спасения состоит в свободе торговли и в разумных гражданских законах; только так можно помешать упрочению имущественного неравенства [...]. Нигде [...] опустившийся человек, отупевший от нищеты, не стоит на равных с человеком, получившим приличное воспитание [...]. Респуббликанское равенство не может существовать в стране, где гражданские законы, законы финансовые, законы торговли обеспечивают долгую жизнь крупным состояниям».

3. Подобно тому как Просвещение в целом вышло за рамки чистой теории, концепция равенства также не осталась сугубо умозрительным построением и имела важные практические последствия. В целом реформаторские социально-политические устремления философов XVIII в. были направлены на достижение свободы, но решающие импульсы зачастую шли именно от постулата равенства.

О том, какую значимость проблема равенства приобрела в глазах образованной элиты, говорят личные отношения, принятые в этой среде. Ученые сообщества становились своеобразными островками свободы в системе государства. Царившие повсюду социальные барьеры утрачивали там свое значение. Члены этих корпораций общались друг с другом на равных. Еще Бейль во введении к *Nouvelles de la République des Lettres* (1684) писал, что в рамках своего сообщества ученые ощущают себя членами одной семьи, братьями и заявляют о своем равенстве. Подобные взаимоотношения царили и в студенческой среде, и в академиях, и в литературных кругах. Литературное общество Вюрцбурга даже записало в своем уставе (1785): «Различные сословия должны быть перемешаны в государстве, это позволит им узнать друг друга и проникнуться взаимным уважением».

Разумеется, общественная практика нередко противоречила подобным декларациям равенства, и это особенно видно на примере масонства. Например, учредительные документы лондонской ложи, основанной в 1723 г. и ставшей образцом для многих европейских лож,

провозглашали «братство» и «братские отношения» (*brotherhood, fraternity*). В них утверждалось, что всякое продвижение по масонской иерархической лестнице основывается только на реальном достоинстве и личных заслугах члена ложи: «*All Preferment among Masons is grounded upon real Worth and personal Merit only*». Но, признавая, что масоны являются собратьями, учредители лондонской ложи одновременно подчеркивали, что принадлежность к братству не лишает человека достоинства, соответствующего его положению на социальной лестнице: «*Though all Masons are Brethren upon the same Level, yet Masonry takes no Honour from a Man that he had before*» («*The Constitution of the Free-Masons*», 1723). В свою очередь, французские масонские трактаты провозглашали: «Добродетель всех делает равными. Ничто не разделяет государя и подданного, дворянина и ремесленника, богатого и бедного» («*L'école des francs-maçons*», 1748). Однако на практике некоторые знатные «братья» сопротивлялись тому, чтобы на заседаниях ложи председательствовали лица, занимавшие более низкую ступень в общественной иерархии. В июле 1765 г. барон Чуди, член одной из масонских лож Меца, заявлял: «Я отлично знаю, что среди масонов царит равенство. Но сей общий принцип нельзя толковать расширительно. Нельзя провозглашать полное смешение сословий, ибо это весьма пагубно». В августе 1794 г. английская газета *Free-mason's Magazine* писала: «Равенство между масонами состоит во временном и добровольном подчинении вышестоящих нижестоящим во время заседаний ложи (не более) с похвальной целью претворения в жизнь одного из великих принципов Ордена – Братской Любви. По окончании же заседания каждый человек вновь обретает свой прежний ранг и статус, и каждому должны воздаваться причитающиеся ему почести».

Весьма радикально вопрос о равенстве ставило зарождавшееся движение за права женщин. Авторы феминистских сочинений XVIII столетия, опираясь на идеи Пулен де Ла Барра и его работу «О равенстве полов» («*De l'égalité des deux sexes*», 1673), утверждали, что женщины от природы обладают теми же способностями, что и мужчины. Один из них, Пюизьё, так и озаглавил свое сочинение – «Женщина стоит не ниже мужчины» («*La femme n'est pas inférieure à l'homme*», 1750). В целом просвещенные люди готовы были поддержать притязания женщин в сфере культуры или образования, но и они не желали признавать за ними равенства юридических или политических прав, ссылаясь на «слабость женской природы». Впрочем, имелись исключения: в статье «О допущении женщин к гражданским правам», опубликованной 5 июля 1789 г. в № 5 *Journal de la Société de 1789*, Кондорсе писал, что лишение половины населения страны гражданских прав под надуманными предлогами не только грубо нарушает принцип равенства, но и ведет к разложению общества: «До

настоящего времени нравы всех известных народов были свирепыми или испорченными [...]. До настоящего времени у всех народов существовало узаконенное неравенство мужчин и женщин. Глядя на эти два повсеместно распространенных феномена, нетрудно доказать, что второй служит одной из главных причин первого, поскольку неравенство неизбежно ведет к разложению общества и является одним из самых общих источников этого разложения, хотя и не единственным».

Начало Революции придало этой борьбе новый размах. Требование предоставить женщинам равные с мужчинами права зазвучало громче. В анонимном «Ходатайстве дам к Национальному собранию» (*«Requête des dames à l'Assemblée Nationale»*), опубликованном осенью 1789 г., говорилось: «Ах, господа, [...] вы продолжаете спокойно терпеть, что тринадцать миллионов деспотов держат в позорных кандалах тринадцать миллионов рабынь! Вы провозгласили справедливое равенство прав [...]. Но вы несправедливо лишаете этих прав самую кроткую и лучшую часть человечества!» Написанный «простонародным» языком памфлет «Предложение бедной Жавотты» (*«Motion de la pauvre Javotte»*, 1790) с еще большей резкостью упрекал депутатов в том, что «революция ничего не сделала для бедных женщин; в ущерб им неравенство продолжает поддерживать существование мужской аристократии».

Определенной вехой в борьбе с неравенством можно считать публикацию «Иудейских писем» (*«Lettres juives»*, 1736; нем. перевод – 1764) маркиза д'Аржанса. К этому моменту общество в целом осознало необходимость предоставить гражданские права традиционным изгоям – евреям, признав, что их положение противоречило утверждавшемуся принципу равенства. В 1781 г. функционер прусской администрации фон Дом опубликовал в Берлине мемуар «Об улучшении гражданского положения евреев» (*«Über die bürgerliche Verbesserung der Juden»*). По инициативе лидера эльзасских евреев Серф-Берра и при поддержке Моисея Мендельсона эта работа сразу же была переведена на французский язык. Ее автор доказывал, что евреи «должны получить точно такие же права, что и все остальные граждане», поскольку «они в состоянии исполнять свои обязанности и, следовательно, вправе ожидать от государства внимания и защиты». В 1785 г. граф Мирабо посетил Берлин, побывал в салонах просвещенных евреев и проникся дружбой к фон Дому. В результате появился трактат «О Моисее Мендельсоне и реформе политического положения евреев» (*«Sur Moses Mendelssohn et sur la réforme politique des juifs»*, 1790), в котором, в частности, Мирабо писал: «Хотите ли вы, чтобы евреи стали лучше, чтобы они превратились в полезных граждан? Тогда отмените все, что унижает их и отличает от остальных членов общества. Откройте им доступ ко всем способам существ-

ования и приобретения собственности». Когда Национальное собрание поставило этот вопрос на повестку дня, коммуна Парижа при поддержке большинства округов выступила за эмансипацию евреев и приняла 24 февраля 1790 г. резолюцию, в которой осуждалась дискриминация, а любое ограничение прав евреев объявлялось посягательством на принцип равенства: «Ни разум, ни свобода не могут более мириться со столь вопиющим разделением людей».

Особенно настойчиво Просвещение апеллировало к равенству в связи с проблемой рабства. Еще Пуфендорф в свое время заявлял: естественное равенство «опровергает доводы тех, кто полагает, что есть люди, по своей природе являющиеся рабами» («Права природы и людей». 1706. Кн. III. Гл. 2. § 8). Ему вторил Монтескье: «Аристотель пытается доказать, что есть прирожденные рабы, однако то, что он говорит, совершенно не подтверждает этого [...]. Люди рождаются равными, а потому следует признать, что рабство противно природе, хотя в некоторых странах оно основано на естественных причинах» («О духе законов». XV. 7). Руссо в «Общественном договоре» отвергал любое оправдание рабства. «Отказаться от своей свободы, — писал он, — значит отказаться от своего человеческого достоинства, от человеческих прав, и даже от своих обязанностей [...]. Слова *раб* и *право* противоречат друг другу; они друг друга взаимно исключают». В этот крепнущий хор протеста Рейналь привнес дополнительную ноту гуманизма: он потребовал, чтобы защитники рабства предстали перед «судом просвещения и справедливости» во имя «естественного равенства» («История обеих Индий»).

В 1780-е годы под влиянием английских abolitionистов, таких как Гранвилл Шарп, французские противники рабства сплотили свои ряды. Вместе с Кондорсе, Лафайетом, Дюпором и сотней интеллектуалов и либеральных чиновников-реформаторов Бриссо, член Комитета за упразднение работорговли (*Committee for Effecting the Abolition of the Slave Trade*), создал 19 февраля 1788 г. «Общество друзей чернокожих». Вскоре оно разрослось до 150 членов. В преамбуле устава, написанного Кондорсе, говорилось, что «торговля чернокожими и их рабство несовместимы с принципами равенства и человечности» («Règlements de la Société des amis des Noirs», 1789).

4. Борьба за равенство, развернувшаяся в годы Французской революции, явилась политическим развитием и углублением эгалитаристских устремлений Просвещения. Это отразилось не только в характере выдвигаемых требований, но и в том, кто стал их носителем. Преломление Революцией просветительских идей равенства можно свести к четырем крупным последствиям.

Во-первых, Революция ввела понятие равенства в сферу права. Принципы, провозглашенные в ст. 1 и 6 «Декларации прав челове-

ка», а затем закрепленные в конституциях 1791 и 1793 гг., ярко резюмировал Жан Варле в ст. 6 своей «Торжественной декларации прав человека в общественном состоянии» («Déclaration solennelle des droits de l'homme dans l'état social», 1793): «РАВЕНСТВО – прямое следствие СВОБОДЫ. Из этого бесценного принципа проистекает следующее: 1. Все ГРАЖДАНЕ имеют доступ к ОБЩЕСТВЕННЫМ ДОЛЖНОСТЯМ, причем учитывается не происхождение, богатство или положение, но способности каждого и степень уважения и доверия к нему; 2. Налоги, необходимые для удовлетворения нужд ОБЩЕСТВА, распределяются равным образом в том случае, если они пропорциональны возможностям налогоплательщиков; 3. Если существование индивида зависит от небольшого жалования, он не должен платить налоги с заработка, который обеспечивает ему лишь кусок хлеба; 4. Знаки отличия, относящиеся к МЕСТУ РАБОТЫ, можно носить только в момент исполнения своей ДОЛЖНОСТИ; 5. Общественные награды должны соответствовать значимости услуг, оказанных обществу, и могут присваиваться только за личные добродетели и заслуги, направленные на достижение всеобщего блага».

Однако за исключением периода 1793–1794 гг. на практике равенство коснулось лишь политики налогообложения собственников. Учредительное собрание в конце своей работы предоставило гражданские права евреям, но рабам во французских колониях пришлось ждать своего освобождения дольше – до начала 1794 г. По случаю принятия этого закона лионские якобинцы организовали 10 марта 1794 г. праздник, на котором один из ораторов, Дорфёй, произнес следующую речь: «Народ провозгласил: “Пусть больше не будет ни королей, ни священников, ни рабов”, – и вот пали короны и митры, разбиты цепи. Человечество вздохнуло с облегчением, торжествует свобода, наступает равенство. [...] Солнце, [...] поведай всем, что на земном шаре есть место, где человек равен человеку [...]». Что же касается женщин, они были уравнены с мужчинами в отдельных правах (например, в праве наследования и в издательском праве), и лишь немногие продолжали тщетно бороться за политические права. В 1791 г. Олимпия де Гуж писала в ст. 1 своей «Декларации прав женщины и гражданки» («Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne»): «Женщина рождается свободной и является равной мужчине в правах». Однако якобинцы воспрепятствовали созданию женского движения, за которое она ратовала.

Во-вторых, воздействуя на общественное мнение самыми разнообразными коллективными способами коммуникации (от насаждения обращения на «ты» и уличных песенок до общественных празднеств), Революция сумела популяризировать понятие равенства, которое в эпоху Просвещения считалось, скорее, элитистским. Это становится особенно очевидным при знакомстве с различными рево-

люционными катехизисами. Они же отразили и существенную эволюцию этого понятия. Вот как определяло равенство «Политическое руководство в форме катехизиса» – диалог, составленный весной 1791 г. участниками конгресса якобинских клубов департамента Пюи-де-Дом («Instruction politique en forme de catéchisme»): «Вопрос: Что вы понимаете под наиболее полным равенством прав граждан? Ответ: Я полагаю, что граждане по-настоящему равны в правах, если все они без различия могут достичь государственных должностей, если все они без исключения подчиняются одним и тем же законам, если отдельный гражданин обладает не большими привилегиями и прерогативами, чем все остальные».

И все же по мере радикализации Революции равенство (в полном соответствии с идеями Руссо) стало главным и неотъемлемым правом человека как политического и общественного существа. Шмен-Дюпонтес посвятил пятый диалог своего памфлета «Друг молодых патриотов, или Республиканский катехизис» («L'ami des jeunes patriotes, ou Catéchisme républicain», 1793–1794) конституционному равенству: «Равенство – первое право человека. Право это незыблемо, то есть ни в каких случаях человеку нельзя запретить пользоваться им, если только сам он не захочет его лишиться. Люди равны перед законом, потому что они равны от природы, а закон должен обеспечивать естественные права». В качестве иллюстрации, желая сделать эту абстрактную категорию более понятной «народу», автор сопровождал свои рассуждения аллегорией равенства.

В-третьих, распространение радикальной концепции равенства породило «плебейский» эгалитаризм. Экзистенциальное оправдание этому явлению дал Жак Ру, «красный священник» из секции Гравилье. В речи, произнесенной с трибуны Конвента 25 июня 1793 г., он заявлял: «Если один класс людей может заставить голодать другой класс людей, свобода превращается в бесплотный призрак. Если богач распоряжается жизнью и смертью себе подобных, равенство превращается в бесплотный призрак». Санкюлоты требовали не только равенства прав, но и социального равенства. Это отразила, в частности, положенная на мотив «Карманьолы» грубоватая народная песенка, звучавшая на городских улицах летом 1792 г. Ее текст подобен карикатурам на революционных листовках: если раньше равенство символизировала фигура Правосудия с весами в руках, то теперь оно изображалось как акт «социальной хирургии», при помощи которого общество удаляло «злокачественные опухоли». Столь же резкими были слова «Республиканской клятвы» («Serment républicain», 1794): «Как республиканцы мы обещаем, что уничтожим всех тиранов [...]; мы применим самую страшную форму равенства, чтобы уничтожить всякого, кто посмеет пренебречь торжественным проявлением высшей воли [...]». На практике это должно было означать высокие налоги

для богатых, социальную помощь для бедных и перераспределение земельной собственности, то есть установление эгалитарного общества мелких независимых собственников. Однако этот проект остался неосуществленным. Дальше других пошли бабуисты со своим «Манифестом равных» («Manifeste des égaux»), напечатанным в 1795 г. тиражом 30 тыс. экземпляров: «Мы желаем реального равенства или смерти [...]. Нам нужно, чтобы равенство было не только прописано в Декларации прав человека и гражданина, но чтобы оно было среди нас, под крышей каждого дома; [...] пусть все силы справедливости и счастья соберутся воедино по призыву равенства! Настало время основать Республику Равных – великое прибежище, открытое для всех людей».

Наконец, в-четвертых, Французская революция политизировала само понятие равенства, сделала его достоянием масс и вскрыла его социальные последствия, оказав тем самым глубокое влияние на подходы к равенству в других странах Европы. Например, в Англии в 1780-х гг. такие радикалы, как Дж. Картрайт или Дж. Телуалл, выступали против существующих политических привилегий, опираясь на идею естественного равенства и миф о крестьянском эгалитаризме. Однако в 1792 г. Барлоу в работе «Совет привилегированным сословиям» («Advice to the Privileged Orders», 1792) уже апеллировал к эгалитарному обществу мелких земельных собственников, а в 1794 г. «Лондонское корреспондентское общество» положило понятие *equality* в основу своих политических принципов и своего устава.

Что касается немецких интеллектуалов, то многие из них, как консерваторы, так и либералы (Э. Брандес, А. В. Реберг, А. Л. Шлёцер), отвергали новую французскую трактовку идеи равенства, видя в ней абстрактную и весьма опасную для государства «химеру». Тем не менее равенство стало доминирующей категорией в Майнцской республике (1792–1793), где действовал клуб «Друзей свободы и равенства», объединявший пятьсот членов. 13 января 1793 г. клуб провел большой «праздник равенства», во время которого была составлена «Клятва свободы и равенства» («Eid der Freiheit und Gleichheit»). Георг Форстер так излагал ее смысл на страницах своей газеты *Neue Mainzer Zeitung oder der Volksfreund*: «[Мы провозглашаем,] что все люди равны в естественных правах, как учил Христос, Господь наш. Мы не желаем более терпеть ни дворянство, ни привилегии, [...] ни наследственные права, и требуем, чтобы каждый невзирая на свое происхождение имел доступ ко всем постам и должностям, которые он может занимать в соответствии со своими добродетелями и знаниями. А потому мы клянемся хранить равенство».

Соединив элементы христианской литературной и утопической традиции с некоторыми положениями теории естественного права, Просвещение выработало такую концепцию равенства, которая в

конце XVIII в. была воспринята реформаторскими и революционными течениями самого различного толка. Наиболее всеобъемлющее определение равенства как прямого следствия основополагающего права людей на свободу и независимость дал Кант. Равенство для него – второй по значимости принцип «гражданского состояния» (*bürgerlicher Zustand*). В работе «О поговорке “может быть это и верно в теории, но не годится для практики”» («Über den Gemeinspruch: “Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis”», сентябрь 1793 г.) Кант писал: «Каждый член сообщества обладает правом принуждения по отношению к остальным членам [...]. Всеобщее равенство людей как подданных государства вполне совместимо с существенным неравенством количества или качества их собственности, [...] так что благосостояние одного весьма зависит от воли другого [...]. Но согласно праву (которое должно быть единым, ибо оно является выражением общей воли) в качестве подданных они все равны, потому что никто не может никого принуждать иначе как в силу общественного закона».

Социальные итоги борьбы за равенство подвел Кондорсе – представитель позднего Просвещения, опиравшийся на революционный опыт. В последней главе своего «Эскиза исторической картины прогресса человеческого разума» («Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain», 1793–1794) он выражал сожаление, что, несмотря на эгалитарное законодательство Французской революции, в стране по-прежнему царил неравенство: «Между равенством, учрежденным политическими институтами, и реальным равенством граждан часто существует громадный разрыв [...]». Одной из главных задач будущего Кондорсе считал преодоление трех видов неравенства – имущественного («неравенство богатства»), статусного («неравенство положения») и образовательного («неравенство образования»). По мнению Кондорсе, именно последнее было ключом к решению проблемы, а потому достаточно установить «равенство образования», как за ним последуют (в условиях свободной экономики) два первых: «Легко доказать, что состояния имеют естественную тенденцию к выравниванию...».

Представления о равенстве, унаследованные нами от Просвещения, лишь частично воплотились в жизнь, ибо были в известной мере утопичными и остаются таковыми по сей день. Это лишний раз доказывает, что общественное сознание может опережать развитие социально-экономического и политического «базиса» и воздействовать на него.

Рекомендуемая литература:

Н. Чисик. «The Ambivalence of the Idea of Equality in the French Enlightenment» // *History of European Ideas*. 1991. № 13, 3. Р. 215–223.

O. Dann. «Gleichheit» // O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck (Hrsg.). Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Stuttgart, 1979. T. 2. S. 997–1046.

Égalité, Uguaglianza. Actes du colloque franco-italien de philosophie politique / Sous la dir. de J. Ferrari et A. Postigliola. Napoli, 1990.

G. van den Heuvel. Der Freiheitsbegriff der Französischen Revolution. Göttingen, 1988.

Travaux du centre de philosophie du droit de l'Université libre de Bruxelles / Sous la dir. de L. Ingber. Bruxelles, 1971–1984. Vol. 1–9.

C. Rosso. Mythe de l'égalité et rayonnement des Lumières. Pise, 1980.

J. Schlüter. Der Gleichheitsbegriff im Naturrecht der französischen Aufklärung (Diss.). Frankfurt am Main, 1974.

См. также:

СЧАСТЬЕ;

СВОБОДА;

ДЕЙСТВИЕ И ПРОТИВОДЕЙСТВИЕ;

ПРАВО;

УТОПИЯ;

АКАДЕМИИ;

МАСОНСТВО.

ДЕЙСТВИЕ И ПРОТИВОДЕЙСТВИЕ

Жан Старобинский

Искушение распространить законы физического мира на «мир нравственный» велико, если человек искренне верит, что Божьему промыслу подвластны не только материальные тела. Четверть века спустя после публикации «Principia» Ньютона одна из английских газет напечатала статью Джорджа Беркли под заголовком «Нравственное притяжение». В ней система мира представляла моделью системы духа, осененной все тем же Провидением. Разумеется, над рассуждениями Беркли довлел образ, а не правило расчета сил. Но перенести понятие «притяжение» на сферу морали оказалось, в конечном счете, совсем не трудно, ведь термин «притяжение», «притягательная способность» издавна использовался для характеристики свойств магнита, а магнит – как подтверждает маньеристская поэзия – естественный символ людских симпатий и любовных привязанностей. Поэтому человеческое «влечение» легко было сравнивать с «притяжением» больших небесных тел и наоборот. Совершенно очевидно, что за рассуждениями героини «Новой Элоизы» («Nouvelle Héloïse») о любовной близости («Подлинное счастье влюбленных заключается в союзе их сердец; их влечение не подчиняется закону расстояния. Наши сердца коснутся друг друга, даже находясь на двух разных концах света») стояла не только поэзия Марино, но и Ньютон. Любовь оказывалась сильнее законов гравитации, а любовная риторика разом преодолевала пропасть между миром физическим и миром духовным. Однако существовал и иной путь, чуть более долгий путь посредствующих аналогий, сутью которого было перенесение законов физики в сферу морали.

На протяжении XVIII в. природное равновесие было излюбленным аргументом «физической теологии». Разве не Провидение даровало живым существам возможность продлевать свой род несмотря на непрерывную борьбу, которую они ведут между собой? Почему хищники, питающиеся теми или иными животными, никогда не уничтожают этот вид до конца? Последователь Ньютона Уильям Дерем видел в этом «чудесный замысел и волю Провидения», «иначе разве смог бы каждый вид животных сохраняться именно в том равновесии, именно в той численной пропорции, которая столь гибко соот-

ветствует обстоятельствам жизни?» Пытаясь объяснить эту численную пропорцию, Дерем специально не пользовался понятиями действия и противодействия, зато это делали многие другие: и те, кто восхвалял предусмотрительность матушки-природы, и те, кто объяснял все рядом механических причин, не задумываясь о конечных целях подобного равновесия. В одной из ссылок к своему «Опыту о происхождении языков» (*«Essai sur l'origine des langues»*, 1761) Руссо рассуждал о действии и противодействии между животными видами как о чем-то общепризнанном.

Сходным образом рассуждали и тогда, когда речь заходила о человеческом обществе. Возьмем в свидетели Монтескье: будучи членом Академии Бордо, он в молодости посвятил немало докладов и речей различным проблемам естественных наук. Всячески подчеркивая свою склонность к рациональным доказательствам и к выстраиванию прочных причинно-следственных связей, Монтескье без конца апеллировал в этих работах к механическим моделям (хотя, разумеется, так и не шагнул от теоретического моделирования к эксперименту). Спустя годы он вновь обратился к механической модели – на этот раз, рассуждая об игре политических сил – и не преминул указать, что парное понятие «действие/противодействие», еще весьма непривычное в подобном контексте, позаимствовано им из физики. Так в «Размышлениях о причинах величия и упадка римлян» (*«Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence»*) Монтескье писал: «Мы привыкли считать государство лишь источником волнений, однако в нем может царить и единство, то есть гармония, порождающая счастье, которое является истинным состоянием покоя. Оно подобно частям нашей вселенной, вечно связанным между собой действием одних и противодействием других». Те же физические метафоры Монтескье использовал и в «Духе законов» (*«De l'esprit des lois»*), рассуждая о весе и противовесе в английском правлении, о прерогативах власти и о противодействии как реакции на какое-либо действие. Однако это был не только описательный прием: в то же самое время понятие действия и противодействия имело также и нормативное употребление.

Вскоре по аналогии с парой «действие/противодействие» возникла другая пара – «прилив/отлив». Ее стали применять при описании демографических и миграционных процессов, неожиданно обнаружив стройные закономерности в том, что на первый взгляд казалось беспорядочным. В категориях действия и противодействия нашли свое объяснение межнациональные конфликты и войны, сотрясавшие Европу. Порождаемые ими бедствия возмущали Руссо, однако Дидро убеждал себя в том, что именно таким образом утверждалось новое динамическое равновесие.

Применение физической парадигмы «действие/противодействие» к человеческому обществу повлекло за собой использование очень

важного принципа: принципа исчисляемости. И действие, и противодействие можно просчитать. Если отношения между людьми подобны отношениям между физическими телами, значит, силы, которые действуют в нравственном мире, можно измерить в математических величинах. Тем более если приглядеться повнимательнее, в нравственном мире действует сила, обладающая той же универсальностью, что и сила притяжения: выгода. В этом были убеждены многие философы.

В этом вопросе Руссо вновь очень верно отразил философию своего времени. Конечно, он не был ни единственным, ни первым из тех, кто приложил расчет к «моральной» сфере, но именно он подобрал наиболее удачную формулировку. Он знал, какие цели ставили перед собой его современники-экономисты; Даламбер этим тоже интересовался. В кругу друзей Руссо (вскоре ставших бывшими друзьями) считалось, что соотношение политических сил измеримо. Так, в применении к одному из выпусков «Литературной корреспонденции» («Correspondance littéraire») Гримм заявлял: как бы ни были обоснованы моральные возражения против рабства и порабощения народов, главенствовать в политике все равно будет голая сила, не имеющая ничего общего с правом, а в этой сфере превосходство можно просчитать весьма точно. Механическая предопределенность, которую констатировал Гримм, становилась решающим аргументом циничного реализма, который подрывал всякую веру в перемены.

Барон Гольбах, в свою очередь, пытался найти ответы на все вопросы с позиции материализма. Он без колебаний предположил, что в мире существуют механические законы, которые остаются неизменными как в бесконечно малом, так и в бесконечно большом – как в танце пылинок, так и в движении планет. Почему же мы должны делать исключение для живых существ или для исторических событий? В «Системе природы» («Système de la nature», 1770) Гольбах смело предложил механистическое объяснение человеческих страстей, используя все ту же физическую терминологию: страсти, писал он, это «движения *притяжения* или *отталкивания*, которыми природа наделяет человека в отношении объектов, казущихся ему полезными или вредными». Гольбах был в числе тех, кто утверждал, что честолюбие и выгода правят миром людей так же неумолимо, как сила притяжения правит большими небесными телами. Подобная предопределенность, где все является причиной всего, проявлялась, по его мнению, в «бесконечной цепи причин и следствий, все время вытекающих друг из друга». Чтобы убедить в этом своего читателя, Гольбах последовательно чередовал примеры из мира физики и мира «морали», то есть политики. Картина круговорота, приложимая и к тому, и к другому, не только сближала эти сферы общей метафорой, но и позволяла вообразить переход из области физической в область политическую: естественные причины (климатические или метеороло-

гические) изменяют людей, а люди изменяют общественное устройство.

Как и его друг Дидро, Гольбах твердо уповал на жизненный динамизм, в какой-то мере усиливающий действие механических сил через подключение к ним своего рода неосознанности, которая не позволяет отдельным частям природы постичь ее движение в целом: «Природа есть некое действующее или живущее целое, все части которого разом, неизбежно и неосознанно участвуют в поддержании действия, существования и жизни: природа существует и действует неизбежно, и все, что она объемлет, неизбежно содействует ее действительной сути». Когда значительно позднее математики разрабатывают новые модели расчетов (наподобие «теории катастроф»), гольбаховский образ «ливийской бури» попадет в категорию предсказуемых событий, превратившись в знаменитый взмах крыла бабочки, порождающий циклоны. Но и в том виде, в каком он практиковался в XVIII в., просчет возможностей уже оказывался полезным для прогнозирования социально-политических трансформаций и контроля за ними. Успех «анализа» и «расчета» в физике предвещал успешное применение подобных методов и в иных областях знания. Овладевшая политической экономией «социальная математика» делала предсказуемым расклад сил в обществе и позволяла надеяться на рационализацию политических решений. Теория, предложенная Кондорсе, завоевала – хотя бы внешне – влиятельных адептов и в крупных образовательных учреждениях, созданных в годы Революции, и в кругу «идеологов», и среди будущих участников кружка Коппе.

И Гольбах, и Дидро разделяли идею Френсиса Бэкона о том, что покоряя природу, следует подчиняться ее законам. Они были убеждены, что природа воспроизводит себя сама посредством действия и противодействия составляющих ее частей. Они размышляли о больших циклических процессах, о неисчерпаемости плодородия, о чередности периодов возрождения, упадка и разрушения. Они побуждали людей развивать свои природные способности, но при этом не колеблясь приписывали природе некий план, некую заданную цель, тем самым как бы вновь вводя в эту схему и предопределенность, и своеволие Провидения.

Кант, напротив, не только полагал, что человеку следует развивать свои способности, но и верил, что именно это развитие позволяет выявить замысел природы. Отныне всемирная история стала восприниматься как поступательное движение прогресса. Вообразим некую цель, скрытую от понимания людей (Кант писал, что природа действует «искусством, сокрытым от человека»: *durch eigene, obzwar dem Menschen abgedrungene Kunst*) и позволяющую человеческому роду постепенно (*allmählich*) переходить от низшего к более высокому уровню развития. Государства находятся друг с другом в конфликтных отношениях, но, проведя их через антагонизмы и даже войны, са-

ма эта конфликтность подтолкнет их к достижению нового равновесия (*Gleichgewicht*). Как борьба первобытных дикарей против враждебных обстоятельств привела к созданию гражданских обществ, так и борьба между гражданскими обществами, сохранившими свою «варварскую» свободу (*barbarische Freiheit*) должна будет, в конечном счете, привести – в интересах каждой из враждующих сторон – к объединению государств, то есть к образованию федерации народов (*Staatenverbindung, Völkerbund*), от которой мы пока еще очень далеки. Правоведы эпохи Просвещения часто повторяли, что произвол и насилие по-прежнему так же свойственны отношениям между обществами, как и отношениям между людьми в первобытном состоянии. «Лекарством от этой болезни» может стать принцип объединения и подчинения общему закону. Он позволит преодолеть конфликты между независимыми государствами так же, как в начале человеческой истории он поспособствовал снижению накала вражды между дикарями. Конечно, риск возникновения войн не исчезнет, но и эта угроза несет в себе спасение, ибо побуждает человечество к бдительности.

При всем том Кант не исключал возможности совершенно иного поворота событий. Он ставил все новые вопросы. Не приведут ли конфликты между государствами лишь к спорадическим проявлениям равновесия? Не окажется ли, что в силу случайного, по Эпикуру, «стечения действенных причин» (видимо, Кант думал здесь и о Гольбахе) государства начнут сталкиваться между собой совершенно беспорядочно, подобно «мельчайшим пылинкам материи (*wie die kleinen Stäubchen der Materie*), принимающим новую конфигурацию при каждом новом столкновении до тех пор, пока не возникнет такая конфигурация, которая способна сохранить свою форму»? Нет ли опасности, что эти конфликты ликвидируют достижения культурного прогресса, и мы вновь погрузимся в состояние варварства? А может случиться, что из всех действий и противодействий людей «не воспоследует вообще ничего, по крайней мере, ничего осмысленного» (*daß aus allen diesen Wirkungen und Gegenwirkungen der Menschen im Großen überall nichts, wenigstens nichts Kluges herauskomme*). Неудачу исключить нельзя.

Все эти гипотезы так или иначе приводят к главному вопросу: есть ли какой-либо смысл во всех этих действиях и противодействиях, зрелище непрерывной череды которых открывает нам история государств? Действия и противодействия – предмет постоянных размышлений Канта – составляют канву истории, ее эмпирическую реальность. Но философский взгляд стремится увидеть в истории общий замысел, цель, проявление высшей воли, реализации которой и служат люди. Имея в виду «прогрессы» (во множественном числе) и улучшения (*Verbesserung*), достигнутые нашими пока еще далекими от совершенства цивилизациями по сравнению с первобытными вар-

варскими обществами, Кант считает возможным надеяться на то, что человечество поднимется на новую ступеньку и договорные связи сблизят государства. Задача практического разума – распространить универсали- зирующую власть разума, которым виртуально пользуется каждый отдельный индивид, на все институты человеческого общества: пусть в нем утвердятся свобода совести, просвещенность, свободное волеизъявление, уважение к достоинству ближнего. Так Кант приходит к идее «возможного смысла истории». Другие философы вскоре назовут ее идеей «прогресса» (в единственном числе).

Что же противится прогрессу? Склонность к насилию, то есть грубость человеческого материала, полагает Кант. Он признает «социальную асоциальность» (*ungesellige Geselligkeit*) людей. Одной ее достаточно, чтобы объяснить, почему самые насущные перемены в сфере морали и политики идут столь медленно. Согласно Канту, история – поле деятельности природы, наделившей человека предрасположенностью к прогрессу. Следовательно, природа сделала человеческий род важным исполнителем своего замысла. Эта философия истории намечает, хотя лишь отдаленно, антонимическую пару «прогресс/реакция», которая утвердится в политической лексике XIX столетия.

Последние десятилетия XVIII в. ознаменованы важными переменами. С одной стороны, слово «прогресс» все реже используется в своих прежних нейтральных смыслах (временном или пространственном). В него вкладывается новое содержание, приближающее его к понятию совершенствования. С другой стороны, в политических битвах того времени сопротивление прогрессу-совершенствованию связывается уже не только со «злом, коренящимся в человеке», но и с деятельностью социальных групп, политических сил. Если «прогресс» понимается как благо, то и препятствия, встречающиеся на его пути, должны быть симметрично соотнесены с таким же емким понятием-антагонистом: эту функцию берет на себя слово «реакция», чью семантическую экспансию мы наблюдаем в XVIII в. Не утратив своих прежних смыслов, этот термин обретает новое наполнение и утверждается в языке политической борьбы.

В речах ораторов Революции слово «реакция» появляется поначалу весьма спорадически и в абсолютно нейтральном контексте: оно означает ответную меру, шаг, сделанный в ответ на какое-либо действие. Мирабо, например, рассуждал о «необходимости организовать определенную реакцию на упорное стремление епископов и кюре возродить прежние злоупотребления» (27 ноября 1790 г.). Здесь под словом «реакция» подразумевались меры, которые должны были подавить в духовенстве стремление к восстановлению прежних порядков, но само это стремление несколько лет спустя назовут «реакцией»; отныне это понятие будет более жестко связано с представлением о ретроградной политике. Следует подчеркнуть, что наполнение

слова «реакция» современным смыслом связано с идеей прогресса политических институтов. Возникла необходимость в строгом термине, который обозначил бы все действия, препятствующие подобному прогрессу. Попробуем проследить, как рождалось это строгое определение. А заодно задумаемся, случайно ли возникновение лексической пары «революция/реакция» совпало по времени с поляризацией политического пространства? Возникали клубы и кружки, депутаты Собрания делились на «правых» и «левых», политическая символика использовалась даже в одежде – лексика должна была отразить этот раскол общества.

После 9 термидора и падения Робеспьера ветер переменился. Именно в этот момент слово «реакция» приобрело свой современный политический смысл. Поначалу оно служило для обозначения «революционного» и освободительного характера движения, начавшегося со смертью «тирана». Ситуация уподоблялась движению внезапно распрямившейся пружины. В одном из обращений к «Обществу якобинцев», датированном 18 термидора, говорилось: «В последние несколько дней в Париже имели место великие события; произошла великая революция; тирана больше нет, родина вздохнула свободно, свобода торжествует. [...] Нас слишком долго угнетали, теперь следует ждать мощной реакции, соразмерной выпавшим на нашу долю несчастиям; человеческая природа требует даже волно чувствам». Судя по этому тексту, слово еще сохраняло нейтральный, почти положительный смысл. Оно обозначало обратное движение – то, что Бронислав Бачко назвал «рикошетом» (*contrescours*). Начало Термидора носило не антиреволюционный, а антиробеспьеристский характер.

Ораторы Конвента склонялись слово «реагировать» и «реакция» на разные лады в соответствии со своими убеждениями. Покуда смысл этого слова оставался нейтральным, оно было способно обозначать вообще любое проявление насилия, вызванное предыдущим насилием, с какой бы стороны оно не проявлялось. В той мере, в которой вожди понимали революцию как движение обновления, нуждающееся в защите, они ставили своих противников в положение людей, имеющих лишь оборонительные или мстительные, то есть реакционные намерения. В устах Марата реакция – это то, о чем помышляет королевский двор и его ставленники. Так, 10 августа, приветствуя взятие дворца Тюильри и арест королевской семьи, газета *Ami du peuple* призывала французских патриотов к бдительности: «Опасайтесь реакции! Я повторяю: ваши враги не пощадят вас, если им улыбнется удача. А значит, никакой им пощады [...] Нет человека, который бы ненавидел кровопролитие сильнее меня. Но чтобы не полились потоки крови, я призываю вас пролить несколько ее капель».

Сразу же после термидорианского переворота слово «реакция» стало обозначать движения, враждебные по отношению к «народу». 8 фрюктидора II года (25 августа 1794 г.) якобинец Рессон заявлял в

Конвенте: «Реакция давала себя знать после каждого из кризисов, которые имели место с начала Революции. Опасности были незначительными и сиюминутными, и вплоть до сегодняшнего дня народу всегда удавалось наверстать упущенное время. Однако никогда еще эта реакция не имела таких ужасных проявлений, как в настоящий момент». Первые меры были направлены против непосредственных исполнителей решений Комитета общественного спасения: ярость и ненависть обрушились на проводников и сторонников Террора. Главной мишенью Термидора стали робеспьеристы, но когда эта фаза миновала, возникли благоприятные условия для возврата монархических настроений. И вскоре роялисты начали выступать более открыто, подстрекая к антиреспубликанским действиям и призывая к реставрации Старого порядка. Луи-Себастьян Мерсье – внимательный хроникер тех лет – посвятил «королевской реакции» целую главу своего «Нового Парижа» («Nouveau Paris»).

Новая политическая обстановка повергла сторонников республики и представительной власти в панику. Б. Бачко справедливо обратил внимание на важный в этом отношении документ – доклад Мари-Жозефа Шенье от 29 вандемьера IV года (5 октября 1795 г.), написанный вскоре после роялистского мятежа 13 вандемьера. Респуб- ликанцы, говоря о бесчинствах роялистских банд «Соратников Иисуса», «Собратьев Солнца» и прочих «заговорщиков», все чаще использовали слово «реакция», причем обычно во множественном числе. Подтверждение этому мы найдем, например, в послании Директории к жителям южных департаментов, охваченных волнениями в начале 1796 г.. Поначалу участники этой «реакции» называются *réacteurs*, но затем за ними окончательно закрепляется термин «реакционеры», заимствующий свой суффикс у «революционеров». Однако все же довольно долго современники довольствуются понятиями «контрреволюция» и «контрреволюционеры». Ораторы Совета Пятисот прибегают к слову «реакция» лишь в пылу красноречия.

20 прериала IV года в Совете с огромной речью выступает Тальен (сам повинный во многих злодеяниях). Газета *Moniteur* описывает это заседание в драматических тонах, отмечая, что слово «реакция» вызывает шум в зале и новый виток дебатов. Тибодо в ответной речи использует ту же лексику. Волнение нарастает. Наполнившись негативным смыслом, слово «реакция» становится оружием, и каждая сторона пользуется им, чтобы скомпрометировать действия противника. Но Ж.-Ф. Лагарп, вставший на защиту поруганной религии, дает любопытное примечание к своему памфлету «О фанатизме в революционной речи» («Du fanatisme dans la langue révolutionnaire», 1797): он пишет, что слово «реакция» используется «заговорщиками», причем к ним он причисляет не только одних якобинцев. Одновременно Лагарп признает, что сами «патриоты», в свою очередь, призывают к реакции, но к реакции революционной. Значит, этот

термин еще не потерял своей амбивалентности. Примечание Лагарпа свидетельствует о том, что можно обвинять в «реакции» своих противников и, в то же самое время, называть этим словом любое ответное действие, признанное необходимым.

То же самое довольно долго происходит и со словом «революция». Не стану повторять хорошо известные вещи. Приведу лишь один пример. Жозеф де Местр – признанный теоретик «реакции», однако теоретик весьма своеобразного свойства. И термин «реакция» он использует еще в наиболее устоявшемся физическом смысле. Обличая в 1797 г. эксцессы революции, пожирающей собственных вождей, Жозеф де Местр выдвигает идею революции в обратном смысле – «роялистской революции», называя ее также и «контрреволюцией», причем с той же легкостью, что и «патриоты»-республиканцы. Местр не слишком надеется на скорое ее свершение, но все же считает ее неизбежной. Он желает лишь, чтобы все происходило по воле Провидения. Неприятие революционных новаций сопровождается у Местра политическим фатализмом, а точнее, провиденциалистским квиетизмом. Божья воля (воля «вечного геометра») рано или поздно сбудется наперекор человеческим намерениям. Надо только набраться терпения: раньше или позже якобинцы и республиканские армии непременно совершат нечто такое, чем сможет воспользоваться грядущая монархия. И тогда замысел Провидения свершится, как свершаются законы природы. Таким образом, Жозеф де Местр не призывает своих читателей к реакции как к борьбе. Он предлагает им ждать неминуемой реакции, которая наступит вопреки усилиям людей.

Наиболее глубокий анализ различных «реакций» принадлежит Бенжамену Констану. В брошюре, озаглавленной «О политических реакциях» («Des réactions politiques», флореаль V года – 1797) он весьма точно сформулировал все значения, которые отныне будут приданы этому слову в его современном звучании. Констан предложил анализ недавних политических баталий, по которому мы можем судить о его философии истории. Мы обнаруживаем у него нарастающую тягу к теоретическим обобщениям, доходящую до открытого и решительного требования обратиться к теории и к принципам. В отсутствие рациональной теории, в отсутствие принципов и правителей, которые их твердо придерживаются, люди находятся во власти произвола, утверждает Констан, то есть во власти насилия, неизбежно вызывающего соответствующие реакции. Это один из главных его тезисов.

В самом начале работы Констан постулирует фундаментальное различие, которое обуславливает логику ее построения: «Существует два типа реакций: те, что действуют на людей, и те, что воздействуют на идеи». Любые партии, одерживающие верх после того, как они испытали поражение, ведут себя жестоко по отношению к противнику. Подобная жестокость является «реакцией против людей».

Образуется порочный круг: «реакции против людей воспроизводят революции, ибо они воспроизводят насилие, которое их порождает». В тех условиях, в которых Констан пишет эту брошюру, он может предложить единственное лекарство от этой болезни – законность, отказ от произвола. Таким образом, реакция есть «произвол, направленный на восстановление» чего-либо. Он призывает к правительству (то есть к Директории): наказание преступников не должно перерасти в проявление личной мести. Правительство обязано всячески защищать каждого гражданина и оберегать его от своего собственного произвола.

Что же касается реакций, направленных против идей, то «они делают революции непродуктивными, ибо чреваты злоупотреблениями» и «приводят в ошеломление весь человеческий род». В данном случае Констан уже не рассматривает реакции как нечто такое, в чем можно обвинить каждую из противоборствующих сторон. Он говорит о «движении идей». Он полагает, что за истекший век в интеллектуальной сфере произошли сдвиги к лучшему: желательно, чтобы они стали необратимыми. У Кондорсе и, видимо, у Канта Констан заимствует понятие «способность к совершенствованию», и оно становится элементом его собственной системы. Отсюда рождается вывод о том, что «реакции против идей» есть проявления упадка, регресса, исходящие от сторонников порядка, канувшего в прошлое, которые хотели бы вернуться к «пережиткам» (читай: к религиозной ортодоксии) или же к «злоупотреблениям» (читай: к феодальным нормам и наследственным привилегиям).

Чтобы объяснить причину этого стремления к прошлому, к его «восстановлению», Констан предлагает психологическую интерпретацию, подобную той, при помощи которой врачи в свое время объясняли ностальгию, считавшуюся настоящей болезнью. Она заключалась в том, что интеллектуальные формы сожалений о прошлом приравнивались к чувственным формам. И те и другие считались проявлениями человеческой страсти: «Подобные реакции [...] порождаются стремлением человеческого разума охватить сожалениями все, что связано с предметом, о котором он тоскует. Когда мы вспоминаем о детстве или о счастливых моментах жизни, нейтральные подробности сливаются с тем, что было нам особенно дорого, а потому очарование окутывает все детали прошлого. То же самое происходит с человеком, чье личное счастье рушится вследствие политических потрясений: ему кажется, что вернуть утраченное счастье можно, лишь восстановив все то, что было разрушено одновременно с ним. Все отрицательные и даже зловещие черты прошлого становятся дороги, потому что человеку кажется издалека, что они были тесно связаны с теми преимуществами, об утрате которых он горюет».

Констан включает в свои рассуждения максиму, которая обобщает урок, извлекаемый из ошибочного поведения (позже он повторит это в «Адольфe»): дорогие для нас воспоминания уводят нас в мир, канувший в прошлое, однако стремление вернуть это прошлое, уцепившись за воспоминания о нем – ошибка. Подобное стремление отчасти извиняет реакцию или, по меньшей мере, дает противнику достойное оправдание, но все же, по мнению Констан, такое поведение ненормально. Здесь слово «реакция» наполняется отрицательным смыслом, который закрепится в политической лексике последующих лет. Констан рассуждает о «реакциях», но в действительности он использует этот отвлеченный термин, чтобы намекнуть на вполне определенных людей и дать оценку их действиям, не называя их напрямую. Абстрактная широта термина скрывает здесь весьма конкретные его коннотации, что позволяет рассматривать брошюру Констан одновременно как памфлет, попытку сведения личных счетов и как теоретическую работу.

Поначалу Констан дает общее – довольно механическое – определение понятия «реакции». Оно формулируется как некий универсальный закон: если установления народа отстают от «уровня его идей», значит, необходимы революции, которые изменят эти установления. Новые общественные институты будут прочны, если они соответствуют общественному сознанию. Но в том случае, когда обновление выходит за «уровень идей», возникает опасность реакций. «Поскольку этот уровень превышен, установления держатся только рядом особых усилий; когда же напряжение исчезает, происходит спад». Следовательно, реакции являются ответом на избыточность новых общественных установлений. Именно эту избыточность Констан вменяет в вину Французской революции, которая не удовлетворялась отменной привилегией и посягнула на собственность. Позже Гегель скажет, что общество больно, если индивид не может отождествить себя с его установлениями. Констан же предпочитает пространственные метафоры и примеры из области физики: он рассуждает о том, что происходит по ту и по другую сторону точки равновесия, о сжатии и разрядке и т.д.

Он убежден, что расчеты и наглядные примеры – главное достижение современной мысли, а ее высшее выражение – рациональные перемены общественного порядка, обусловленные основополагающими принципами Революции. Таким образом, Констан обосновывает систему, в которой научная рациональность и Революция действуют солидарно и сообща выступают против разного рода ретроградных сил, обозначаемых словом «реакции» во множественном числе. Его брошюра о политических реакциях завершается не только провозглашением «системы принципов», но и уверениями, что эта «прогрессивная и правильная система», развиваясь, будет выражать «высшую волю природы»: она станет «необратимым следствием силы ве-

щей». Претворяясь в жизнь, она сможет опираться на «политический расчет, по своей точности приближающийся к математическому». Система Констана напоминает социальную математику Кондорсе, поставленную на службу Революции и обретшую, наконец, *противника* в лице «реакции». Образованная таким образом антиномическая пара «революция/реакция» подобна паре «разум/чувство», и наследники классической антропологии без колебаний пользуются ими обеими. В их глазах разум является орудием политического прогресса, а реакции – порождением страстей. Констан заявляет: «Там, где берет верх логика, страсти уже не имеют значения». Близкая в то время к Констану Жермена де Сталь пишет в своей книге «Влияние страстей» («Influence des passions», 1796): «Когда-нибудь политическая наука обретет геометрическую очевидность [...]. Разработка конституции всегда основывается на вполне определенных данных, поскольку, оперируя большими числами в вычислениях любого рода, люди всегда приходят к сходным и предсказуемым результатам [...]». Необходимо, чтобы революция закончилась умозаключением». И далее госпожа де Сталь добавляет, что задача этой науки – опередить неизбежную реакцию и в каком-то смысле воспользоваться, «овладеть» ею. Таким образом, знание ньютоновских законов динамики, приложимых к природе, дает импульс философскому и политическому прогрессу, который должен завершиться (вот она, мечта!) господством человека – настоящей политической кибернетикой – над событиями истории. «Реакция» же, «нарастающая по мере развития событий», напротив, может опираться лишь на «предрассудки».

Так у Констана и Жермены де Сталь зарождается один из ключевых мотивов политической мысли XIX столетия: антагонизм между силами прогресса и силами реакции. Кроме того, им обоим принадлежит еще одна идея, которой будет уготована долгая судьба: политическое призвание писателя, вставшего на путь служения идеям свободы.

Аргументация Констана в этом вопросе при всей своей схематичности весьма любопытна. Он намечает новую линию разграничения между задачами, входящими в ведение правительства, и теми, что не подлежат его компетенции. Так, правительству надлежит «овладеть» (Констан заимствует это выражение у госпожи де Сталь) «реакцией, направленной против людей», то есть подчинить себе малейшие проявления личной мести. С «реакциями, направленными против идей», дело обстоит совершенно иначе: правительство не должно взваливать на себя борьбу с антиреспубликанскими настроениями, иначе оно возьмется за «работу, у которой нет конца». Защиту республиканских идей следует возложить на писателей: «Противостоять реакциям, направленным против идей, должны люди, которые своей просвещенностью направляют общественное мнение. Подобные реакции относятся к сфере общественной мысли, а потому закон не должен вмешиваться в нее». Текст, следующий за этим заявлением,

разумеется, должен быть прочитан как предложение собственных услуг правительству Директории, но он имеет и более общий идеологический замах: при конституционном порядке проявления «реакции против идей» не должны становиться объектом запретов или цензуры. Какой видится писателю его собственная роль в этой борьбе? Он должен производить подсчеты, доказывать, выступать в качестве научного авторитета. В последней главе брошюры Констан излагает, подобно многим другим авторам конца XVIII столетия, своего рода научную утопию: принципы должны быть превыше всего и принципы эти доказуемы. Вслед за Гара, вслед за «Логикой» Кондильяка Констан чувствует себя вправе заявить: «Рабство и феодализм более не сеют среди нас семена войны. Религиозные предрассудки почти повсеместно были вынуждены перейти к обороне». Существуют неизблемые моральные истины. Борьбу против писателей-ретроградов, особенно против журналистов, враждебно настроенных по отношению к новым общественным установлениям, должны вести писатели, приверженные принципам, и в первую очередь те, кто в ответ на «патетические речи» своих противников умеет пустить в ход подлинное красноречие. «Пусть восстанут друзья свободы и просвещения! Им достаточно сделать лишь шаг в сторону зыбких призраков, чтобы те растаяли. Но пусть они не останавливаются, пусть сильный и мужественный голос истины заглушит тщетный ропот врагов». В заключение Констан вновь призывает к борьбе: «Нужно, чтобы просвещение распространялось и далее, чтобы человеческий род воспрял и в нем воцарилось равенство, чтобы каждое последующее поколение, прежде чем смерть поглотит его, оставило после себя хотя бы одно прекрасное деяние, которое осветит нам путь к истине». Эти слова не только стали эхом идей Кондорсе, но и предвосхитили один из великих лозунгов XIX в.

Конституционные гарантии, свобода печати, сила общественного мнения – вот убеждения, которыми Констан никогда не поступался. В годы Реставрации (то есть в период пришедшей к власти контрреволюции) он защищал эти принципы в Палате, хотя и не использовал слово «реакция» для оценки политики министерства (со стороны оратора, заседающего на левом фланге, это было бы неуместно). Однако он по-прежнему играл роль *противника* «реакции», которую возложил на себя в своих первых политических сочинениях. Обозревая трудности, преодоленные человечеством на пути исторической эволюции, Констан находил подтверждение своей «системе совершенствования». Он распространил это видение истории и на будущее, допуская, что некоторые из современных ему общественных установлений окажутся порочными в глазах грядущих поколений. Как ни далек был писатель от теории классовой борьбы, тем не менее он заявлял, что «совершенствование рода человеческого есть не что иное, как стремление к равенству». Его вера в «поступательный ход идей» и в

развитие цивилизации заранее допускала неизбежность *сопротивления*, но мысленно Констан легко преодолевал его. Своеобразие момента отразилось в выборе им поля борьбы: книга, газета, трибуна. Таким образом, политическая сцена была строго очерчена. В последние годы жизни Констан столкновение с «реакциями» будет протекать как дуэль между правительственным консерватизмом и парламентскими выражениями протеста (с опорой на ряд газет, а в 1830 г. — на поддержку улиц).

И все же один важный аспект своей философии истории Констан переосмыслил. Этот резкий поворот отразился в судьбе его книги о религии. Она была задумана в молодости как антирелигиозный манифест. Однако напечатанная в 1824 г., эта работа превратилась в апологию религиозного чувства. К тому времени Констан перестал считать христианство предрассудком. Напротив, он увидел в нем один из важных факторов человеческого прогресса: появление христианства в античном мире он считал революцией, которая отразила «внутреннее совершенствование» человечества и привела к отмене рабства. Констан, еще в 1811 г. писавший о своем «возвращении к религиозным идеям», добавлял: «Я поступил безусловно честно, ибо каждый шаг назад обошелся мне очень дорого». Поначалу писатель воспринял свое удивительное обращение как движение вспять, чуть ли не как «реакцию», но, в конечном счете, он решил, что это верный взгляд на расширение цивилизационного круга. В свою очередь, Шатобриан, цитировавший это письмо Констана к Оше, позаимствовал идею последовательного совершенствования цивилизации и вписал в нее столь дорогой ему католицизм. Его взгляд на римскую историю совершенно противоположен взгляду Гиббона: по его мнению, христианство представляло собой шаг вперед, а потому все деяния Юлиана Отступника (Шатобриан называл их «реакционным движением язычества») были заранее обречены на неудачу. Таким образом, даже бывшие эмигранты восприняли лексику защитников Революции. Но разумеется, особенно прочно понятие «реакции» со всеми своими производными укоренилось в левом лагере. Во всем следуя революционной модели, левые переняли революционную терминологию так же, как они переняли доктрину политического прогресса, впервые сформулированную Кондорсе и кружком Коппе. Поворот свершился лишь после Ницше и его «Генеалогии морали» («Genealogie der Moral»): и столь дорогая Констану «нравственность», и дух самопожертвования, к которому так часто взывала Жермена де Сталь, были объявлены «реакционными чувствами» (*sentiments réactifs*) и стали восприниматься как черты «восстания рабов».

Несмотря на то, что в дальнейшем антонимические пары «революция/реакция» и «прогресс/реакция» употреблялись очень широко, содержащееся в них противопоставление не утратило своего смысла. Однако его следует рассматривать не в первоначальном звучании, а в

контексте установившейся лексики. Эти понятия стали привычным элементом «левого дискурса». Настолько привычным, что большинство политиков новейшего времени – в том числе и левых – не желают пользоваться слишком устаревшей терминологией и предпочитают в публичных выступлениях говорить о «переменах», «эволюции» или «модернизации»: понятия «прогресс» и «революция» напоминают им о слишком тяжелых разочарованиях. Впрочем, это отнюдь не означает, что сегодня интерес к представлениям о прогрессе и реакции полностью утрачен. Мне даже думается, что дело обстоит совершенно иначе, что и побудило меня написать эту работу.

Рекомендуемая литература:

- B. Bacsko.* Comment sortir de la Terreur. Paris, 1989.
- B. Constant.* De la force du gouvernement actuel de la France et de la nécessité de s'y rallier (1796); Des réactions politiques (1797) / Éd. par P. Raynaud, 1988.
- R. Koselleck.* «Fortschritt» // O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck (Hrsg.). Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Stuttgart, 1979. T. 2.
- J.-F. La Harpe.* Du fanatisme dans la langue révolutionnaire. Paris, an V (1797).
- A. La Vergata.* L'equilibrio e la guerre della natura. Napoli, 1990.
- R. Monnier.* «Un mot nouveau en politique: *réaction* sous Thermidor» // Dictionnaire des usages socio-politiques (1770–1815). Paris, 1998. № 6: Notions pratiques.
- A. Rey.* *Révolution*: histoire d'un mot. Paris, 1989.
- J. Roger.* Les sciences de la vie dans la pensée française au XVIII^e siècle. Paris 1963 (nouv. éd.: Paris, 1993).
- G. de Staël.* Des circonstances actuelles qui peuvent terminer la révolution et des principes qui doivent fonder la république en France / Éd. par L. Omacini, Genève, 1979.
- J. Starobinski.* Action et réaction. Vie et aventures d'un couple. Paris, 1999.

См. также:

СВОБОДА;

ПОЛИТИКА;

ВРЕМЯ И ПРОСТРАНСТВО;

НАУКА.

ПОЛИТИКА

Хосе Мария Портильо Вальдес

Между политической мыслью Просвещения и политической мыслью Революции нельзя ставить знак равенства, хотя, безусловно, они связаны друг с другом. Скажем сразу, что под политикой Просвещения имеется в виду вполне определенная историческая форма политической мысли, и ее не следует путать с той, что была порождена революционной трансформацией общества. Политика Просвещения – это явление, присущее конкретному историческому моменту, с которым был связан переход от архаичного Старого порядка к современности. И все же его можно рассматривать как совершенно самостоятельный этап, обладавший внутренней динамикой.

Эта динамика может быть описана как некий двойственный процесс, хотя в подобной схеме есть доля излишнего упрощения. С одной стороны, начиная с 1750-х годов особенно очевидной стала тенденция к концентрации власти в руках короля посредством механизмов, которые постепенно передавали все нити политической игры в руки двора и правительства, позволяя монарху все больше влиять на страну и на общество. Мы говорим здесь о процессе, чтобы подчеркнуть, что практическая реализация этой тенденции шла очень медленно и не без борьбы.

С другой стороны, динамика, характеризующая историческую эпоху Просвещения, была связана также с формированием *гражданского общества*, то есть новой формы ассоциации людей, лежавшей между семьей и государством, которую более невозможно было объяснить в терминах традиционного *societas civilis sive status*, поскольку в ней начали действовать связи, основанные на собственности, на рыночных отношениях, на свободной игре интересов, поскольку в ней рождались новые нормы поведения и формы общения. Здесь также следует говорить о процессе, о внутренней социальной динамике, которая отнюдь не означала простую замену одних традиционных форм и ценностей другими.

Насыщенная программа преобразований (так называемых «просвещенных реформ»), затронувшая такие важные аспекты жизни, как налогообложение, торговля, рынки и церковь (особенно ее като-

лическую ветвь), сформировала в последней трети XVII в. более емкое представление о власти и форме правления. Разумеется, этот процесс проходил в разных землях по-разному, но, в конечном счете, он привел к утверждению *статуса* государя, возвышающего его над соперниками в борьбе за власть. Но даже если он не был напрямую связан с заранее намеченной этатистской программой, которая с конца XVII столетия постепенно вела к образованию государства нового типа, произошло обособление политической сферы, и в ней статус государя утверждался как единственная политически действенная категория. Иначе говоря, *статус* государя стремился закрепиться в качестве ключевого принципа государственной власти.

Сразу же уточним, что пространство, на котором пытался утвердиться этот *статус*, виделось не как *политическое*, а преимущественно как *экономическое* поле. Государь осуществлял на нем не *iurisdictio*, но *administratio* – опекунскую и отеческую функцию управления своей *res familiaris*, где в качестве семьи выступало все королевство. Этот путь открывал горизонт для действий (повторяю, не столько политических, сколько экономических), которые позволяли ему более непосредственно управлять государством. Однако это еще не наделяло государя всей полнотой административной власти на территории, зачастую представлявшей собой запутанную сеть различных по своему характеру и происхождению общин. Наряду с властью, исходившей от королевского двора, существовали и иные, соперничавшие с ним силы, обладавшие собственной *iurisdictio* в определенном экономико-семейном пространстве. Что же касается «семей» (термину «семья» придается в данном случае экономический смысл), то речь идет не только о группах домохозяев, но и об иных локальных группах, например, церковных сообществах, самоуправление и хозяйственная автономия которых опирались на принципы не юридического, а, скорее, теологического свойства.

Эпохе Просвещения было присуще напряжение, вызванное именно конкуренцией центральной власти с силами, действовавшими в этом локальном пространстве. К тому же собственные политические мотивы эта власть стремилась отождествить с *всеобщим благом*, определяемым уже с помощью таких категорий, как всеобщее благосостояние, безопасность, государственный интерес и т.д. Для достижения этих целей делались попытки использовать корпоративную структуру, однако она сопротивлялась и пускала в ход защитные механизмы, апеллируя в первую очередь к судебной системе, особенно благосклонной к любым привилегиям.

В то же самое время отношения между властью государя и властью общества стали осмысливаться в более четком политическом контексте. Последовала перестройка общества. По мере того как социально-политические пространства, внутри которых прежде разви-

валась сеть семейных, общинных и корпоративных связей, становились объектом нарастающего *администрирования* со стороны монархии (реформа местного самоуправления, переосмысление отношений с церковью, вмешательство в феодальные структуры, в сферу налогообложения), открывались иные пространства, в которых действовали новые моральные и этические законы, способные возвести *self-interest* в ранг высшей добродетели этого общественного строя, а *politeness, communication and propriety* – в разряд самых важных общественных условностей.

Все это требовало глубокого переосмысления. Именно в этот момент и началось развитие того, что мы можем назвать собственно политической мыслью Просвещения: появились новые способы осмысления новой реальности и новые формы политических решений. В первую очередь возникла необходимость в новом политическом дискурсе, способном объяснить изменчивую реальность и придать спорам вокруг нее устойчивую форму. Этот новый инструмент должен был помочь в поисках ответа на очень важный вопрос: как следует выстраивать политическую структуру системы, способной управлять высвобождающейся критической массой власти, чтобы при этом избежать деспотических форм личного контроля? И действительно, главной для просвещенной политической мысли стала проблема деспотизма и того, как следует реагировать на угрозу его возникновения. В «Философском словаре» (1764) Вольтера Европейец (один из персонажей статьи «Государство, правительство») спрашивал своего собеседника Индейца: «Какое государство вы все же предпочли бы?» – и слышал в ответ: «То, в котором люди подчиняются только законам». Тут же следовал неизбежный вопрос: «Где же находится такое государство?» – и программный ответ: «Его надо отыскать».

Необходимость нового подхода сделалась очевидной. В середине столетия, а точнее, в 1748 г. появилось произведение, которому суждено было стать настольной книгой европейских политиков. Уже с первых изданий «Духа законов» ссылки на Монтескье стали непременной частью любых политических дебатов. Что же представляла собой книга, завоевавшая во второй половине столетия всеевропейское признание? Ее нельзя назвать «революционной», поскольку она не шла на разрыв с системой. Напротив, общие положения Монтескье были намеренно консервативны: он считал закон одновременно и социальной составляющей, и инструментом управления. Иначе говоря, законы «суть необходимые отношения, вытекающие из природы вещей». Мы знаем, что благодаря образованию, полученному у ораторианцев, Монтескье прекрасно разбирался в философской традиции, которую вплоть до Мальбранша занимала проблема отношений между общим и частным. Уже в 1725 г. Монтескье писал в своем

незаконченным «Трактате об обязанностях» («*Traité des devoirs*»), что правосудие зависит не только от позитивных законов и человеческих установлений, но является также «общим отношением», основанным на факте существования рациональных существ, способных жить в обществе. В «Духе законов» эта мысль прозвучала снова («Закон не является чистым проявлением власти») на более широком концептуальном фоне: всякое создание, в том числе и сам Творец, и его творения, руководствуется комплексом «общих отношений». Таким образом, право должно подчиняться и «общим отношениям» человеческого разума, и бесчисленным «отношениям», порожденным специфическими материальными причинами, не подвластными контролю человеческого разума (климат, религия, нравы и т.д.). Все эти «отношения» и образуют «дух законов», суть которого – бесконечное множество связей, имеющих как физические, так и моральные основания.

Анализируя формы правления и действующие в них законы, Монтескье отталкивается от «природы» власти («природа есть то, что делает правление таковым») и ее «принципа» («принцип – это то, что заставляет правление действовать»). С тремя типами правления – республиканским, монархическим и деспотическим – он соотносит три «принципа»: добродетель, честь и страх. На основании этой схемы Монтескье конструирует модель, которая, в конечном счете, ставит деспотизм особняком: в *законных* формах правления (республике и монархии) действуют гарантии, связанные с институтом выборов или с «основными законами» и «посредствующими властями»; деспотическое государство, напротив, подчиняется лишь одному государю. Однако монархия и республика также противопоставлены друг другу: первая соотносится с «принципом чести», вторая – с «принципом добродетели» (Монтескье отождествляет последний с *amor patriæ* и «любовью к равенству»). Монархия допускает значительное неравенство имуществ, а республика требует почти полного их уравнивания. Однако и в том, и в другом случае срабатывают определенные правила обращения с собственностью, опирающиеся на систему законов, тогда как в деспотическом государстве таковых не существует и все зависит от произвола деспота. Монтескье пытается обосновать это фундаментальное различие, размышляя о том, каким образом «законная» система вырождается в деспотическую, а также о том, какие именно модели наиболее способны упрочить либеральную систему обеспечения законных имущественных интересов граждан.

Свобода, о которой повествуют книги XI, XII и XIII «Духа законов», в своей чисто политической ипостаси опирается на конституцию и безопасность. Таким образом, *политическая свобода* – проблема не отдельного гражданина, а политического режима в целом. Другими словами, свобода состоит в обязательном соблюдении зако-

нов, но не требует неперемennого участия в политической жизни. Мало того, взгляд на свободу как на участие в политике архаичен и совершенно неприемлем в контексте нового общества. Главным оплотом свободы выступает английская конституция с ее схемой властей («власть законодательная; власть исполнительная, ведающая вопросами международного права, и власть исполнительная, ведающая вопросами права гражданского»). Подобное устройство создает систему противовесов в обществе и является гарантией против злоупотреблений властью. Безопасность, обеспечивающая свободу человека, зависит от законов, регламентирующих уголовное право, а налоговое законодательство защищает права наследования. Таким образом, политическая свобода опирается на три столпа: конституцию, организующую отношения властей, уголовный и налоговый кодексы. Умеренная монархия с ее «хранилищем основных законов» и присущим ей разделением властей – наилучший гарант политической свободы. Деспотизм же, напротив, лишен всех этих признаков: им противится сама его природа, ввиду отсутствия необходимой гарантии законных имущественных интересов граждан.

Без ссылок на «Дух законов» не обходились впредь никакие политические споры. Просвещенная Европа восприняла этот трактат как своего рода учебник политики. Настойчивые поиски системы, которая сочетала бы монархическое устройство с политической свободой, не выглядят странными, если взглянуть на сочинение Монтескье в его историческом контексте. В середине XVIII в. опасения, что политическая система Франции может вырождаться в деспотизм, отнюдь не казались преувеличенными. Действительно, начиная с этого времени страну стали сотрясать политико-религиозные конфликты, затравивавшие сами основы государственного устройства. Возникший в промежутке между «спорами о таинствах» 1750 г. и «переворотом Мопу» 1771 г. новый дискурс поставил понятия свободы, деспотизма и конституции в центр политических дебатов. На этом поле пересеклись самые разные традиции, шедшие от янсенистов, парламнтов или той части просвещенной элиты, которая особенно решительно встала на защиту прав нации. Идеализация парламентов, характерная для политических дискуссий 50–60-х годов, привела к тому, что судебные органы стали рассматриваться как институты, стоящие на страже некоторых из этих прав. Идеализация эта имела янсенистские корни: суверенитет корпорации судейских чиновников уподоблялся суверенитету церковной ассамблеи, а должности магистратов парламента рассматривались как мандаты церковной общины. В католическом мире возникла, таким образом, концептуальная дихотомия: с одной стороны – деспотизм, тирания и неограниченная власть, с другой – «основные законы», стабильность государственного устройства и ограничение власти. Деспотизм ассоциировался с бесчинством и

произволом властей, свобода – с защитой основных законов и с конституцией.

В гуще этих дебатов происходило переосмысление двух основных понятий, на которых покоился новый политический дискурс. Во-первых, приблизительно с момента появления «Истории древнего правления во Франции» Буланвилье («Histoire de l'ancien gouvernement de la France», 1727) нация стала восприниматься как суверенный субъект истории, обладающий неотъемлемыми конституционными правами. Во-вторых, конституцию стали понимать как «основное установление» политической власти. Все это отразила «национальная история»: во второй половине столетия французские авторы принялись переписывать ее под новым углом зрения. Свои «Заметки по истории Франции» («Observations sur l'histoire de la France». Ч. 1 – 1765; Ч. 2 – 1788) опубликовал, в частности, Габриэль Бонно де Мабли. По его мнению, особенность французского прошлого заключалась в формировании конституционной модели, основанной на суверенитете нации с устойчивыми демократически-республиканскими традициями и на суверенитете монарха, чьи властные полномочия не выходили за рамки исполнения законов нации. Однако Мабли усматривал в истории страны некую историческую цезуру, связанную с утратой древней свободы и одновременным ослаблением и феодальной фальсификацией древних конституционных основ общества. Урок прошлого заключался в том, что эти два полюса истории не оставляли места для политического *tertium genus*, а потому единственным решением, способным предотвратить сползание нации в деспотизм, могло быть ее возвращение к демократическим и республиканским устоям, прекращено совместным с умеренно-монархическим устройством страны. В другом своем сочинении, задуманном и написанном в середине столетия, но опубликованном лишь в 1789 г., «О правах и обязанностях гражданина» («Des droits et devoirs du citoyen»), Мабли уже открыто высказывался за конституционное решение этой проблемы: созыв Генеральных штатов и пересмотр отношений между нацией и монархом. Таким образом, Просвещение понимало насущные революционные преобразования как восстановление прежнего порядка вещей, при котором нация смогла бы выражать свою политическую волю, или же (на языке того времени это означало то же самое) возвращение к свободе. Тем самым слово «свобода» получало более глубокий политический смысл, все шире внедряясь в республиканскую лексику.

Начиная с середины XVIII в. во Франции начал формироваться дискурс, который можно назвать национально-республиканским. Он провозглашал деспотизм главной угрозой национальной свободе. Любопытную в этом отношении информацию дает «Методическая энциклопедия» – весьма эмблематическое для культуры Просвещения гигантское справочное издание, состоявшее из 166 томов (в 1782–

1793 гг. их печатал Шарль-Жозеф Панкук, а затем вплоть до 1832 г. – А. Агасс). В разделе «Политическая экономия и дипломатия», посвященном собственно политическим материям, автор статьи «Деспот, деспотический» заявлял, что деспотизм не столь уж большая редкость и встречается даже «у цивилизованных наций». Но наиболее глубокий анализ данного вопроса, созвучный взглядам многих просветителей, от Мабли до Сэжа, содержался в статье «Король». Она начиналась с определения, в котором король противопоставлялся деспоту: различием их имущественных прав определялось различие их прав конституционных. Новизна подхода заключалась при этом не в лексике, восходившей к старым европейским традициям, а в общей посылке. Граница между деспотизмом и свободой полагалась не столько в географической, сколько в конституционной сфере, а потому имущественные права нации в ее совокупности виделись определяющим фактором общественного устройства. История, рассмотренная под этим углом зрения, позволяла обнаружить, что в обществе изначально имелась некая «национальная собственность». Признание за нацией такого первоначального суверенитета и отсутствие оснований для имущественных притязаний короля серьезно влияло на ход политических дискуссий, развернувшихся в эти годы. Кроме того, это было важно для обоснования прав нации, в частности, ее права высказывать свое мнение через своих представителей. Система представительства также была ослаблена «тиранической практикой», позволившей королю прибрать к рукам не принадлежащую ему законодательную власть и установить контроль над налогами.

Подобный подход требовал переосмысления понятия «конституция» и связанных с ним категорий. Успех имела формулировка, предложенная Ваттелем в работе «Право наций» (*Droit des gens*), 1758): конституция не есть исключительно или преимущественно хранилище законов; под этим словом следует подразумевать политические усилия нации, направленные на оформление, регламентацию и осуществление политической власти. Тем самым главная роль переходила от парламентов (прежде считавшихся хранителями конституционных основ) к нации-выразительнице общей воли. Неудивительно, что в соответствии с этим определением нарушение конституции считалось «оскорблением нации», то есть преступлением против субъекта, которого законодательная власть наделяет суверенным правом вырабатывать *свою* конституцию.

Таким образом, в середине столетия возникли новые подходы к трактовке проблем политики. В 50–60-х годах Жан-Жак Руссо взялся систематизировать их сквозь призму нового ключевого понятия «общая воля». В начале 50-х годов он работал одновременно над двумя текстами, в которых содержался ряд идей, позже нашедших

свое выражение в «Общественном договоре» (1762). Одной из этих работ была вторая часть «Рассуждения о происхождении и основаниях неравенства между людьми» (1755). Она открывалась утверждением, которое несло в себе генетическую информацию, чуждую антропологии старой Европы: «Первый, кто, огородив участок земли, придумал заявить: *«Это мое!»* и нашел людей достаточно простодушных, чтобы тому поверить, был подлинным основателем гражданского общества». Здесь не было особого новшества, ведь более чем полвека назад ту же идею развивал «мудрый» Локк (Руссо неоднократно цитировал в своем «Рассуждении» его трактат «О гражданском правлении»). К середине века труд Локка уже неоднократно переводился, вкупе со множеством других важных произведений английских политических мыслителей, посвященных понятиям, все активнее входившим в политическую лексику. В них выдвигались гипотезы, которые были способны глубоко изменить параметры, традиционно служившие для объяснения политических форм новой Европы. Второй текст Руссо – статья «Политическая экономия» – был предназначен для IV тома «Энциклопедии» Дидро и Даламбера (1755). Эта статья вобрала в себя рассуждения, выходившие за рамки традиционной европейской политико-религиозной антропологии. Неслучайно она начиналась с разграничения сфер *домашней* и *общей*, или *политической, экономики* и в первом случае отсылала читателя к статье «Отец семейства». Ключевую разницу между отцом семейства и чиновником, ведающим политической или общей экономией, Руссо усматривал в области имущественных отношений. Мир семьи и мир государства настолько несовместимы между собой, что и управлять ими должны совершенно противоположные принципы: отцом семейства движет голос «природы» и «сердца», чиновником – «интересы государства».

Дихотомия *частной* и *общественной* экономики (последняя как раз и являлась сферой управления, нуждавшейся в законах как главном инструменте реализации) позволяла по-новому взглянуть на принцип политического долга. Его установление было обусловлено преодолением *anacyclosis* – процесса, ведущего от естественного состояния к деспотизму. Это преодоление оказывается возможным благодаря заключению общего договора, устанавливающего общественный порядок (при авторитарных режимах подобный договор, по определению, невозможен). Другими словами, прочный и стабильный порядок в обществе обеспечивает только такое политическое устройство, при котором суверенная общая воля одновременно учреждает благо всех и каждого. Политический долг базируется, таким образом, на равной приближенности каждого к суверенитету, осуществляемому сообща всеми членами общества и выражаемому в прямом их участии в выработке законов.

Перед лицом возвышения государства над плотной *статусной* сетью феодально-корпоративного общества, служившей опорой безликому деспотизму, Просвещение решительно отвергало *статус* как принцип политической организации общества и делало выбор в пользу единого для всех *гражданского состояния*, что, в свою очередь, предполагало возрождение республиканской традиции как единственного пути спасения от деспотизма хаоса. Руссо был одержим идеей равенства, в котором видел решающий фактор единственного рационально возможного порядка. Его одержимость проявилась в том, что он вернул в политический обиход и радикализировал понятие гражданской добродетели как приверженности к эгалитарному патриотизму (и обязательства по отношению к нему), поощряемому и поддерживаемому законами и воспитанием. Наиболее отчетливо эта радикализация отразилась в последней главе «Общественного договора», где автор формулировал принципы гражданской религии, основанной на гражданском символе веры, продиктованном сувереном (нацией) с целью воспитания примерного гражданина. Итогом формирования нового человека – добродетельного, добропорядочного – должно было стать полное установление отношений равенства, к которым его принуждала даже религия. Тем самым республиканизм нового времени перебрасывал мостик в революцию, чтобы возродиться в ней.

Перестройка республиканского дискурса, нацеленная на построение общества свободных людей – общества, в котором отсутствует социальная иерархия политического свойства, а индивид подчиняется только нации в целом – на этом не закончилась. Контакт с философией Руссо (имевший место в 1765 г.) оказал решающее влияние на Эммануила Канта, существенно изменив его взгляды на мораль. Кант вписал ее в рациональное желание индивида, полагая, что моральные категории определяются не Провидением, а личной волей (*Wille*). Однако если применить эту же логику к политике, получится, что воля индивида способна влиять и на общественный строй. Индивида можно считать политически правоспособным по достижении им совершеннолетия (*Mündigkeit*), при котором его самостоятельность не входит в противоречие с политической свободой. Эту же линию продолжал и Иоганн Готлиб Фихте. В десятом уроке «Основных черт современной эпохи» («Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters», 1806) он утверждал: совершенство государства состоит в существовании свободных людей, или – что то же самое – людей, обладающих автономией и правоспособностью (достигших совершеннолетия), достаточной для того, чтобы исполнять свой политический долг, не утрачивая свободы.

Впрочем, далеко не все просветители разделяли идею верховенства личной воли над политикой и освобождения (автономии) индивида от исторических и общественных установлений. Столь радикальное

утверждение политического примата личности Иоганн Готфрид Гердер даже уподобил особой форме культурного деспотизма. Унифицируя и обобщая все с точки зрения чистого разума, легко прийти к самой жестокой форме деспотизма – к той, которая отрицает общность культуры и выносит политическое устройство общества за рамки истории: ведь история, будучи всеобщим достоянием, тоже служит примирению наций и индивидов. Юстус Мёзер писал в своих «Патриотических фантазиях» («Patriotische Phantasien», 1784–1786), что кодификация и унификация являются принципами деспотизма, а не свободы.

Впрочем, политика Просвещения характеризовалась не только утверждением индивидуалистического радикализма и общественного суверенитета над политической организацией в качестве пути к освобождению. Не приходится говорить и о повсеместном господстве мнения, будто главная угроза свободе исходит от королевского двора в силу склонности монарха и его окружения к деспотизму. В значительной части католической Европы предмет куда более оживленных (однако не единственных) дискуссий были совершенно иные сюжеты. Они велись вокруг церковной иерархии и ее вмешательства в гражданскую жизнь, особенно в имущественные отношения внутри гражданского общества, возглавляемого монархом. Споры о роли папы, епископов и собора в жизни *ecclesia*, а также об управлении церковной собственностью занимали образованных католиков на всем пространстве от Германии до Португалии. Такие работы, как «De statu ecclesiae» (1765) Юстина Феброния, «Трактат о праве мертвой руки» («Tratado de la regalía de amortización», 1765) графа Кампоманеса, не говоря уже о множестве итальянских и особенно венецианских публикаций, свидетельствуют о внимании *hommes de lettres* к этим вопросам.

Обетованной землей свободы просветители чаще всего считали Англию (в большей степени, чем Великобританию), однако и там имело место особое течение консервативной политической мысли. Его истоки восходили к концу XVII – первой половине XVIII в., когда было впервые замечено, что республиканский гражданский идеал не вполне соответствует утверждавшемуся рыночному обществу. Появилось множество объяснений этого факта, выдержанных в общем ключе. На них опирался, в частности, Юм (а также Монтескье с его интерпретацией английской конституции), но наиболее радикальное выражение она нашла в трудах Бернара де Мандевиля. Главная его идея заключалась в том, что классическая республиканская добродетель находится в противоречии с современностью, с обществом, основанным на частном предпринимательстве и поиске *self-interest*. Тем самым древние – как бы «домашние», «локальные» – формы общества, где могли цвести республиканские добродетели, требовавшие от гражданина подчинения республике и служения ей, противопоставлялись современному миру, в котором развитие обмена и свя-

занная с ним перекройка общества требовали иных правил политического функционирования. Облегчить вхождение в новую среду могли ценности, отличные от тех, что характеризовали республиканскую добродетель классического типа. Общение, воспитание, учтивость, манеры, стиль, вкус – вот что отныне помогало человеку продвигаться в меркантильном обществе и ориентироваться в новой системе отношений. Это общество уже не требовало от граждан полной самоотдачи. Умирать за родину тоже больше не было нужды, поскольку свобода перестала восприниматься только как плод прямого участия в политической жизни. Свобода означала теперь не столько участие, сколько безопасность. Она зависела не столько от индивида, сколько от организации общества и была, скорее, вопросом законности, чем политики. Действительно, философская традиция, восходившая в Англии к Томасу Гоббсу, даже считала опасным тип свободы, связанный с политическим масштабом личности, и видела в нем верный источник гражданских беспорядков. Отныне ценилась иная свобода, *civil liberty* – ее гарантом была крепость общественных устоев, система внутреннего равновесия и судопроизводство.

В то же время дискурс, ориентированный на республиканские идеалы, не сразу исчез с английской сцены. Напротив, именно в решающий период истории, растянувшийся от дискуссии вокруг билля «Об исключении...» (*Exclusion Crisis*) до споров о постоянной армии (*Standing Army*), тезис о том, что подлинная свобода есть свобода республиканская, обрел новое звучание. Многие авторы – от Алджернона Сиднея до Джона Тренчерда – утверждали, что «готическая» английская конституция выстроена на фундаменте, состоящем одновременно из монархии, аристократии и демократии, который должен опираться на участие всех граждан в политической и военной жизни страны, то есть на определенные республиканские принципы. Отступление от этих принципов, повлекшее за собой рост влияния правительства вкупе с давлением новых финансовых сил, неизбежно вело к разложению общества. Позиции, занятые участниками споров о постоянной армии, подтверждают, что в Англии существовали два дискурса, существенно различных не только в восприятии свободы и конституции, но – и особенно – во взглядах на общество и его политические характеристики. Мысль о том, что человек соединяет в себе блюстителя порядка, гражданина и солдата, была совершенно противоположна идее профессиональной армии: последняя означала освобождение индивида внутри рыночного общества. Это общество более не требовало от человека подобного самоотречения – ему достаточно было системы представительства и обеспеченной законами безопасности.

Интегрируя в себя традицию *natural law* и *natural jurisprudence*, развивавшуюся в XVII столетии такими философами, как Гуго Гроций

или Самуэль Пуфендорф, шотландская политическая мысль эпохи Просвещения пыталась иным путем преодолеть дихотомию, противопоставлявшую простоту, бедность и добродетель богатству, цивилизации и пороку. С точки зрения моральной философии, рыночное общество и добродетели вовсе не были несовместимыми. Адам Фергюсон, автор «Опыта истории гражданского общества» («An Essay on the History of Civil Society», 1767), полагал, что гражданское общество отличается от мира дикарей и варваров именно тем, что имеет рыночный характер. Он утверждал, что идею добродетели необходимо поддерживать, поскольку она препятствует политическому упадку. В таком эволюционном, историзированном контексте свобода, *civil liberty*, виделась достижением современного мира, которое гарантировало права (*rights*) посредством права (*law*). Подобные подходы (в том числе и те, что были наиболее близки к республиканским позициям) опирались не на новаторскую, а на консервативную концепцию свободы и прав: свобода как способ самоопределения была идеей архаичной – в современном мире этот политический принцип более не работал. Современным здесь было лишь то, что принципы социального и политического функционирования общества выводились из политической истории и политической экономии, которые, в свою очередь, были производными моральной философии и *natural jurisprudence*.

Умеренные скептики, например Дэвид Юм, с предубеждением относились к универсальности моральных принципов, рационально выводимых из естественного права. Однако это все же не означало поддержки антилиберальных политических форм. Оставив в стороне следы республиканизма, различимые в некоторых произведениях Юма, можно заметить, что он склонялся к обычаю, то есть ко всему тому, что, по мере обстоятельств, исторически содействовало возникновению определенной формы правления. Так, в «Истории Англии» («History of England», 1767) Юм особенно явно порывал с договорной традицией вигов, предпочитая рассуждать об *interest*, *manners* и *sympathy* как основах социальных связей: выгода, а не договор составляет фундамент политических отношений, а язык и общение (*conversation*) являются способом укрепления этого фундамента. Отказ от договорной проблематики и умеренная теология стали элементами консервативной просветительской программы, под которой, в частности, полностью подписывался Эдвард Гиббон, видевший опасность не столько в деспотизме двора, сколько в энтузиазме и фанатизме.

Поэтому неудивительно, что знаковая книга шотландского Просвещения – «Исследования о природе и причинах богатства народов» Адама Смита («An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations», 1776) – была задумана как широкое полотно, включавшее в

себя *natural jurisprudence*, философию морали, гражданскую историю и политическую экономию. Иначе говоря, речь шла, скорее, о *science for a legislator*, чем о либеральной *science for an economist*. Политическое значение работы Смита состояло в том, что он провозгласил *natural liberty* основой рыночных отношений и средством защиты от устремлений, противных общественным интересам и общественному благу. Смит считал, что верховенство *self-interest* отдельных групп, коррупция и внепарламентские действия угрожают безопасности всего политического корпуса. Следовательно, задача верховной власти, вырабатывающей прочные принципы политического долга, должна состоять в обеспечении естественных прав, признание которых началось бы с анализа *natural jurisprudence* как системы права. При этом слово *rights* подразумевало не *self-determination* (в духе радикальных диссентеров), а некое открытие, полученное путем непредвзятых наблюдений и здравого смысла. В этом контексте рыночные отношения обретали значение пространства, пригодного для развития естественной свободы и способного оградить общественные интересы. Это же значение обретала и концепция государства как социального феномена, отраженного в конституции, суть которой состоит, скорее, в социополитическом структурировании общественных групп, властей, прав и привилегий, нежели в описании системы законов.

В Великобритании в годы борьбы американских колоний за свою независимость критикой старой системы занимались главным образом такие радикальные диссиденты, как Ричард Прайс. Полемика между ним и Фергюсоном позволяет увидеть отличие ранней проблематики философов-моралистов от умеренного просветительства. «Размышления о природе гражданской свободы» («*Observations on the Nature of Civil Liberty*») Прайса были опубликованы в 1776 г. одновременно с «Исследованиями о богатстве народов» Смита. В них доминировала мысль о том, что права являются естественным и неотчуждаемым основанием политического строя, а в способности индивида к *self-determination* заключен единственный путь к возрождению добродетельного электората, способного противостоять коррупции представительной системы, и к достижению необходимого разделения церкви и государства, против которого так часто выступали шотландские мыслители. Томас Пейн заявил в «Правах человека» («*Rights of Man*», 1791–1792), что конституции в Великобритании попросту не существует. Он предложил радикально иную трактовку этого понятия, характерную для революционного момента: «Конституция является не актом правительства, а актом народа, который учреждает это правительство; но правительство без конституции – то же, что и власть без права». Мысль о том, что в Англии конституция имела у *всего*, кроме нации, таила в себе предчувствие решающего поворота, который проведет границу между двумя системами.

Рекомендуемая литература:

- The Political Culture of the Old Regime / Ed by K. M. Baker. Oxford, 1987.
- F. C. Beiser.* Enlightenment, Revolution and Romanticism. The Genesis of Modern German Political Thought 1790–1800. Cambridge (Mass.), 1992.
- C. Blum.* Rousseau and the Republic of Virtue. The Language of Politics in the French Revolution. Ithaca, 1986.
- The Invention of the Modern Republic / Ed. by B. Fontana. Cambridge, 1994.
- L'idea di repubblica nell'Europa moderna / A cura di F. Furet e M. Ozouf.* Roma–Bari, 1993.
- Enlightened Absolutism, Reform and Reformers in Later Eighteenth-Century / Ed. by H.M. Scott. London, 1990.
- The Transformation of European Politics 1763–1848 / Ed. by P.W. Schroeder. Oxford, 1994.

См. также:

СЧАСТЬЕ;

СВОБОДА;

ДЕЙСТВИЕ И ПРОТИВОДЕЙСТВИЕ;

ПРАВО;

ПОЛИТЭКОНОМИЯ.

ПРАВО

Мария Роза Ди Симоне

Роль юридической науки в развитии Просвещения долгое время недооценивалась историографией. Лишь в последнее время появились серьезные работы, которые вскрыли огромную значимость вклада правоведов в процесс глубинной трансформации культуры XVIII столетия.

Действительно, споры о праве и институтах права были не только отражением методологического обновления философской и политической мысли. Они также служили постоянным и мощным стимулом поисков адекватных своему времени концептуальных моделей и конкретных путей реформирования устаревшего общественного строя. Хотя выражение «правовое Просвещение» остается весьма спорным и побуждает исследователей к дискуссиям, которые вскрывают множественность, разнообразие, а порой и противоречивость факторов, подлежащих оценке, тем не менее мы можем выявить несколько общих тенденций, придающих этому феномену целостность. Разногласица мнений отдельных авторов и географическое разнообразие течений правовой мысли сливались в сложном, но едином потоке, который брал свое начало в философии естественного права, развивая вслед за ней резкую критику доктринальных и структурных схем, унаследованных от Средневековья.

1. Уже в конце XVII – начале XVIII в. во всех европейских странах стала ощущаться необходимость радикальной реформы правовых основ, которые в целом (несмотря на значительные региональные различия) продолжали воспроизводить одну и ту же средневековую модель. Данная модель была порождена стратификацией разнородного юридического материала – местных обычаев, общинных и корпоративных статутов, решений судов, королевских указов, норм феодального, канонического и римского права, правовых доктрин и их интерпретаций – и отражала институциональный партикуляризм общества, основанного на автономности правовых систем и сословном делении. Издававшиеся в XVI–XVII вв. своды законов не могли ко-

ренным образом изменить ситуацию. На пороге XVIII столетия она по-прежнему отличалась предельной запутанностью и противоречивостью. Следствием этого была извечная неопределенность правовых норм и крайняя слабость судебной системы, что очевидно противоречило централизующим и нивелирующим устремлениям государства.

Одной из главных проблем был статус римского права. В некоторых странах Европы оно являлось фундаментом юридической жизни. Именно к помощи римского права прибегали судьи, когда в местных правовых нормах обнаруживались лакуны. В других государствах оно признавалось лишь частично или вовсе не признавалось властями и народом, поскольку в нем видели инородный элемент, чуждый местным традициям. Однако повсеместно римское право все же оставалось основой юридического образования, точкой отсчета и предметом сравнения, с которым правоведы неизбежно должны были считаться.

В конце XVII в. Жан Дома, считавший римское право высшим выражением юридической рациональности (*ratio scripta*) и естественной беспристрастности, попытался систематизировать на этой основе все французские установления в трактате «Естественный порядок гражданских законов» («Les lois civiles dans leur ordre naturel»). По стопам Дома шел Робер-Жозеф Потье, автор трактата «*Pandectæ in novum ordinem digestæ*» (1748–1752) и множества других работ, посвященных вопросам личного права. Он положил немало сил на разработку рациональных дигест и на унификацию французских правовых норм, слишком зависимых от обычаев. Попытки устранить противоречия и запутанность юридической системы посредством римского права (в свою очередь, очищенного от всего лишнего и темного) предпринимались и в германских землях. Вильгельм Лейбниц видел в юриспруденции точную науку, построенную, подобно математике, на логических методах и системе доказательств. Поэтому он предложил выработать систему ясных, кратких и упорядоченных законов, которая охватывала бы все романо-германское право. Идею Лейбница поддержал Кристиан Вольф. В своем монументальном труде «*Jus naturæ methodo scientifica pertractatum*» (1748) он со строгостью геометра обрисовал все ветви права, заложив тем самым основы научной школы, которой суждено было приобрести огромное влияние в Германии. Нидерланды также достигли оригинальных и весьма важных результатов в этой сфере. Особенно удачный синтез античной культуры и практического опыта римско-голландского права предлагали Ян Вут и Корнелиус ван Бинкерсхук.

Требование обновления, сформулированное в трудах таких итальянских мыслителей конца XVII – начала XVIII в., как Джамбаттиста

Вико, Пьетро Джанноне и Джованни Винченцо Гравина, во многом совпадало с общеевропейской тенденцией. Однако понадобилось еще некоторое время, чтобы моденский философ Лудовико Антонио Муратори со всей ясностью доказал полную несостоятельность современной ему системы права. В письме, адресованном Карлу VI в 1726 г. (оно было опубликовано лишь в XX в.), – «De codice carolino sive de novo legum codice instituendo» – Муратори предлагал императору решительно упростить нагромождение действующих правовых норм, сведя их в единый и ясный текст. Впоследствии философ развивал эти взгляды в трактате «О недостатках судопроизводства» («Dei difetti della giurisprudenza», 1742): он исследовал дисфункцию юридической практики и указывал, что наиболее эффективным средством от этого недуга должна стать выработка единого кодекса, который ликвидирует неопределенности в букве закона и положит конец злоупотреблениям судейского сословия.

Во второй половине XVIII в. отношение к римскому праву претерпело существенную эволюцию. Умеренная критика, исполненная уважения и благоговения перед мудростью и беспристрастностью древних, переросла в яростную полемику. В первую очередь, она обрушилась на миф о Юстиниане: тот, кого прежде называли выдающимся законодателем, был заклеен как бездарный и «безумный» деспот, а его компиляцию стали считать бесформенным и противоречивым скоплением несправедливых и иррациональных правовых норм. Чезаре Беккария, Пьетро и Алессандро Верри, Карлантонио Пилати, Мелькиоре Дельфико и многие другие подхватили и усилили «антитрибонианские» мотивы, присутствовавшие в трудах гуманистов, и обеспечили им необычайно широкий резонанс.

В то же время все большей поддержкой пользовалось требование замены скопившейся за века груды источников права единой нормативной системой. Согласно представлениям, в которых рационализм сочетался с волюнтаризмом и доминировала типично просветительская вера в верховенство законов над традицией и обычаем, такая система должна была устанавливаться верховной властью и отвечать критериям разума и справедливости. Таким образом, постепенно вызревала идея кодекса – полного нормативного единообразного текста, который стал бы единым сводом для всех ветвей права. Подобная трансформация правовой системы меняла также представления о функциях судейства. Просвещение видело в судьях не законотворцев (которыми, в сущности, являлись посредники и толкователи противоречивых норм права), но простых исполнителей единых правил, установленных политической властью – обычных чиновников, подлежащих контролю государства и ограниченных в своих полномочиях.

2. Писатели, категорически отвергавшие систему и институты *Corpus juris civilis* и предлагавшие альтернативные решения, постепенно утверждали новый подход к правовой проблематике. Он довольно сильно отличался от предыдущего. Действительно, право рассматривалось прежде как единство раз и навсегда установленных норм, неизменных метаисторических структур. Их границы были четко очерчены письменными актами или обычаями, чей непререкаемый авторитет вызывал у людей почти благоговейный трепет. Деятельность практиков и теоретиков права в отношении этих структур носила, главным образом, формально-технический характер и заключалась в адаптации к изменчивой реальности элементов, унаследованных от прошлого, без попыток изменить их сущность. Просветители, напротив, были полны решимости изменить прежний порядок вещей, исходя из критериев философии и разума. Они подчеркивали особую важность политического аспекта права, которое отныне стремилось преодолеть свою самодостаточность и закрытость и совместно с другими дисциплинами – психологией, экономикой, историей – действовать в целях совершенствования общества.

Подобное расширение горизонта позволяет понять, почему одним из «типичных представителей правового Просвещения» оказался Вольтер. Он не был «законником» по роду своей деятельности, однако его идейная (не узкоспециальная!) критика системы французского права оказала глубокое влияние на взгляды европейских юристов. В трудах Вольтера были весьма доходчиво сформулированы некоторые фундаментальные идеи, которые уже долгое время обсуждались в европейской публицистике: разделение гражданского и канонического права, упразднение привилегий духовенства, установление веротерпимости.

В начале XVIII в. лишь немногие мыслители (например, Кристиан Томазий) настаивали на разграничении сфер религии и этики. Они полагали, что действия, противные церковным законам, но не несущие в себе прямой угрозы обществу – ересь, симония, магия, колдовство и пр. – безразличны для государства, а, следовательно, не должны подлежать судебному преследованию с его стороны. Однако уже во второй половине столетия эта идея распространилась весьма широко и стала основой дальнейшего наступления. К требованиям освобождения общества от влияния церкви добавились идеи равенства подданных и повышения значимости индивида и его прав внутри социальной группы, к которой он принадлежит (корпорация, семья, церковь, община). В данном контексте уважение к личности и защита ее физического и духовного блага стали восприниматься как основополагающие ценности. Цель гражданского общества и критерии правосудия (качество законов) оценивались теперь, скорее, с точки

зрения утилитарных, нежели этических норм. Это особенно заметно в рассуждениях Клода-Адриана Гельвеция, Чезаре Беккарии и Джереми Бентама, видевших главную задачу правительства в том, чтобы сделать граждан как можно более счастливыми.

Какую бы сферу права ни затрагивали реформаторские проекты, в них непременно отражались идеалы индивидуализма и утилитаризма, гуманитарные ценности, идея равенства и антиклерикализм.

Философия естественного права утверждала, что каждое человеческое существо по праву рождения обладает одними и теми же неотъемлемыми правами. В области частного права этот постулат породил дискуссию о том, как унифицировать юридическую правоспособность граждан, до сих пор отличавшуюся бесчисленными различиями и ограничениями, связанными с полом, религией, социальным положением, профессией, национальностью. Разумеется, сопоставлялись привилегии дворянства и духовенства. Даже в семейной сфере делались попытки предоставить людям равные права, освободить их от уз, налагаемых традицией: многие просветители резко критиковали институт отцовской власти, который лишал детей свободы до самой смерти родителя. Однако требование предоставить большую самостоятельность женщинам звучало все же не так часто и не так отчетливо.

В сфере наследственного права основные требования касались равенства наследников и упразднения фиденкомиссы и майората – институтов, которые были нужны для поддержки древних родов, но отдавали младших сыновей и всех дочерей в пользу старшего сына, а кроме того, ограничивали циркуляцию собственности. Это последнее обстоятельство стало важнейшим элементом дискуссии о собственности, которую просветители (вслед за сторонниками естественного права) считали проекцией и реализацией индивида, тесно связанной с его свободой. Действительно, за исключением немногочисленных теоретиков коллективной собственности, таких как Морелли или Габриэль Бонно де Мабли, авторы второй половины столетия благосклонно относились к концепции права собственности, вдохновленной римским классическим правом: оно наделяло собственника полными правами в отношении его имущества, в то время как средневековая концепция «разделенного права» допускала страфикацию реальных притязаний нескольких индивидов на один и тот же объект собственности.

Обеспокоенные быстрым ростом числа судебных разбирательств и их исключительной медлительностью, просветители с нарастающей резкостью критиковали полнейший разлад запутанного и иррационального механизма гражданской процедуры. Это было уязвимое место старого уклада общества, и современники активно обсуждали

такие вопросы, как упрощение делопроизводства, сокращение числа формальностей, строгое соблюдение сроков судебного разбирательства, ограничение или упразднение бесчисленных клятв, ликвидация долговых тюрем, ограничение поля для маневра адвокатов, новый статус судей, отныне подчиненных закону и правительству.

Особую силу и размах просветительская критика обрела в сфере уголовного права, что было связано с выработкой новой концепции отношений между политической властью и гражданами. Трактат Чезаре Беккарии «О преступлениях и наказаниях» («*Dei delitti e delle pene*», 1764) считается высшим и наиболее полным отражением идей своего времени, однако и помимо Беккарии в Европе было великое множество авторов, размышлявших о проблемах в этой области права. Широкая теоретическая дискуссия об основаниях и пределах права наказания, о функции наказания и его применении, о дефиниции преступлений позволила выработать несколько общих принципов, на которые ориентировалась реформа законодательства. И в данном случае одним из главных тезисов снова стало требование равенства граждан: различия в личном статусе потерпевшего и обвиняемого необходимо было ликвидировать, иначе судебное решение распадалось на многочисленные варианты и ставило наказание в зависимость от социального, религиозного или профессионального положения сторон.

Исходя из утилитаристских и гуманитарных посылов, просветители выработали новую концепцию наказания. Они отвергали жестокость как привычный способ отвращения от преступлений и делали ставку на неотвратимость кары и ее соразмерность содеянному. Цель наказания виделась отныне не в искуплении преступником его вины, а в исправлении виновного. Именно поэтому такой размах приняли споры об упразднении некоторых видов наказания, в том числе позорящих наказаний и смертной казни: с точки зрения рациональной общественной пользы подобные меры казались контрпродуктивными. Философы считали, что предупреждение преступлений всегда предпочтительнее репрессий, и высказывались за принятие мер социального характера, которые посредством улучшения экономических и культурных условий жизни народа могли снизить тягу к совершению преступлений. Кроме того, развивая положения естественно-правовой теории, авторы XVIII в. поддерживали идею уголовной неподсудности действий, относящихся к сфере нравственности или религии. Многие их постулаты, например тезисы о «персонализации наказания» и «строгой законности», легли в основу современного уголовного права.

В плане процедуры просветители заботились прежде всего о защите прав обвиняемого от произвола судебных властей. Они предлагали изменить привычные римско-канонические рамки процесса и

предоставить больше гарантий подсудимому. В связи с этим разрабатывались аргументы в пользу жесткой подчиненности магистратов закону; подчеркивалась необходимость формирования судебных коллегий, гласного и открытого судебного разбирательства, отмены пыток, создания института присяжных, улучшения условий тюремного содержания; логика формальных доказательств в процессе принятия судебного решения должна была уступить место свободному внутреннему убеждению судьи.

Публичное право начало приобретать в этот период статус самостоятельной области юриспруденции. Появилось множество произведений, авторы которых вслед за теоретиками естественного права размышляли о происхождении, задачах и формах государства, поднимали проблему прав и обязанностей суверена и его подданных. Но хотя все они разделяли мысль о необходимости преодолеть наследие Средневековья, единой точки зрения на пути достижения этой цели не существовало.

Многие авторы полагали, что сломить сопротивление привилегированных сословий и таким образом открыть путь реформам может только сильная центральная власть, ограниченная лишь естественным правом и постоянным стремлением сделать своих граждан счастливыми. Наиболее глубокое и полное развитие эта патерналистская эвдемонистическая идея просвещенного абсолютизма получила в немецких и австрийских землях: такие философы, как Иоганн Генрих Готлиб фон Юсти, Карло Антонио де Мартини и Йозеф фон Зонненфельс отвергали систему представительных институтов и делали выбор в пользу администрирования.

Подобные взгляды получили довольно широкое распространение и в Италии, где, по крайней мере на первых порах, казалось, что германская модель подходит для обновления старых общественных институтов в большей степени, чем английская. Однако британская традиция притягивала к себе все возраставшее внимание публицистов, и во Франции возобладали новый подход, наложивший глубокий отпечаток на всю систему публичного права. Шарль Луи де Секонда де Монтескье сформулировал в трактате «О духе законов» («De l'esprit des lois», 1748) доктрину «разделения властей», а Жан-Жак Руссо в своем «Общественном договоре» («Contrat social», 1762) изложил теорию народного суверенитета. Их выступления против абсолютизма в поддержку политической свободы и участия граждан в принятии решений произвели глубокий переворот в восприятии отношений власти и общества, который открыл дорогу современному конституционализму.

3. Интенсивная работа просветительской мысли в сфере права отразилась в законодательной практике европейских государств, где

параллельно с институциональными реформами, нацеленными на ликвидацию партикуляризма, на создание централизованных структур и на ограничение власти духовенства, шло реформирование нормативных источников права. Англия по-прежнему оставалась сторонницей *common law*, не поддавшись влиянию идей Бентама – яростного сторонника систематизации законов по отраслям права и изобретателя самого термина «кодификация». Однако страны континентальной Европы шли по пути унификации и рационализации действующего законодательства.

Одним из первых сводов общего характера, охвативших все ветви права, стал шведский «Sveriges Rikes Lag». Он был принят в 1736 г., однако работа над ним велась еще с конца XVII в. Во Франции ситуация была иной. В силу технических и политических трудностей идеи законодательного единства, выдвигавшиеся канцлером Анри-Франсуа Дагессо, оказались реализованными лишь частично. Они отразились в разрозненных законодательных актах по проблемам частного права, принятых между 1731 и 1747 г. и продолживших традицию ордонансов Людовика XIV. Вплоть до революции эти акты оставались самыми значительными инициативами в данной области.

В Пруссии Фридрих II предпринял общую реформу действующей системы права, которая привела в 1781 г. к публикации судебного устава. Лишь в 1794 г. был обнародован «Allgemeines Landrecht für Königlich Preußischen Staaten». Содержавшиеся в нем формальные характеристики и нормативные решения позволяют отнести этот документ к кодексам современного типа. В Баварии реформа права в большей степени ограничивалась традицией. В 1752–1753 гг. там были изданы «Codex juris bavarici criminalis», «Codex juris bavarici judicialis» и «Codex Maximilianeus bavarici civilis». Хотя эти кодексы ясно и четко систематизировали существовавшие законы по отдельным отраслям права, они отличались консерватизмом и не привели к полной отмене устаревшего законодательства.

В Габсбургской империи кодекс «Constitutio criminalis thesauriana» (1768) реформировал уголовное право, не изменив по существу ни прежних судебных институтов, ни прежних правовых установок, однако отменяя попытки в 1776 г. стала важной вехой на пути разрыва с прошлым. Решительный прогресс в этой области был связан с деятельностью Иосифа II. Его «Civilgerichtsordnung» (1781) коренным образом изменил механизм гражданского процесса, придав ему бюрократизированный и открытый характер. «Allgemeines Gesetz über Verbrechen und derselben Bestrafung» (1787) и «Criminalgerichtsordnung» (1788) воплотили многие идеи Просвещения, полностью перестроили уголовное законодательство как с содержательной, так и с процедурной точки зрения. В сфере частного права интенсивная работа над

кодексом, начатая в 1753 г., вылилась в ряд незавершенных проектов и текстов. Полновесный гражданский кодекс «Allgemeines Bürgerliches Gesetzbuch» был принят лишь в 1811 г. Тем не менее многие эдикты Иосифа II – о веротерпимости (1781), заключении браков (1783), наследовании (1786), свободе торговли (1786), выкупе недвижимости (1789) – были значительным шагом вперед к равенству прав подданных и упразднению сословных привилегий.

В Испании Карл III предпринял широкий пересмотр действующих источников права. В результате длительной подготовки на свет появился внушительный компендиум норм публичного, частного, уголовного и процессуального права – «*Novísima recopilación de las leyes de España*» (1805). В нем нашли отражение некоторые просветительские идеи, но по своей структуре и целям этот документ оставался в рамках традиции.

Итальянские государства отличались в этой области значительным разнообразием. Савойское королевство в 1723 и 1770 гг. приняло «*Leggi i costituzioni di S. M. il re di Sardegna*». В герцогстве Моденском в 1771 г. появился «*Codice di leggi e costituzioni per gli Stati di S. Altezza Serenissima*». Эти нормативные акты имели большое значение, однако их следует считать не кодексами современного типа, а обобщением старого юридического материала. В Неаполе и в Тоскане попытки кодификации потерпели крах, а в Папских владениях они не вышли за рамки традиции. В то же время на итальянской почве в XVIII в. появились и такие важные тексты, как «*Riforma della legislazione criminale toscana*» (так называемая «*Leopoldina*», 1786), «*Codice per la veneta mercantile marina*» (1786), а также весьма прогрессивный для своего времени «*Codice giudiziario nelle cause civili pel Principato di Trento*».

Разумеется, институциональные и нормативные реформы в просвещенной Европе были далеко не однородны. Однако вопреки всем трудностям, колебаниям и противоречиям, связанным с их проведением, теоретический и практический опыт Просвещения в области права стал необходимой предпосылкой тех решающих шагов, которые сделала впоследствии революционная и наполеоновская эпоха.

Рекомендуемая литература:

R. Bonini. Crisi del diritto romano, consolidazioni e codificazioni nel Settecento europeo. Bologna, 1985.

R. Bonini. Giustiniano nella storia. Il mito e la critica nel Settecento illuminista. Torino, 1991.

C. A. Cannata. Lineamenti di storia della giurisprudenza europea. Dal medioevo all'età contemporanea. Torino, 1989.

A. Cavanna. Storia del diritto moderno in Europa. Milano, 1979. T. 1: Le fonti e il pensiero giuridico.

G. Fassò. Storia della filosofia del diritto. Bologna, 1968. T. 2: L'età moderna.

G. Tarello. Storia della cultura giuridica moderna. T. 1: Assolutismo e codificazione del diritto. Bologna, 1976.

См. также:

ТЕРПИМОСТЬ;

РАЗУМ;

РАВЕНСТВО;

ВРЕМЯ И ПРОСТРАНСТВО.

Утопия

Франсиско Фуэнтес

Отсутствие статьи «Утопия» в «Энциклопедии» Дидро и Даламбера лишь отчасти отражает несколько парадоксальные перипетии бытования этого понятия в Европе на протяжении всего XVIII в. Просветительская мысль в целом проявляла гораздо больший интерес к осязаемым реальностям, нежели к химерическим мечтаниям. Так, в политической сфере дискурс Просвещения поначалу был направлен на реформирование монархии, а вовсе не на разработку идеальных и глобальных альтернатив структурам Старого порядка. В то же время XVIII столетие породило мощный пласт утопической литературы, которая продолжала традиции Томаса Мора, Френсиса Бэкона и Кампанеллы.

Франция соперничала с Великобританией за первенство в этом жанре, хотя французские утопии, как правило, не отличались ни философской, ни художественной оригинальностью. Зачастую они являлись простыми переработками текстов, написанных веком раньше, причем эти переработки обедняли качество оригиналов. Однако столь популярная в литературе XVIII в. форма утопии или воображаемого путешествия позволяла авторам в обход церковной и светской цензуры поведать читателю о том, как можно жить в условиях религиозной терпимости или большей свободы нравов. Особняком стоит творчество Жана Мелье (1664–1729) – подлинного предтечи просветительской утопической мысли. Но его «Записка о мыслях и чувствах» («Mémoire des pensées et des sentiments») оставалась практически неизданной вплоть до XIX в., за исключением первой части, опубликованной по инициативе Вольтера в 1762 г.

Богатая утопическая традиция Англии XVIII в. приспосабливалась к историческим условиям, которые были созданы политической системой, родившейся в революциях предыдущего столетия. Английскую утопию представляли тексты сатирического характера, в которых жанровые приемы – перенос действия в вымышленное пространство, противопоставление культур и обычаев – служили для критики нового общества с реформистских и эгалитаристских позиций. Критика могла вызываться и ностальгией по старому обществу.

венному и нравственному порядку, якобы извращенному воцарившейся после революции вседозволенностью и алчностью, вызванной развитием коммерческой и финансовой деятельности. Таков роман Даниеля Дефо «Консолидатор, или Воспоминания о различных событиях в Лунном мире» («The Consolidator, or Memoirs of Sundry Transactions from the World in the Moon», 1705). Индивидуалистская утопия как реакция на тяжкие цепи, налагаемые обществом на человека, нашла свое наиболее полное выражение в «Приключениях Робинзона Крузо» Дефо («Robinson Crusoe», 1719) и с этого времени стала наиболее популярной темой данного типа литературы в течение всего XVIII в.

В приведенных примерах утопия имеет классический смысл вымышленного пространства, в котором ведется назидательный спор о личных и коллективных добродетелях и причинах их крушения. Утопия зачастую ригористична и требует либо утверждения новых обычаев и нравов, либо развития подлинно христианских добродетелей. Спектр моральных принципов, к которым вызывают утописты, чрезвычайно широк и разнообразен: от традиционного осуждения азартных игр и мотовства, звучащего, например, в романе Томаса Нортмора «Записки о планетах» («Memoirs of Planetes», 1795), до защиты прав женщин – темы весьма популярной в таких утопических сочинениях, как анонимный «Остров наслаждения» («The Islands of Content», 1709), роман Сен-Жори «Женщины-вояки» («Les femmes militaires», 1736) или «Тысячелетний чертог» Сары Скотт («Millenium Hall», 1762); от осуждения деспотизма в «Путешествии по острову Фонсека» («Voyage to the New Island Fonseca», 1708) до защиты религиозной терпимости в «Путешествии Гильдебранда Боумана» («Travels of Hildebrand Bowman», 1778). В Англии XVIII столетия наиболее распространенная литературная форма утопии – путешествие в вымышленную страну – служит прикрытием широкомасштабной социальной критики. Ее цель – не только защита обездоленных и перераспределение собственности; она направлена также против новых правящих классов, отождествляемых с олигархией вигов, и в ней звучит ностальгия по традиционной власти джентри и старой монархии. Пример такой утопии – «Морские и сухопутные путешествия и удивительные открытия капитана Джона Холмсби» («The Voyages, Travels & Wonderful Discoveries of Capt. John Holmesby», 1757). Таким образом, критика нравов выливается в морализаторство, критику власть имущих и ностальгию по «золотому веку».

Нечто подобное происходило и в Испании. Анонимная рукопись конца XVII в. «Описание Синапии, полуострова южных земель» («Descripción de la Sinapia, península en la tierra astral») содержала некоторые идеи, предвосхитившие Просвещение, и использовала их для критики испанской действительности того времени («Синапия» – ана-

грамма «Испании»). Утопический по жанру «Трактат о Колумбийской монархии» (*«Tratado sobre la Monarquía Columbina»*, 1790) давал общую весьма неблагоприятную оценку просвещенной монархии.

Восхищение ценностями первобытного общества могло преследовать двоякую цель: с одной стороны, восстановление нравственных связей старого общественного порядка, постепенно распадавшихся с XVII в.; с другой – упразднение или радикальную реформу частной собственности как главного препятствия на пути возврата к первобытному обществу. В этом отношении сочинение Роберта Уоллеса «Разнообразные планы Человечества, Природы и Провидения» (*«Various Prospects of Mankind, Nature and Providence»*, 1761) уже включалось в эгалитаристское течение, начало которому было положено в 1755 г. «Рассуждением о происхождении и основаниях неравенства между людьми» (*«Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes»*) Руссо и «Кодексом природы» (*«Code de la Nature»*) Морелли – концептуальными текстами, которые заново переосмысливали отношения между утопической литературой и освободительными устремлениями Просвещения.

Однако нельзя утверждать, что эта тенденция преобладает в просветительской мысли второй половины XVIII в. Тяга утопии к реставрации прошлого (ностальгия по «золотому веку», мечты о возврате к первобытному состоянию) и неизбежное сползание к эгалитаризму позволяют понять, почему некоторые философы остались к ней равнодушны: казалось, она противоречит лозунгу прогресса и реформ, начертанному на знамени эпохи. Вероятно, именно поэтому данный термин не попал в «Энциклопедию», а Вольтер гордился тем, что никогда не читал «Утопию» Томаса Мора. «Рассуждение о происхождении неравенства» вызывает у Вольтера раздражение, которое также показывает, как глубоко расходились взгляды просветителей на собственность, на соотношение цивилизации и прогресса и на значение утопии как метафоры идеального общества.

Вплоть до Французской революции в обществе, видимо, преобладает позиция, представленная Вольтером, а его собственные экскурсы в жанр воображаемого путешествия ясно доказывают приверженность к общественным условиям: оказавшись в утопическом обществе Эльдорадо, Кандид более всего восхищается «чрезвычайной учтивостью» местных жителей. Несмотря на относительную бедность утопической литературы Просвещения, необычайный успех романа Луи-Себастьяна Мерсье «Год 2440» (*«L'an 2440»*; в 1771–1793 гг. он переиздавался 11 раз) свидетельствует об интересе современников к литературному жанру, серьезно обновленному благодаря Мерсье. С этого времени путешествие в будущее и бегство в мечтах от настоящего становятся неизменными описательными приемами современной утопической традиции. Содержательная часть менее

оригинальна. В ней перемешаны старые темы классической утопии и некоторые специфические доминанты Просвещения: образ короля-философа, вера в спасительную силу науки, восхищение ригоризмом, деизм и идея вечного мира.

Верный последователь классиков жанра, Мерсье тем не менее отнесется исследователями к «серьезным утопистам» (определение Б. Бачко), то есть к авторам, предлагавшим альтернативные общественные модели, которые базировались главным образом на идее коллективной собственности. В их числе – французы Мабли, Морелли, Руссо и Ретиф де Ла Бретонн; итальянцы Руффино Масса и Франческо Лонгано; англичанин Роберт Уоллес. Дидро в своем «Добавлении к Путешествию Бугенвиля» (*«Supplément au “Voyage” de Bougainville»*) также набросал некий социальный проект, в котором коммунистическая идея проявилась как спонтанный результат «декантации» естественной морали. Даже сам Вольтер, издавая в 1762 г. «Извлечение из “Завещания” Жана Мелье» (*«Extrait des sentiments de Jean Meslier»*), не пренебрег смелыми утопическими построениями знаменитого кюре. Очистив идеи Мелье от эгалитарного радикализма, Вольтер использовал их в борьбе против религиозного фанатизма и нетерпимости.

Таким образом, отношения между Просвещением и утопией оказываются более сложными и противоречивыми, чем представляется на первый взгляд. Их нельзя свести к противостоянию точек зрения. Литературные утопии далеко не всегда связаны с освободительным движением XVIII в.: как мы видели, они порой прямо противоположны ему. Однако век Просвещения не отказывает себе в утопическом воображении, даже если пути его порой неисповедимы. Так, радикализм некоторых просветительских проектов идет гораздо дальше обычного реформизма и граничит с утопией. Пример тому – трактат Беккарии «О преступлениях и наказаниях», по поводу которого Дидро сделал важное признание. Он заявил, что между утопией и реформой существует напряжение, которое свидетельствует об извращении пути философов в их отношениях с властью: «Всякое произведение, построенное на спекулятивных рассуждениях, как например “*Dei delitti e delle pene*”, попадает в разряд «утопий», платоновских «республик» и прочих идеальных политических конструкций. Они доказывают ум, гуманность и душевную щедрость их авторов, но не оказывают и никогда не будут оказывать никакого непосредственно влияния на ход вещей».

Реформистскому прагматизму просвещенного разума противостоит старинная мечта об идеальном обществе, в которой утопическое воображение переплетается с метафизическим видением цивилизации и истории. «Метафизические размышления» и «Моральные размышления» бенедиктинца Леже-Мари Дешана (*«Observations métaphysiques», «Observations morales»*), оставшиеся неизданными

вплоть до XX в., задают неожиданное и весьма сложное измерение (в онтологическом и метафизическом смысле слова) эгалитарной утопии второй половины XVIII в. Предвосхищая пафос романтизма, смутные мечтания Дешана и его критика «духа столетия» отражают стремление к совершенному счастью рода человеческого – высшей ценности Просвещения. Автор размышляет над этой ценностью и разделяет ее, уже предчувствуя грядущий крах просветительских программных установок.

Начиная с 1789 г. утопия становится революционной. «Манифест равных» Бабефа («Manifeste des Égaux», 1796) – решающий этап долгого пути, продолженного Руссо, Мабли и Морелли, но также Дешаном и Жаном Мелье и, наконец, классиками утопической литературы. «Манифест» Бабефа дает коммунистический ответ на извечный вопрос о власти, добродетели и собственности. «Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума» Кондорсе («Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain», 1793), со своей стороны, провозглашает исторический прогресс решающим фактором эмансипации человечества и делает Революцию вратами в утопию. И работа Кондорсе, и роман Мерсье располагают идеальное общество не в воображаемом мире, а в будущем. *Утопия становится ухронией.*

Как и американская независимость, которой вдохновляются некоторые раннелиберальные утопии (особенно в Великобритании), Французская революция задает новый политический и институциональный тон утопической литературе. Часть авторов включается в обсуждение проблем трансформации государства, в осмысление республиканского идеала и значения демократии. Сочинение Мабли «О правах и обязанностях граждан» («Des droits et des devoirs des citoyens»), написанное еще в 1758 г., публикуется только в 1794 г. и попадает в определенный исторический контекст, когда все более настойчиво ощущается необходимость поставить четкие юридические и законодательные пределы демократической утопии – провозвестницы Республики. Та воображаемая страна (*lieu de nulle part*), где прежде селились мечты о равенстве и свободе, обрела вполне конкретные географические, культурные, политические и национальные очертания.

Утопическая мысль века Просвещения, несмотря на свою двойственность и противоречивость, оставила после себя немалое наследство. Отныне стержнем утопического дискурса становится убежденность в освободительной миссии прогресса и идея отмены частной собственности. С момента концептуального разрыва, осуществленного Руссо и Морелли и продолженного в конце столетия Бабефом и Уильямом Годвином, вековое стремление к идеальному обществу выходит за рамки морализаторства классиков жанра и превращается в исторический проект. Его политические, экономические и социаль-

ные параметры определяются в течение XIX в. Важен вклад утопии и в сферу частной морали: сексуальность, свобода тела, освобождение женщины, развитие гражданской этики...

Творчество Сада по-своему отразило тесную историческую связь между импульсами просветительской эмансипации и гедонистской утопией либертинов. Крайние проявления «духа столетия» – эгалитаризм и либертинство – пережили взлеты и падения, они испытали и пик популярности, и неприятие (после Революции). Они послужили ориентиром для некоторых наиболее радикальных политических течений XIX в. Наконец, перенос утопии из пространства во время в романе Мерсье и сочинениях его эпигонов высвободил утопическое воображение, ускорил интеграцию идеи прогресса в современное интеллектуальное и художественное творчество. Поэтому, вероятно, мы можем утверждать, что, несмотря на равнодушие и даже на раздражение некоторых философов, век Разума был также веком Утопии.

Рекомендуемая литература:

P. Alvares de Miranda. «Sobre utopía y viajes imaginarios en el siglo XVIII» // Homenaje a Gonzalo Torrente Bellester. Salamanca, 1981. P. 351–382.

B. Bacsko. Lumières de l'utopie. Paris, 1978.

G. Claeys. «Utopianism and the French Revolution. Debate in Britain» // Utopias and the Millenium / Ed. by S. Bann and K. Krishan. London, 1993.

P. Guinard. «Les utopies espagnoles au XVIII^e siècle» // Recherches sur le roman historique en Europe, XVIII^e-XIX^e siècle. Paris, 1977. P. 171–202.

R. B. Rose. «Utopias and the Enlightenment» // Utopias / Ed. by E. Kamenka. Oxford, 1987. P. 35–47.

A. Soboul. «Notes toward a History of Utopia in the Eighteenth Century» // France and North America, utopias and utopians. Proceedings of the Third Symposium of French-American Studies, March 4–8, 1974 / Ed. by M. Allain. Lafayette (Louisiana), 1978.

R. Trousson. Voyages aux pays de nulle part. Histoire littéraire de la pensée utopique. Bruxelles, 1979.

F. Venturi. Utopia e riforma nell'Illuminismo. Torino, 1970.

Utopias of the British Enlightenment / Ed. by G. Claeys. Cambridge, 1994.

См. также:

РАЗУМ;

РАВЕНСТВО;

РОМАН.

ВРЕМЯ И ПРОСТРАНСТВО

Гвидо Аббатиста

Обладало ли Просвещение особым взглядом на историю, выделявшимся на общем фоне историографии XVIII в.? Как утверждался этот взгляд? Пытаясь ответить на подобные вопросы, современные исследователи, как правило, указывают на ряд известных черт: секуляризацию истории и ее эмансипацию от классических или христианских моделей посредством рациональной критики (специфическое проявление более общего процесса *désenchantement du monde*); расширение географического и тематического горизонта истории; введение в оборот новых ключевых понятий и философско-исторических подходов имманентного и материалистического толка, которые формулировали эволюционно-стадиальные концепции (заимствуя их у авторов древности) и основополагающие идеи (прогресса, способности к совершенствованию, цивилизации, «естественной» истории), позволявшие более «научно» интерпретировать историю. Исторические интересы Просвещения выросли из потребности более точного знания и радикальной критики прошлого, а также из стремления к созданию целостной картины человеческой истории, проникнутой ценностями гражданственности, прогресса, открытости, умеренности, толерантности и разумности форм общественной жизни.

И все же столь общие характеристики не в полной мере отражают сложность историографического опыта и его конфликта с историческим миром эпохи Просвещения. История, историографический жанр, исторические сочинения пользовались чрезвычайной популярностью у широкой публики, в издательской среде, и вообще в мире культуры того столетия, которое Дэвид Юм назвал *the historical age*. Однако, подобно тому как Европа наращивала свое торговое и колониальное присутствие за океанами, подобно тому как европейские культурные элиты преодолевали рамки политического наследия прошлого, «исторический» жанр также стремился выйти за пределы привычных моделей. Его союз с географией и литературой о путешествиях стимулировал плодотворные размышления о статусе этих отраслей знания и придавал трудам историков новый импульс.

XVIII век – эпоха постепенного освоения Южной Америки, Канады, стран Тихого океана, Центральной Азии, Сибири. Это время поисков северо-западного пути, более стабильного европейского торгово-колонияльного присутствия на Востоке, более систематического, глубокого и специализированного изучения цивилизаций исламских государств, Китая, Индии, древней Персии. Исследования часто велись при поддержке различных политических, торговых или культурных учреждений, а руководили экспедициями не только торговцы, авантюристы или военные, но также путешественники-философы, ученые, миссионеры, географы и картографы. Разумеется, все наблюдения, факты, географические и антропологические данные, эрудитские разыскания в области языкознания, филологии и религии формулировались европейцами с позиции собственного превосходства. Однако они знакомили жителей Старого Света с иными формами общества и цивилизации, отталкиваясь от которых, становилось возможным по-новому взглянуть на языки, культуры и религии, сравнивать их между собой. В подобных сравнениях авторы Просвещения пытались совместить осмысление уникальности социальных и культурных феноменов и поиск общих причин, констант, законов исторической и социальной трансформации, тесно связанных с географическими факторами и особенностями окружающей среды.

Просветители смотрели на историческое сочинение прежде всего как на упражнение свободного разума в критике власти, политических установлений или предрассудков. Но не стоит забывать, что эти сочинения были вполне успешным издательским продуктом. Дерзость – товар, удовлетворяющий потребность в профанации, и она продавалась не хуже, чем историко-географическая информация, предназначенная для утоления растущего любопытства публики. Профессиональных историков еще не существовало, но литераторы и самостоятельно мыслящие интеллектуалы помогали истории выйти из сферы почти исключительного ведения государственных деятелей, дипломатов, военных, церковников, судебных чиновников и *common lawyers* – всех тех, кого Монтень в своих «Опытах» считал авторами единственно доброкачественных исторических сочинений. В эпоху Просвещения история преодолела рамки компетенции официальной историографии, совершенно нетипичными представителями которой были Вольтер, Робертсон и Вико. Изменилось представление и о роли историка. Отныне его задача заключалась в том, чтобы предлагать интерпретации, основанные на свободном применении разума, отважно сеять антитрадиционалистские, крамольные, а порой и реформаторские идеи, подкрепленные убеждением, что настоящее познается лишь в историческом *континууме*, то есть в определяющих это настоящее динамических процессах. А они, в свою оче-

редь, могли быть поняты только сквозь призму критического исследования, а отнюдь не в силу авторитета традиции.

Согласно представлениям, выработанным самим Просвещением (их можно найти, например, у Даламбера и Тюрго) генезис просветительской исторической культуры вписывается в длительный процесс освобождения критического разума, постепенного обретения научного взгляда на мир, борьбы с традицией и со злоупотреблениями, совершающимися во имя этой же традиции. Поступательное освоение исторического мира потребовало приподнять историческое знание над рядом таких преград, как девальвация (под влиянием картезианства) теории познания и пирронические эксцессы методического скептицизма. Христианская, особенно католическая, культура относилась к истории весьма противоречиво. Боссюэ видел в «неутолимой жажде познания истории» достойную осуждения форму *libido sciendi*, а в самой истории – зыбкое царство «вариаций», уйти от которых возможно, лишь доверившись Провидению. Вместе с тем Боссюэ считал необходимым защищать божественный дар человеческого разума от атак скептицизма, и в этом он был верен традиции католической исторической эрудиции, от Мабийона до Муратори.

Решающее влияние на историческую мысль Просвещения оказал Пьер Бейль, сочетавший скепсис со стремлением к истине и верой в ценность разума, веротерпимости и гражданской свободы. Стало распространяться убеждение в необходимости и возможности найти более верную и более научную форму исторического знания. Разумеется, особый вес приобрела эмпирическая модель, позамышлявшаяся из физики и естественных наук: Тюрго, Даламбер, Миллар, Кант заявляли, что в историческом знании возможен переворот, сравнимый с революцией Ньютона в области физики. В то же время, они не отказывались и от критической эрудиции, связанной с именами Мабийона, Леклерка, Маффей, Келюса или Фрере. Когда Вольтер использовал выражение «наука история», он подразумевал комплекс эвристических возможностей, сходных с возможностями физики Ньютона. Однако он, безусловно, имел в виду и эрудицию. Сама по себе она была ему смешна, но он умел признавать ее достоинства. Пример тому – отношение Вольтера к Академии надписей: философ считал, что в момент своего основания это учреждение служило исключительно прославлению короля; однако, занявшись «изучением античности и здоровой критикой мнений и фактов», оно стало в конце концов «общественно полезным»; таким образом, потенциал Академии надписей в исторических исследованиях сопоставим с потенциалом Академии наук в развитии других областей знания.

Скрупулезные филологические изыскания эрудитов XVII в., породившие современную дипломатику и палеографию, отвечали велению времени – потребности в точности и достоверности. В эпоху

Просвещения это стремление проявилось с новой силой (в частности, Робертсон заявлял о своем намерении писать «подлинную историю», а не «развлекательную сказку»). Оно сказалось как в использовании письменных исторических источников, так и в признании возможности привлечения неписьменных источников, особенно при изучении античности. Оно отразилось также в поисках точных географических знаний, ставших необходимыми для изложения исторических событий и их интерпретации.

Историческое сознание Просвещения опиралось на философию истории, согласно которой понимать и изменять современную реальность можно, только имея представление о длительном историческом процессе. Просветителем был не чужд известный «прогрессизм» и самоотождествление с современностью, которое уже имело место в спорах «старых» и «новых» (*querelle des Anciens et Modernes*) на рубеже XVII–XVIII столетий. Питала эту философию истории вера в метод экспериментального исследования, в объективные возможности критического познания исторических фактов. Свою роль здесь сыграл пример филологии, дипломатики, палеографии и библейской герменевтики, которые уже успели подорвать слепое доверие к традиции как в священной, так и в гражданской истории. Обогащенная этим опытом просветительская философия истории, разумеется, все еще продолжала черпать основополагающие элементы своего дискурса из античной истории – неиссякаемого источника парадигм. Однако она заявила о своем отказе от классических образцов (этому была посвящена дискуссия 1720-х годов о достоверности истории древнего Рима), от хронологии Священного писания, от назидательности гуманистов и от придворно-генеалогической модели историографии.

Кроме того, Просвещение отбросило прежнюю традицию повествования о прошлом и создало новый подход к историческим событиям, их реконструкции и описанию. В центре внимания оказались уже не деяния монархов, завоевателей, первосвященников, святых или представителей знати, а история человечества в целом. Порой она принимала традиционную форму описания жизни народов, наций и индивидов, но чаще выливалась в повествование нового типа: «большую прозу», «большую историю». Таким образом, объектами истории становились человеческий род, общество в целом, его отдельные характеристики (разум, дух, интеллект), а также искусства и ремесла, их прогресс и их роль в улучшении условий земной жизни людей. История перестала рассказывать о том, как Провидение играет людьми и народами; она перестала представляться запутанной цепью «революций», важных только для судеб сильных мира сего. История в новом понимании – это процесс оттачивания и совершенствования интеллектуальных талантов человека, его психологии, его способностей технического и творческого освоения ресурсов окружающего

мира. Она охватывает все материальное и духовное существование отдельных индивидов и общества в целом.

Просвещение признает, что сущность истории состоит в прогрессивном движении, направление и развитие которого поддаются познанию. Подобное признание опирается на естественно-правовую идею о том, что человеческая природа и страсти неизменны во времени и пространстве. Это создает прочный фундамент для более точного изучения человеческих деяний. В частности, отсюда проистекает фундаментальный закон исторического объяснения: человек отличается от животного способностью к совершенствованию, к прогрессу, способностью аккумулировать духовные и материальные ресурсы и с разных сторон улучшать свою жизнь. Однако такой прогресс никогда не рассматривается как «заданный» и тем более как односторонний: он зависит от множества противоречивых факторов, вызванных игрой страстей и разума, зачастую неуправляемой.

Своеобразным доказательством способности человечества к совершенствованию служило признание того, что Европа в первой половине XVIII в. достигла такого уровня развития и могущества, что встала на значительно более высокую ступень по сравнению с античностью, а также с любой другой частью познанного мира. Тем не менее исторический взгляд Просвещения был достаточно глубок. Философы видели, что в обществе живы злоупотребления и пороки, формы политического, социального, религиозного и экономического угнетения. Это порождало попытки понять, что именно препятствует, а что, напротив, способствует прогрессу человека и общества. Разумеется, проблемы настоящего привлекали внимание прежде всего к современной истории: Вольтер, Даламбер, Дидро открыто признавали ее особую важность. Но интерес к периодам Античности и Средних веков оставался неизменным, ведь именно они позволяли объяснить происхождение норм светской и церковной власти, юридических систем и привилегий, политических и религиозных доктрин, вызывавших более или менее интенсивную критику просветителей — Джанноне, Муратори, Вольтера. Греко-эллинистический мир, а также республиканский и императорский Рим служили для исторической культуры Просвещения не только источником вдохновения, но и кладезем примеров, откуда философы черпали элементы верификации собственных выводов. Они обращались к реалиям Античности как к неиссякаемому арсеналу казуистики, который можно было использовать при интерпретации извечных проблем политики или при конструировании новых политических моделей. Институциональная прочность гражданской демократии; борьба аристократии и народа; взаимоотношения между свободными республиканскими установлениями и могущественными монархическими институтами, основанными на военных завоеваниях, — все это позволяло сравнивать пре-

имущества античной и современной свободы. Особенно важен был Рим – он давал критически настроенному историку наиболее полную картину величия и падения империи, стоявшей у истоков современной Европы. От Монтескье до Мабли, от Фергюсона до Гиббона Просвещение пристально изучало причины упадка и крушения самой большой политико-институциональной общности античных времен, поставив проблему историко-политической реальности такого масштабного феномена, как христианство.

Представление о том, что занятие историей состоит главным образом в выявлении причин и законов, заметно отразилось и в языке эпохи. Современники заговорили не только о «науке истории»: все чаще термин «история» стал сопровождаться прилагательными «критическая» (Ришар Симон, Брюкер, Дюбо, Фейхоо, Бособр), «философская», «здравая» (*raisonnable*), «систематическая» (*raisonnée*), «прагматическая». Вольтер – решительный противник историографических традиций, не отвечающих требованиям достоверности, реализма и вкуса – считал «философской» такую историю, которая способна оживить традиционную материю и придать ей новую цель. Эта цель заключается в создании картины изменяющихся условий жизни человека и общества, которая снабжает нас критериями отбора и организации фактов и определяет форму исторического дискурса, отсекая от него то, что не дает рационального знания, а заодно и всякие излишние детали. Таким образом, «философская история» не только ставит своей целью поиск истины, но берется объяснить общий смысл событий и «дух» различных эпох и народов. Лишь в этом случае история обладает необходимой убедительностью и использует свой реформаторский потенциал в борьбе со злоупотреблениями власти, церкви и законов.

Просветители не собирались расставаться с риторическими, ораторскими, дидактическими идеалами гуманистической историографии, а потому они полагали, что исторический дискурс не должен пренебрегать литературной стороной дела. Замечая, что «во Франции полно историков, но не хватает писателей», Вольтер выражал ту же озабоченность, которая сквозила в его желании быть «художником, а не историком». Однако история должна не только описывать события с художественным изяществом, но и уметь объяснить их: «Мне нравится историк, сделавший меня философом, хотя прежде я думал только о том, чтобы меня забавляли», – писал Мабли. Именно такую историю Даламбер считал «систематической и углубленной» (*raisonnée et approfondie*); она стала реальным плодом того самого прогресса, который породил и бессмысленное ученое педантство, чуждое историкам далекого прошлого.

Конечно, любители древности и эрудиты претендовали на то, что только их сочинения являются «философскими». Они принимали

этот термин за синоним филологическо-критического эмпиризма, а потому лишали звания «философских» умозрительные обобщения приверженцев «систем», то есть тех, кто, как Вольтер, утверждал, что происхождение народов не поддается изучению в силу легендарности источников, или тех, кто, как им казалось, огульно осуждал целые эпохи (например Средние века), установления римско-католической церкви или отдельные исторические проявления религиозного фанатизма. В действительности именно от новой «философской историографии» современники ждали примирения истории и разума, разделенных картезианством (оно видело в истории обычный объект памяти, а не форму абстрактного рационального знания) и радикализмом пирронического скепсиса. Вольтер дерзко насмехался над образом прошлого, основанным на источниках, проникнутых предрассудками, верой в чудеса, небылицами и сказками или же баснями, расширяемыми политической и церковной властью. Однако это не означало, что Вольтер не испытывал глубокого интереса к классической теме происхождения народов и цивилизаций, отданной на откуп сомнительной генеалогической историографии, или ставил под сомнение эпистемологическую адекватность истории как таковой.

Весьма распространенное сомнение в том, является ли история подлинной наукой, выливалось в чувство неудовлетворенности, побуждавшее историческую мысль Просвещения к плодотворному диалогу с эрудицией и социально-антропологическим анализом по вопросу об источниках и методах исследования. В результате был найден ряд решений, оформившихся в 50–70-х годах XVIII в. Их можно свести к трем типам моделей. Первая из них – модель критической и философской истории цивилизаций. Ее представлял главным образом Вольтер, но ее же мы встречаем у Робертсона, а через Шлёцера и Герена она имела влияние также и в Германии. Вторая – франко-шотландская модель «естественной» истории гражданского общества (или некоторых его аспектов, таких, как политические установления, право или религия) и стадийной философской истории. Наконец, третья модель представляет собой высший синтез эрудиции, философской истории и истории как капитального риторико-нарративного труда. Она связана с именем Эдварда Гиббона. Творчество Юма и в особенности творчество Джамбаттиста Вико, вдохновленное принципом *verum factum*, при помощи которого неаполитанский философ опроверг картезианскую точку зрения, являют собой гениальный поиск основ исторической науки (*storia ideal eterna*) и общих принципов, объясняющих превратности судеб наций. Труды этих авторов стоят особняком в силу оригинальности их мотивов и способов выработки базовых категорий исторической науки.

В творчестве Вольтера исходной точкой была разрушительная критика предшествующих историографических моделей (в частнос-

ти, универсального библейского и иудео-христианского исторического полотна, переосмысленного Боссюэ в XVII в.) и яростная полемика с политико-юридическими и церковными институтами, повинными, по его мнению, в том, что служили помехой счастью и пользе общества и искажали изначальные христианские заповеди. В своих работах Вольтер исследовал историю Европы и неевропейского мира от раннего Средневековья до настоящего времени. Особое внимание он уделял развитию науки, литературы, философии, искусства, ремесел и торговли – всего того, что делало человеческую жизнь удобной, разумной и мирной, что создавало предпосылки культуры, благополучия, вкуса, цивилизованности. Политическая и культурная борьба церковной и светской власти; вырастание из мозаичной, рассыпающейся и вечно чреватой конфликтами феодальной структуры унитарных политических и гражданско-правовых систем монархического типа; рост городов, формирование городской буржуазии, возникновение сети социальных и торговых связей, антагонистичных по отношению к дворянству и духовенству; культурные и научные завоевания эпохи Возрождения – таковы ключевые феномены истории. Вольтер видел в них предварительные условия более упорядоченной общественной жизни и культурного прогресса, присущие некоторым достопамятным эпохам всеобщей истории, которые знаменовались счастливым совпадением благоприятных материальных факторов и деяниями выдающихся личностей. Выбор этих тем (заметим, что те же самые темы звучали в работах Робертсона, посвященных Шотландии, а также Европе в правление Карла V) был обусловлен настоятельной потребностью в переосмыслении основ современного общественного порядка и системы международных отношений. Вольтер считал это переосмысление наиболее надежной гарантией от возврата к ужасам религиозных и гражданских войн: «Уничтожьте занятия историей, и тогда, возможно, Франция познает новые Варфоломеевские ночи, а Англия – новых Кромвелей».

Новаторство Вольтера-историка проявляется не только в его методологических посылах, аналитическом подходе к изучению общества и подлинно универсальном взгляде на прошлое, но и в стремлении вернуть истории ее глубину и истинные временные пропорции. «Философия истории» (ведь именно Вольтеру мы обязаны если не появлением, то, по крайней мере, широким распространением этого понятия) постулирует новую хронологическую шкалу. Ее границы еще не вполне определены, но уже ясно, что она не совпадает с библейской. Люди все больше убеждаются в том, что Земля стара, но история на ней началась недавно – ведь слишком молоды достоверные (не легендарные) письменные источники. Эта уверенность растет вместе с мыслью о том, что возраст мира, человечества и самой цивилизации не совпадает с хронологией, признанной евангельской тра-

дицией. С одной стороны, эту уверенность поддерживают образы (правда, зыбкие) Древнего Египта, Месопотамии, Китая, Персии, Индии, то есть цивилизаций более древних, чем иудейско-средиземноморская. С другой стороны, ее укрепляет сознание того, что объектом исторических преобразований является сам земной шар: Бюффон развивает эту мысль в своей работе «Эпохи природы» (*Époques de la nature*). Введение в оборот геологических временных масштабов переворачивает представления о земных эпохах и делает споры о библейской хронологии смешными и беспочвенными.

Многие мотивы вольтеровской историографии (одновременно с влиянием Монтескье – философа менее «подозрительного», а потому легче принимаемого) дают о себе знать в работах Дэвида Юма, особенно в его главном труде. Как Вольтер, а следом за ним Гиббон, Юм пристально изучал гибельные последствия религиозного фанатизма и был способен должным образом оценить роль иррациональных и структурных сил в истории. Однако он острее своих предшественников осознавал необходимость положить в основу историографии философские допущения, касающиеся природы человеческого духа, интеллекта и знания, способные отразить сложные связи между закономерностями (принимаящими порой вид причин или законов) и бесконечным разнообразием мира. В общем, как и Вольтер, Юм обращался одновременно и к природе, и к «нравам».

Заявление Юма о том, что он – «единственный из историков, пренебрегший не только властью, расчетом и мнением сильных мира сего, но и воплями народных предрассудков», звучало как претензия на беспристрастную отстраненность и взвешенность, чуждые Вольтеру. Однако следует помнить, что творчество обоих историков питали общие идеалы гуманности, социальной ответственности и гражданственности. При этом у Вольтера скептическое отношение к источникам выливалось в откровенные насмешки, а у Юма – в холодную критику, направленную на верификацию реальности. Его капитальная история Великобритании представляла собой путешествие во времени к истокам средневековых англосаксонских институтов, удивившее читателя из эпохи подлинной свободы – бесспорного завоевания современности – в глубь веков. История Юма исходила из осознания сложности исторических преобразований, понимаемых как продукт процессов длительной протяженности, в которых индивид или личность законодателя играет незначительную роль. Философ порывал с избитыми истинами «вульгарного» вигизма, с антиисторическими идеями первоначального договора и естественных прав, с моделью свободной конституции, лежавшей вне времени и пространства. Он противопоставлял этому смелый анализ реальных особенностей английской монархии, рассмотренных в процессе ее исторического развития. И хотя он считал осью английской истории многовековую

борьбу между короной и общинами, в которой отразился глубинный конфликт социальных, экономических и религиозных сил, пропарламентский финализм был ему чужд. Эмпирик и скептик, твердо убежденный в том, что современная Европа достигла в целом такого превосходства, а в некоторых случаях – в том числе и в монархической Франции – такого уровня гражданской свободы, которого не знал античный мир, Юм избежал чрезмерной зависимости от классических моделей, хотя постоянно искал примеры для сравнения в греко-римской истории. Его диссертация «Численность населения у древних народов» («Populousness of the Ancient Nations») стала вкладом в демографические споры о древности и современности, в которых участвовал Монтескье со своими «Персидскими письмами» и «Духом законов», а также шотландский мыслитель Уоллес. Кажется, что каждая строчка этой работы Юма дышит тем же негодованием, с которым Вольтер обрушивался на Григория Турского и Диодора Сицилийского: «Попробуйте разместить триста шестьдесят тысяч сарацин, убитых Карлом Мартеллом [...] или триста тысяч сибаритов, убитых сотней тысяч кротонцев, в стране, которая с трудом может прокормить тридцать тысяч душ».

В первой половине столетия «Дух законов» Монтескье наметил путь изучения взаимозависимости между политическими, юридическими, экономическими и социальными феноменами, с одной стороны, и географическими и климатическими данными – с другой. Монтескье обладал огромным чувством истории (и лелеял тайную мечту стать французским Пьетро Джаннине), но его великому труду недоставало диахронического подхода. Несколькими годами позже молодой Тюрго развил метод исследования, предложенный Монтескье, в этом направлении. Еще до Вольтера и до шотландских философов именно Тюрго придал философско-историческое измерение совершенно десакрализованной концепции всемирной истории. Он полагал, что суть истории состоит не в смене одних империй другими, не в череде человеческих деяний, смысл которых понятен лишь тем, кто способен постичь промысел Божий, но в развитии форм существования общества. Таким образом, эта сенсуалистская и утилитаристская концепция, рассматривавшая человеческий характер как продукт взаимодействия человека с окружающей средой, открывала путь для материалистической интерпретации истории, и сам Маркс признавал, что многим обязан ей.

Сочинения Смита, лорда Кеймса, Уильяма Робертсона, Адама Фергюсона и Джона Миллара не являлись историческими трудами в прямом смысле слова. Однако созданное ими представление об истории человечества, бесспорно, имело большое значение. Эти работы открыли дорогу особому жанру историко-философского размышления, объектом которого стала история «гражданского общества».

Выражение «гражданское общество» утратило смысл, который вкладывала в него философия естественного права, то есть перестало означать юридические установления, регулирующие общественную и частную жизнь граждан. В то же время оно отдалилось от модели «гражданской» истории, предложенной Пьетро Джанноне, и приблизилось к современному значению слова «цивилизация». Наиболее яркий пример этой трансформации – «Очерк истории гражданского общества» Адама Фергюсона («*Essay on the History of Civil Society*»). История человечества по-прежнему опиралась на идею совершенствования и прогресса, трактуемого, впрочем, не однолинейно, без всякой предопределенности и телеологии. Историческое развитие рассматривалось в целом как смена фаз дикости, варварства и цивилизации, определявшихся, главным образом, в таких категориях, как потребности, разделение труда и собственность. Большое значение придавалось и тому, как средства ведения хозяйства (охота и собирательство, пастушество, сельское хозяйство, торговля и мануфактурное производство) влияли на формы индивидуальной, семейной и общественной жизни, личные и общественные юридические отношения. В подобной перспективе решение классической проблемы «первопричин» оставалось без ответа или откладывалось (как у Вольтера), но уже в иной интерпретации: историки перестали заниматься происхождением рас и народов или составлением генеалогических таблиц и приступили к изучению морфологической и структурной эволюции гражданского общества или «цивилизации». Рамки эволюции логически выводились из теории возникновения человечества, основанной на представлении о неизменности страстей, движущих людьми, во времени и пространстве.

Авторы эпохи Просвещения систематически оперировали географическими и этнографическими данными и пребывали в убеждении, что сообщества американских или полинезийских дикарей весьма близки к природному состоянию человечества или древним формам варварства. Это обстоятельство привнесло в историческую мысль пространственно-временную условность. Размышления о ранних этапах жизни человечества, о его развитии больше не вынуждали ученых биться над скудными и невнятными источниками (палеоантропологии и археологии первобытности в то время еще не существовало). Достаточно было философски наблюдать за современными дикарями – зеркальным отражением первобытного человечества и главным доказательством стадийальной философии истории, которая черпала свои аргументы не в эрудиции и не в археологии, а в записках путешественников и отчетах миссионеров. Религиозная антропология, в том виде, как она существовала до Дэвида Юма – куда более сложная, чем материалистический редукционизм, предложенный естественной историей предрассудков (Тренчерд) и души (Ламетри) – пыталась та-

ким образом доказать естественное стремление человеческого духа к эволюции от начальных политеистических верований к более изощренным формам культа вплоть до монотеизма. Естественнаучная база роднила этот подход с прочими попытками сравнительной интерпретации религии, основанными на историческом, психологическом и социологическом фундаменте, например с фетишизмом Де Бросса и теократией Буланже.

Просветительская философия истории разработала собственный критерий релятивистского прочтения социальных феноменов в их связи с окружающей средой и конкретными фазами эволюции: например, Робертсон пытался уравновесить компаративизм критикой чрезмерного однообразия критериев, применяемых для оценки разнородных явлений социальной действительности. Эта философия истории встретила поддержку и побудила к дальнейшим размышлениям (что подтверждают Ф.М. Пагано и Ф.А. Гримальди в Италии в конце XVIII в.), но оказалась весьма подверженной риску деформации. Говоря другими словами, «конъюнктурность» легко превращалась в «кривую» линзу в руках эпигонов XIX в., например Джеймса Милля. Подобная деформация препятствовала, как и предвидел Гердер, пониманию общественных установлений, идей, поведенческих моделей, форм культуры, народного духа и национального характера. В свою очередь, стадийный подход также имел тенденцию к деформации, которая открывала простор для телеологических обобщений и пророчеств: в «Эскизе исторической картины прогресса человеческого разума» Кондорсе («*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*») материалистическая и светская интерпретация человеческой истории скатилась до уровня мифов. Таким образом, этот исторический дискурс дожил до самого заката эпохи Просвещения, но ценой поверхностных суждений и весьма уязвимой схематизации.

Историко-социальная и философско-историческая мысль, превратившая всемирную географию в декорацию процесса эволюции человека от дикого состояния к цивилизованному, была плодом и следствием такого соотношения сил, в котором Европа Просвещения являлась главным двигателем беспрецедентной торговой и колониальной экспансии. Историография приняла это положение вещей как данность: об этом прямо говорилось в «Истории Америки» Робертсона («*History of America*»); а «Философская и политическая история учреждений европейцев в обеих Индиях» («*Histoire philosophique et politique des établissements et des commerces des Européens dans les deux Indes*») аббата Рейналя стала первым энциклопедическим обобщением исторических, географических, политических и экономических сведений о европейской экспансии за океаном, знаменовав собой переход от описания путешествий к широкой историографической реконструкции, попытка которой предпринималась уже в анг-

лийской «Всеобщей истории». «История обеих Индий» Рейналя была «политической», потому что ее главная тема – торговля – рассматривалась в качестве основного двигателя истории современной Европы. Она была «философской» благодаря множеству замечаний и размышлений отчетливо просветительского характера – о свободе и правах, о власти и ее институтах, о формах религиозного опыта и способах организации общественной жизни.

Одним из наиболее зрелых проявлений исторической культуры Просвещения стала «История упадка и разрушения Римской империи» Эдварда Гиббона («Decline and Fall of the Roman Empire»). В этом труде интересы, темы и методологические позиции образовали единый сплав эрудиции и философии. Опыт, накопленный немецкими, французскими, русскими, венгерскими и итальянскими учеными в области филологии, истории и географии; внимание к размышлениям французских и шотландских философов об эволюции человеческого общества; представления о религии, цивилизации и прогрессе, почерпнутые из критического осмысления европейского Просвещения; серьезный подход к выбору литературной формы исторического повествования – все эти элементы вызревали в течение долгих лет подготовки и интеллектуальной космополитической шлифовки труда, образовав грандиозное полотно, в котором Гиббон сумел изобразить исторические события и факторы, определившие переход от поздней античности к современному миру.

Сам Гиббон заявлял, что он больше обязан Монтескье, чем Вольтеру, однако его методология имела все же немало точек соприкосновения с вольтеровской. В «Очерке об изучении литературы» («Essai sur l'étude de la littérature»; написан по-французски) английский историк заявил о своем стремлении защитить академическую эрудицию от нападок ряда представителей *философской* культуры: от радикального скептицизма Вольтера, который поделил историю на зоны света и тьмы, до Даламбера, который настаивал на необходимости периодического пересмотра человеческих знаний для освобождения от лишнего багажа, накопленного путем ошибок. Однако эти расхождения, скорее, демонстративны, чем реальны. Гиббон описывал задачу и объект истории (не войны и завоевания, но плоды мира и разума) в терминах, очень близких к тем, что использовал Вольтер, и восходивших, по крайней мере, к Фонтенелю. Со своей стороны, Даламбер в статье «Эрудиция» в полном согласии с Фрере отрицал всякое жесткое разграничение *эрудиции* и *философии*. Да и Вольтер не нашел достаточно язвительных слов по поводу генеалогических «бредней» и басен о чудесах, недостойных думающего человека. Статья «История», написанная им для «Энциклопедии», свидетельствовала о том, что он проявлял интерес даже к истории предрассудков, у которой было еще одно имя – «история мнений». В другой работе

Вольтер писал, что средневековые «псевдоистории» могут оказаться полезными для изучения «духа времени [...] и нравов наших наций», а это вполне совпадало с желанием Гиббона взглянуть на «ирокезскую басню» как на незаменимый источник, относящийся к истории человеческого духа.

Для Гиббона и Вольтера (так же, как для Пьетро Джанноне и Монтескье) историческая реконструкция служила, главным образом, инструментом поиска корней европейских политических и церковных установлений и изменчивых форм сосуществования наций. Оба полагали, что современная западная цивилизация покоится на принципах благополучия и безопасности, которых не знала античность. Благодаря противодействию интересов, основанному на принципе равновесия (отсутствие подобного равновесия в древности помогало объяснять феномен возникновения Римской империи), «Европа государств» олицетворяла в глазах Вольтера и Гиббона преемственность тех гражданских ценностей, в которых состоит превосходство современного мира. Жан-Жак Руссо, желая выразить свое неприятие современной цивилизации Европы, задумывался о возможном и даже «вероятном» нашествии варваров-кочевников. Интересно сравнить эту мысль с прямо противоположной позицией Гиббона и Вольтера: в материальной и культурной колонизации, объектом которой стали степи центральной и восточной Азии, оба философа видели дополнительную гарантию целостности Европы.

Суть историографии Просвещения можно свести к творческому напряжению, возникшему из столкновения с прошлым. С ним пришло осознание громадных ресурсов цивилизации, которыми располагает настоящее; осознание прочно укоренившихся злоупотреблений, которые продолжают омрачать жизнь индивидов и общества, а также осознание необходимости превратить саму историю в идеальный инструмент освобождения разума. Каждый историк эпохи Просвещения, обнаруживая способность к историческому познанию, в конце концов считал своим долгом занять позицию учителя и судьи. «Историки, – писал Монтескье, – суровые экзаменаторы действий тех, кто появился на земле. Они похожи на египетских магистратов, которые призывали на суд души умерших». А Вольтер замечал: «Народу всегда нравится, когда ему указывают на преступления его отцов. Мы любим осуждать наших предков – нам кажется, что сами мы куда лучше. Историография и историки поддерживают в нас эти чувства. Описывая войны времен Фронды или религиозные войны, они препятствуют возникновению новых войн». Односторонний взгляд, не уловивший смысла напряжения между знанием и назиданием, лежит у истоков «расхожей басни», «реакционной легенды» (следуя выражениям Лукача) об антиисторизме абстрактной и «геометризирующей» философии Просвещения.

Рекомендуемая литература:

N. Broc. La géographie des philosophes. Géographes et voyageurs français au XVIII^e siècle. Paris, 1975.

B. Croce. Teoria e storia della storiografia. Bari, 1917.

J. Dagen. L'histoire de l'esprit humain dans la pensée française. De Fontenelle à Condorcet. Strasbourg, 1977.

G. Falco. La polemica del Medio Evo. Napoli, 1974 (Torino, 1933).

J.-M. Goulemot. Discours, révolutions et histoire. Représentation de l'histoire et discours sur les révolutions de l'âge classique au siècle des Lumières. Paris, 1975.

C. Grell. L'histoire entre érudition et philosophie. Étude sur la connaissance historique à l'âge des Lumières. Paris, 1993.

F. Meinecke. Die Entstehung des Historismus. Berlin, 1936.

См. также:

ЧЕЛОВЕК ПРОСВЕЩЕНИЯ;

РАЗУМ;

РЕЛИГИЯ;

ЦИВИЛИЗАЦИЯ.

ЦИВИЛИЗАЦИЯ

Ханс-Юрген Люзебринк

Слово «цивилизация» в его современном смысле родилось в XVIII столетии. Оно происходило от более древних понятий *civitas* (лат.), *civil(e)* и *civilité* (фр.), но именно в XVIII в. в социально-политической лексике почти всех стран Европы оно приобрело два совершенно различных значения, из которых второе утвердилось в языке и дошло наших дней.

Первое значение – узко юридическое. Понятие «цивилизация» определялось в 1704 г. в четвертом издании труда, озаглавленного «Мудрость Божия, проявленная в его творениях» («Wisdom of God Manifested in the Works of the Creations», 1691), как трансформация уголовного процесса в гражданский. Ту же формулировку предложил и «Словарь Треву» («Dictionnaire de Trévoux»): «Цивилизация. Термин юриспруденции. Акт правосудия, превращающий уголовный процесс в гражданский». Данное определение было воспроизведено во всех французских справочных изданиях эпохи Просвещения, но почти не имело откликов за пределами Франции, особенно в Италии. В Германии это первое значение использовалось крайне редко, а к началу XIX в. вообще вышло из употребления.

Второе значение этого термина, оказавшее гораздо более глубокое влияние на политическую лексику современной Европы, восходит к середине XVIII столетия. Оно означает передовое состояние общества и культуры, а также процесс, ведущий к такому состоянию. Глагол и прилагательное с тем же корнем возникли раньше существительного: во Франции с середины XVI в., а в Англии с 1730-х годов слова *civiliser/to civilize* и *civilisé/civilized* служили почти синонимами «приобщения к культуре», несли в себе противопоставление «варварству» и означали смягчение, совершенствование нравов и обычаев. Существительное «цивилизация» впервые появилось в 1757 г. в работе маркиза Мирабо «Друг людей, или Трактат о населении» («Ami des hommes, ou Traité de la population»). «Словарь Треву» издания 1771 г. в числе прочих характеристик «цивилизации» приводил и слова Мирабо: «Бесспорно, религия – главная и наиболее полезная узда для человечества; это главный оплот цивилизации; она проповедует брат-

ство и постоянно напоминает нам о нем, она смягчает наши сердца». То, что термин «цивилизация» был привязан к религии, отражало привычное использование глагола «цивилизовать» в контексте распространения христианства, особенно характерное для сочинений иезуитов XVII и XVIII вв. Вводя в оборот новое понятие, Мирабо не дал ему никакого строгого определения. Но в его словах отразилось понимание «цивилизации» как процесса. В них звучала метафора становления (Мирабо подчеркивал ее словом «оплот»), а также подразумевалось, что «цивилизация» может быть преподана (проповедуема) и что она тесно связана с моральными ценностями. Таким образом, эта изначальная трактовка содержала в зародыше три составляющих, которые в дальнейшем определили семантический масштаб слова «цивилизация»: историческую – характеризующуюся понятиями «прогресс» и «эволюция»; антропологическую – относящуюся ко всей материальной и духовной деятельности человека, интегрированной в модель исторической эволюции; воспитательную – ориентированную на целенаправленное совершенствование индивида, общества и человечества в целом.

Семантический масштаб понятия «цивилизация», то есть совокупность содержащихся в нем социально-политических, антропологических и философских идей, вылился почти во всех европейских языках эпохи Просвещения в неологизм «цивилизация». Он почти одновременно возник во Франции и Англии, а затем был переведен на немецкий (*Zivilisation*) и испанский (*civilización*) языки, хотя всякий раз эти термины наполнялись новым смыслом, особенно в Германии. Лишь в Италии слово *civilizzazione* (его появление отмечено с 1770 г.) не имело успеха главным образом в силу эстетики языка. Новая смысловая нагрузка, связанная в других языках с термином «цивилизация», к концу XVIII столетия закрепились в итальянском за более старыми терминами *civiltà* и *civile*. Впрочем, в силу своей статичности, они не могли отразить тот исторический размах, который приобрело это понятие в английском и французском языках. В конечном счете, итальянские термины оставались гораздо ближе к трактовке «цивилизации» как «куртуазности» или «благопристойности», вышедшей из недр придворной культуры.

Итак, сквозь призму всех этих лексических оборотов, к которым следует отнести и немецкий термин *Kultur*, понятие «цивилизация» выражало идею процесса (*Bewegungsbegriff*, согласно Фишу), а также несло в себе политический и воспитательный подтекст. Это значение встречается в религиозных сочинениях, в частности в книгах авторов-иезуитов. Мы находим его у Юма, который использовал термины *civility* и *refine* в «Истории Англии» («History of England», 1762) и в работе «О подъеме и прогрессе искусств и наук» («Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences», 1742). Это же значение можно обнару-

жить у Вольтера в «Истории Российской империи при Петре Великом» («Histoire de l'Empire de Russie sous Pierre le Grand», 1760) и у Дидро в небольшом фрагменте «О России» («Sur la Russie», 1772). Содержавшаяся в нем резкая критика имела как политическую, так и культурную направленность: по мнению Дидро, русские государи в своих цивилизаторских усилиях слишком подражали западной модели, несовместимой с царившим в России деспотизмом.

Термин *Kultur*, со своей стороны, также подразумевал ускоренное движение истории, трансформацию обществ и культур, определенный потенциал человечества, который мог быть развит благодаря воздействию Просвещения. Таким образом, он разом включал в себя и сам процесс цивилизации, и его политические, социальные и педагогические импликации, и его результат, то есть достижение более высокого и более просвещенного уровня политики, общества и культуры. Никола-Антуан Буланже в работе «Древность, разоблаченная своими обычаями» («L'Antiquité dévoilée par ses usages», 1768) впервые соотнес слово «цивилизация» с противопоставлением (впоследствии расхожим) «дикого» и «цивилизованного состояния»: «Когда народ дикарей оказывается цивилизован, не следует наделять его постоянными и неизблемыми законами и тем самым останавливать действие этой цивилизации: надо заставить его смотреть на законодательство, которое ему вручают, как на продолжающуюся цивилизацию». Ту же модель прогресса мы встречаем в *Éphémérides du citoyen* (т. IV, 1766), где предлагалось различать несколько уровней «состояния цивилизации», из которых самым низким был бы уровень «дикости» — «цивилизации, сведенной к простому семейному обществу». Кондорсе, Рейналь и Дидро во Франции; Томас Пейн в Соединенных Штатах; Георг Форстер (его книга о путешествии вокруг света, совершенном вместе с Джеймсом Куком, была издана сначала по-английски под заголовком «A Voyage round the World» в 1777 г., а затем по-немецки в 1778–1780 гг.), Вильгельм фон Гумбольдт и Иоганн Готфрид Гердер в Германии придали фундаментальной идее, связанной с понятием «цивилизация», философско-исторический масштаб. В «Эскизе исторической картины прогресса человеческого разума» («Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain», 1793) Кондорсе различал десять эпох эволюции человечества, соответствующих десяти «уровням цивилизации», от «племен», «дикарей» и «варваров» до эпохи Просвещения, которая началась с Декарта и привела к «образованию Французской республики». Десятая и последняя эпоха — образ эгалитарного и гуманного общества будущего, которое должно родиться на последней стадии цивилизации. По мнению Кондорсе, французы и американцы подошли к этому ближе, чем остальные народы: «Наши надежды на будущее состояние человеческого рода могут быть сведены к трем важным положениям: уничтожение неравенства между

нациями, прогресс равенства между различными классами, наконец, действительное совершенствование человека. Смогут ли остальные народы приблизиться к состоянию цивилизации, которого достигли наиболее просвещенные, наиболее свободные, наиболее освобожденные от предрассудков нации, как французы и англо-американцы? Сможет ли постепенно исчезнуть то неизмеримое расстояние, которое отделяет последних от поработности народов, живущих под гнетом королей, от варварства африканских племен, от невежества дикарей?»

В первом издании «Философской и политической истории учреждений европейцев в обеих Индиях» (*Histoire philosophique et politique des établissements et des commerces des Européens dans les deux Indes*, 1770) о «цивилизации» ничего не говорилось. Но в изданиях 1774 и 1780 гг. Дени Дидро и Гийом-Тома Рейналь включили термины «цивилизация» и «цивилизованный» (слово *civilisé* употреблялось параллельно со словом *police*) в широкие размышления о европейской заморской экспансии, от первых путешествий португальских мореплавателей XV в. до американской революции. Эти термины, тесно связанные с понятиями «прогресс», «совершенствование» и «просвещение», отражали осознание особой роли Европы в истории человечества – роли, приобретенной благодаря развитию торговли и промышленности, становлению третьего сословия, изобретению книгопечатания и, в конечном счете, развитию искусств и наук. Помимо политической нагрузки, особенно заметной в главах о России, эти термины несли в себе признание потенциальной универсальности социокультурного процесса, главным двигателем которого авторы считали торговлю и промышленность, а также генезис трудолюбивого среднего класса как основы экономики. В то же время проекция понятия «цивилизация» на ход истории высветила в «Истории обеих Индий» противоречие между идеологией Просвещения и колониальной реальностью, между претензией Европы на просветительскую и цивилизаторскую миссию и практикой рабовладения и работорговли. В издании 1780 г. 10-я книга, посвященная европейским завоеваниям в Карибском бассейне, открывается резкими обвинениями: «Неужели цивилизованные люди, жившие у себя на родине под властью установлений если не мудрых, то, по крайней мере, древних [...], выросшие в культурных городах (*villes policées*), где суровое правосудие приучило их уважать себе подобных, могут – все без исключения – поступать наперекор законам человечности, вопреки собственной выгоде, собственной безопасности и тому, что диктуют им первые проблески разума? Неужели они и дальше будут превращаться в больших варваров, чем дикари?»

На исходе столетия антропологическая мысль развивалась именно в этом направлении. Томас Джефферсон в посвященных индейцам

главах своих «Заметок о Виргинии» («Notes on Virginia», 1784); Готфрид Иммануил Венцель в книге «О природных таинственных силах человека» («Die natürlichen Zauberkräfte des Menschen», 1800), повествовавшей, в частности, о самоучках; аббат Грегуар в своем капитальном труде «О литературе негров, или Исследования об их интеллектуальных способностях, моральных качествах и об их литературе» («De la littérature des nègres, ou Recherches sur leurs facultés intellectuelles, leurs qualités morales et leur littérature», 1808) – все они доказывали, что общества, как и люди, равны между собой и в принципе способны достигнуть той же стадии цивилизации, на которой находятся культурные элиты просвещенной Европы. Книга Грегуара, состоявшая из серии коротких биографий метисов или чернокожих художников и писателей, а также нескольких более ранних эссе автора, опубликованных еще в 1790-х годах, был сразу же переведен на английский и немецкий языки и оказал большое влияние на аболиционистское движение XIX и XX вв. В конце работы Грегуара содержалось обращение к «европейцам», во многом совпадавшее со взглядами Дидро и Рейналя. Грегуар возражал против мнения, что Европа являет собой продвинутую стадию человеческой цивилизации. «Европейцы [...], посмотрите, что вы из себя представляете. Уже три столетия для Африки тигры и пантеры не так страшны, как вы. Уже три столетия Европа, называющая себя христианской и цивилизованной, беспощадно и безостановочно терзает народы Америки и Африки, называя их дикарями и варварами. Она принесла им моральное разложение, уныние и заглушила голос природы, чтобы обеспечить себя индиго, сахаром и кофе».

Работы Пейна и Гумбольдта дают нам представление о специфическом использовании термина «цивилизация» в североамериканском и немецком культурном контекстах. Будучи, подобно Кондорсе, философом и политическим деятелем, американец Томас Пейн подчеркивал в своем главном труде «Права человека» («Rights of Man», 1792) важность французской и американской революций для поступательного движения человеческой цивилизации. В то же время, подобно другим англо-американским мыслителям (Франклину, Джефферсону), он считал, что система власти и, как следствие, политические революции вообще играют особую роль в процессе цивилизации.

Вильгельм фон Гумбольдт в лингвистических рассуждениях о культурном состоянии народов Америки («Inwiefern läßt sich der Kulturzustand der eingeborenen Völker Amerikas aus den Überresten ihrer Sprache beurteilen?», 1823) использовал термин *Zivilisation* в том же значении, что Кондорсе или Пейн. Он утверждал, что «порыв к свободе и безграничные интеллектуальные устремления освобождают человека от нищеты, бедствий и опасностей». Однако в более позд-

них сочинениях 1830-х годов Гумбольдт выстраивал иерархию понятий *Zivilisation* и *Kultur* и признавал превосходство последней. В эссе «О различиях в строении человеческого языка и их влиянии на духовное развитие человеческого рода» («Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts», 1830) он трактовал *Zivilisation* как «приобщение к культуре, проявляющееся во внешних установлениях и обычаях народа, а также в соответствующих им ментальностях». Что же касается *Kultur* (Гумбольдт использовал также термин *Bildung*), то она охватывает высшие сферы духа и мысли, связанные с науками и искусствами и всекомplexным согласованным и гармоничным движением разума, знаний и чувств человека (*die sich aus der Erkenntnis und dem Gefühle des gesamten geistigen und sittlichen Strebens harmonisch auf die Empfindung und den Charakter ergießt*). Здесь Гумбольдт, идя вслед за Кантом и отчасти за Гёте, устанавливает иерархическое различие между понятиями *Zivilisierung*, *Kultur* и *Moralität*, связывая лишь два последних с идеей нравственного, духовного и интеллектуального совершенствования человека.

В том, что немецкий дискурс о *Zivilisation* стал развиваться автономно и пришел к относительному обесцениванию этого понятия, ключевую роль сыграло творчество Иоганна Готфрида Гердера. Фундаментальная логика его философии истории в принципе близка взглядам Кондорсе или Рейналя: предлагаемая Гердером историческая модель позволяет дифференцировать различные стадии эволюции обществ и культур и ставит Европу «по уровню выше всех остальных народов». К такому выводу Гердер приходит в своем главном труде, озаглавленном «Идеи к философии истории человечества» («*Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*», 1784–1791). Однако между ним и французскими просветителями имеется и радикальное различие, связанное с применением нового понятия *Kultur*. В противоположность универсализму понятия *Zivilisation* (сам Гердер никогда его не использует), термин *Kultur* предполагает фрагментарный взгляд на способы жизни и мышления, присущие индивидам, группам и целым народам. Обобщающему понятию *Zivilisation*, которое одновременно несет в себе и принцип уровней эволюции, и постулат цивилизаторской миссии просвещенной Европы, Гердер противопоставляет разнородность культур народов Земли. Их эволюция – философ называет ее «культурной цепью» (*Kette der Kultur*) – и их внутренняя структура далеки от рациональности. Напротив, линиям эволюции каждого культурного образования свойственны обрывы и кливажи, что отражается в различных противоречиях, например, в противоречиях между деспотической властью и более или менее просвещенной общественной моралью, наблюдаемых в Китае.

Таким образом, новое значение, приданное Гердером термину *Kultur*, и его теоретические последствия сместили антропологическую перспективу понятия *Zivilisation*. Предвосхищая подходы современной этнографии, немецкие философы сосредоточили свое внимание на культурных особенностях народов (в частности, на «национальной культуре» – *Nationalkultur*) и на способностях индивида к культурной эволюции. Возникший в Германии в начале XIX в. дискурс о поэзии и культуре немецкого народа (*Volkspoesie*, *Volksdichtung*), а также зарождавшиеся педагогика и эмпирическая антропология широко вдохновлялись идеями Гердера, о чем свидетельствовали труды Кампе, педагога и писателя из Брауншвейга. Об этом же говорил и стабильный интерес немецких элит эпохи классицизма и романтизма к «народным поэтам» и самоучкам, таким как крестьянин Бреккер или бывший пастух Жамре-Дюваль, ставший библиотекарем при венском императорском дворе и автором известной автобиографии, получившей широкий отклик в Германии.

Отказ от термина «цивилизация», перспектива, открывшаяся с введением термина *Kultur* и цель, ясно различимая, в частности, у Гердера, Кампе, Мендельсона и Песталоцци – германизировать окружающее *Kultur* концептуальное поле (с помощью таких терминов, как *Versittlichung*, *Bildung* или даже *Entbarbarung*, то есть «деварваризация»), могут быть истолкованы как реакция (зачастую весьма острая) на отождествление «мировой цивилизации» с «французской цивилизацией», характерное для многих французских авторов. Так, Мирабо в «Четвертом письме о разращении законного порядка» («Quatrième lettre sur la dépravation de l'ordre légal», 1767) подчеркивал, что Франция играет роль маяка для всей европейской цивилизации: «Такова особенность права, обретенного французами [...]. Их интересует, им нравится все, что тяготеет к цивилизации; и насколько у других народов большинство нации поклоняется своим древним правам, настолько же французская нация стремится следовать всему новому. Из этого следует, что подлинные завоевания человеческих знаний, то есть их продвижение вперед и распространение, всегда будут приходить из Франции».

Наполеон Бонапарт использовал национальную составляющую понятия «цивилизация» как инструмент легализации своих экспансионистских и завоевательных устремлений. Гизо придал ей новый импульс. Он писал в 1828 г.: «Я полагаю, можно без лести утверждать, что Франция была центром, очагом европейской цивилизации». В своей «Истории цивилизации в Европе» («Histoire de la civilisation en Europe», 1828–1830) он дал этому утверждению следующее обоснование: «Во французском гении есть нечто общепривлекательное, нечто такое, что распространяется с большей легкостью и эффективностью, нежели гений других народов. Будь то наш язык, наш острый ум

или нравы – наши идеи везде популярны, они легко воспринимаются массами и легко проникают в них. Одним словом, ясность, общительность и привлекательность составляют особый характер Франции, ее цивилизации. Эти качества делают ее особенно пригодной для того, чтобы шагать во главе европейской цивилизации».

Националистическое наполнение термина «цивилизация» во Франции, особенно с началом наполеоновской эпохи, дискредитировало его в глазах большинства немецких авторов. В политическом дискурсе произошла поляризация понятий «французская цивилизация» и «немецкая *Kultur*», и впоследствии она неизменно сопровождала все франко-германские конфликты XIX и XX вв., вплоть до памфлетной литературы обеих мировых войн. Зачаток той же поляризации наблюдается и в творчестве швейцарско-немецкого педагога Песталоцци. Наследник идей Просвещения, он был тем не менее глубоко критичен по отношению к французскому политико-культурному экспансионизму. Слово «цивилизация» звучало у Песталоцци в крайне отрицательном контексте, а наиболее частыми производными от этого корня были *Civilisationsverderben* (разложение цивилизации) и *Civilisationsschlendrian* (дезорганизация цивилизации). Глашатаи немецкого национализма (Арндт, Кёрнер, Фихте) использовали эти производные применительно к Франции, противопоставляя им немецкие этнические и культурные черты. Таким образом, понятие «цивилизация», изначально и вплоть до наших дней использовавшееся по преимуществу для того, чтобы проводить разграничение между варварством и гражданским обществом, между просвещенной Европой и остальным миром (в историческом и географическом плане), стало более чем на полтора столетия – от наполеоновских войн до второй мировой войны – орудием воинствующего национализма. Рожденное во Франции и в Англии для того, чтобы выражать осознание общности ценностей просвещенной Европы, это понятие стало одной из главных составляющих французского национального дискурса вплоть до конца колониальной эры.

Рекомендуемая литература:

A. Banlus. «Les mots de “culture” et “civilisation” en français et en allemand» // *Études germaniques*, 1969. P. 171–180.

E. Benveniste. «Civilisation. Contribution à l’histoire du mot // *Problèmes de linguistique générale*. Paris, 1966. P. 336–345.

N. Elias. *La civilisation des mœurs*. Paris, 1973.

J. Fisch. «Zivilisation, Kultur» // *Geschichtliche Grundbegriffe, Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Stuttgart, 1992. T. 7. S. 679–774.

G. Goggi. «Diderot et le concept de civilisation» // Dix-huitième siècle. 1997. № 29. P. 353–373.

P. Michel. «Barbare, Civilisation, Vandalisme» // Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich. München, 1988. Т. 8. S. 1–50.

J. Moras. Ursprung und Entwicklung des Begriffs des Zivilisation in Frankreich (1756–1830). Hamburg, 1930.

G. M. Pflaum. Geschichte des Wortes «Zivilisation» (Diss.) München, 1961.

J. Starobinski. «Le mot *Civilisation*» // Le remède dans le mal. Paris, 1989. P. 11–59.

H. Thoma. «Macht und Ohnmacht von Deutingsmustern, Civilisation/Kultur-Culture/Zivilisation» // H.-J. Lüsebrink, D. Röseberg (Hrsg.). Landeskunde und Kulturwissenschaft in der Romanistik. Theorieansätze, Unterrichtsmodelle, Forschungsperspektiven. Tübingen, 1995. S. 13–22.

См. также:

ДЕЙСТВИЕ И ПРОТИВОДЕЙСТВИЕ;

ВРЕМЯ И ПРОСТРАНСТВО;

РЕЛИГИЯ.

Часть вторая

Образы и символы

ЭНЦИКЛОПЕДИИ

Рэймонд Бёрн

Европейским книгоиздателям и книготорговцам последней трети XVIII в. удалось убедить постоянно растущую читательскую аудиторию в том, что обширный комплекс печатной информации лучше всего подавать в алфавитном порядке трактуемых предметов и понятий. Между 1751 и 1772 г. «Энциклопедия» Дени Дидро и Жана Ле Рона Даламбера стала самым прославленным сводом знаний западного мира, хотя именно она вызвала и самые оживленные споры. За ее первым изданием *in-folio* последовали другие. Общее число подписчиков достигло 25 тыс. человек, причем половина из них проживала за пределами Франции. Дидро и Даламбер предназначали свой труд не только досужим эрудитам или состоятельным аристократам – собирателям книг. Предполагалось, что его захотят приобрести и любители чтения из небольших городов, и образованные семьи среднего достатка. Дидро рассчитывал на любознательных читателей, стремившихся к активному познанию мира, и советовал им пользоваться «Энциклопедией» как справочником, опираясь на избрательную систему перекрестных отсылок, разработанную издателями, либо придумывать собственные маршруты интеллектуального поиска, обращаясь к самым разным статьям, пока хватает силы поднимать тяжелые тома *in-folio* и переворачивать их огромные страницы.

Дидро полагал, что предшествующие поколения просто не могли составить подобную «Энциклопедию». По его мнению, до середины XVIII в. критике не хватало прочных основ, а ученые работали в отрывочной изоляции. Разумеется, в XVII столетии Френсис Бэкон описал различные виды опытного знания, а Рене Декарт выработал общий принцип их создания, но ни эти оригинальные мыслители, ни кто-либо другой не смогли организовать и направить исследовательскую энергию большой группы ученых-специалистов на создание общего коллективного труда. А именно это и сделал Дидро. Он убедил примерно сто шестьдесят авторов принять участие в «Энциклопедии», которая к моменту своего завершения насчитывала 72 тыс. статей и 2 500 иллюстраций в 28 томах *in-folio*. Вместе с Даламбером он

определил общие принципы работы над статьями, предоставив в то же время их составителям значительную свободу в решении специфических задач. И все же он был многим обязан своим предшественникам, хотя ему не очень хотелось в этом признаваться. На протяжении первых трех четвертей XVIII в., предшествующих появлению «Энциклопедии», в Европе был опубликован целый ряд различных справочников, словарей и *theatrum machinarum*, которые Дидро так или иначе использовал.

Прежде всего это «Большой исторический словарь» («Grand dictionnaire historique») Луи Морери. Впервые он вышел в свет в 1674 г. в одном томе, но в течение последующих десятилетий разросся до 10 томов и выдержал 24 издания. У «Словаря» Морери была долгая жизнь: на протяжении 85 лет три поколения французских, голландских и швейцарских ученых выражали на его страницах свои порой весьма несхожие религиозные и культурные пристрастия. Таким образом, на его примере Дидро мог рассчитать риск, сопряженный с неконтролируемым тиражированием справочного издания. В середине XVIII в. смесь разнородных материалов, в которую превратился этот словарь, представлялась между тем наиболее полным компендиумом географических и биографических данных и была переведена на английский, немецкий, голландский и испанский языки. Однако он вскоре был превзойден более современным немецким историко-биографическим словарем – «Большим полным всеобщим лексиконом» («Grosses vollständiges Universal Lexicon», Халле, Лейпциг, 1731–1754) Иоганна Генриха Цедлера, вышедшим в 64 томах *in-folio* (не считая четырех дополнительных). Цедлер и три его сотрудника с большим трудом получили привилегию на это издание и едва не разорились. Тем не менее его преемник Карл Понтер Людовизи сумел довести начатое дело до конца, хотя и не без труда. Несмотря на свою зависимость от устаревших источников, «Лексикон Цедлера» стал первым биографическим словарем, в состав которого вошли статьи, посвященные живым современникам. Кроме того, он отличался замечательной полнотой сведений по географии и истории Европы, а также широтой описания философских школ.

Но за основу «Энциклопедия» все же взяла словарь иного типа, посвященный достижениям в области наук, искусств и ремесел. Одним из первых таких изданий стал «Всеобщий словарь» («Dictionnaire universel», 1650) Антуана Фюретьера. В свое время он снискал такой успех, что враги Фюретьера во Французской академии поручили Тома Корнелю подготовить «Словарь искусств и наук» («Dictionnaire des arts et des sciences»), чтобы составить ему конкуренцию. В начале XVIII в. справочные издания, посвященные наукам и ремеслам, распространились за пределы Франции. По настоянию лондонского Королевского общества Джон Харрис опубликовал в 1704 г. «Техничес-

кий лексикон» (*«Lexicon technicum»*), включавший гравюры и подробные библиографические данные. Двадцать лет спустя Якоб Лойпольд из Лейпцига выпустил *«Theatrum machinarum»*, познакомив Германию с энциклопедией современной техники. Итальянский натуралист Джанфранческо Пивати превзошел и Фюретьера, и Харриса, и Лойпольда. В своем «Новом ученом занимательном словаре, трактующем священные и мирские материи» (*«Nuovo dizionario scientifico e curioso, sacro-profano»*, 1746–1751), он попытался установить равновесие между новейшими данными о развитии наук, искусств и ремесел, с одной стороны, и беспристрастно изложенными сведениями о религии, политике и свободных профессиях, – с другой. К той же цели стремились и иезуиты, предпринявшие издание «Словаря Треву» (*«Dictionnaire de Trévoux»*), однако доктринальная ортодоксальность сделала их главными противниками Дидро.

В 1697 г. Пьер Бейль – гугенот, бежавший в Роттердам от драгоннад Людовика XIV – выпустил двухтомный «Исторический и критический словарь» (*«Dictionnaire historique et critique»*), разительно отличавшийся от всех существовавших тогда образцов историко-биографических или научно-технических справочников. На первый взгляд Бейль остался верен биографической форме подачи материала, хотя и обогатил его философскими и географическими понятиями. Однако он оценивал их с определенно протестантской, то есть фидеистской точки зрения. Особый интерес представляли комментарии и постраничные примечания Бейля. В них отразилась его ирония и пренебрежение условностями. Опережая свое время, проповедуя религиозную терпимость и отдавая должное построениям языческой спекулятивной философии, он отвергал ханжескую традицию, доктринальную ограниченность и обличал жестокие деяния, совершенные во имя божественного откровения. Независимо от субъективных устремлений Бейля его отношение к религии подготовило ту высочайшую степень дерзновенности помыслов, до которой поднялся Дидро в своей «Энциклопедии».

«Энциклопедия» начиналась как весьма скромное предприятие, отнюдь не претендовавшее на роль свода историко-биографических, научно-технических и философских материй, которым она в конце концов стала. После первых неудачных попыток наладить издание богатый парижский книгоиздатель Андре Ле Бретон и его три компаньона обратились в 1747 г. к Дидро с предложением возглавить работу по переводу на французский язык двухтомной «Циклопедии» (*«Cyclopædia»*) англичанина Эфраима Чеймберза – компиляции, впервые вышедшей в 1728 г. и выдержавшей к 1744 г. четыре переиздания. Эта вполне достойная работа умело использовала перекрестные ссылки, однако имела целый ряд недостатков. К середине 1740-х годов представленная в ней картина наук и искусств оказалась

устаревшей, а биографические статьи неполными. К тому же в словаре Чеймберза отсутствовало описание трудовых приемов торговцев и ремесленников, что в глазах Дидро было непростительным промахом. Ему как французу и сыну ножевщика казалось совершенно необходимым показать достижения своей культуры в выгодном свете, причем как в тексте статей «толкового словаря», так и в иллюстрациях к ним. Действительно, для Дидро не менее важно было разрушить стену непонимания, отделявшую образованного читателя от жизни и деятельности простых тружеников, чем дать описание наук и технических приемов труда.

В 1752 г. более четырех тысяч подписчиков получили два первых тома «Энциклопедии». К сожалению, журналисты, иезуиты и литературные оппоненты Дидро отнеслись к ее содержанию весьма недоброжелательно. Во все инстанции – вплоть до Королевского совета Людовика XV – посыпались обвинения в оскорблении чувств верующих и искажении фактов. Издание было приостановлено. Когда год спустя оно возобновилось, Даламбер написал предисловие к третьему тому и смело атаковал критиков, использовавших, по его мнению, религию как предлог для нападок на словарь. Опасаясь потерять подписчиков, он призвал преданных читателей поддержать «Энциклопедию» на плаву. Эта тактика имела далеко идущие последствия: вместо того, чтобы искать защиты у политической или религиозной власти, соредактор Дидро обратился к читателям, возведя вкус публики в ранг главного арбитра норм культуры.

Впрочем, особо рассчитывать на то, что общественное мнение спасет «Энциклопедию», не приходилось. После выхода седьмого тома в 1759 г. у издателя была отобрана привилегия: на сей раз правительство вело дело к окончательному запрету словаря. Однако благодаря содействию Ламуаньона де Мальзерба, возглавлявшего тогда Королевскую палату книгоиздания и книготорговли, Дидро сумел опубликовать все рукописи, находившиеся у него на руках. В 1765 г. одновременно вышли десять последних томов, содержавших статьи. На титульных листах стоял вымышленный адрес издателя Самуэля Фаульша из швейцарского кантона Невшатель. Во введении к восьмому тому Дидро вернулся к своей излюбленной идее – только публика способна оценить, были ли оправданы тревоги и страхи, связанные с появлением «Энциклопедии».

В 1772 г. были опубликованы 11 томов иллюстраций к первому изданию «Энциклопедии». За ними последовали 5 томов приложений, выпущенных в Париже и Амстердаме, а затем, два года спустя, еще два тома с указателем. Хотя Дидро не принимал участия в работе ни над дополнительными томами, ни над указателем, они в итоге присоединились к остальным 28 и вместе с ними составили полный комплект первого издания «Энциклопедии». Между тем на протяжении

1770-х годов стали появляться пиратские копии и иные версии издания, подтверждая успех начинания Дидро. В частности, пылко увлеклись энциклопедическими изданиями итальянцы. К примеру, в Лукке Оттавиано Диодати выпустил исправленную «Энциклопедию» со своими примечаниями. Разумеется, она была издана на французском языке, но адаптирована к интересам итальянских читателей и к религиозным чувствам католиков. Успех Диодати побудил Джузеппе Ауберта из Ливорно предложить собственный проект, который профинансировал Леопольд, великий герцог Тосканский (так энциклопедическое движение впервые получило правительственную поддержку). Ауберт использовал большинство примечаний своего предшественника Диодати, на треть уменьшил цену и назвал плод своих трудов «третьим изданием Энциклопедии». Первый том с посвящением великому герцогу вышел в 1769 г., а последний из 33 томов *in-folio* увидел свет десять лет спустя. Ауберт увеличил число статей, посвященных Италии, и смягчил вольнодумство оригинального парижского издания. Ливорнская «Энциклопедия» стала шедевром итальянского книгоиздания конца XVIII в. Она была отпечатана тиражом в 800 экземпляров; половина его была продана в Италии, а другая половина – за ее пределами, в том числе во Франции.

Кроме Диодати и Ауберта нашлись и другие люди, осознавшие, что именно размах предприятия и широта охвата выделяли «Энциклопедию» Дидро и Даламбера из ряда ее предшественниц. Они посчитали необходимым побить ее рекорд в 72 тыс. статей. Так, в 1770-е годы появился крупнейший на континенте компендиум – «Всеобщий толковый словарь человеческих знаний» («Dictionnaire universel raisonné des connaissances humaines») Фортунато Бартоломео Де Феличе: 48 томов текста и приложений (1770-1776) и 10 томов иллюстраций. Он был отпечатан в собственной типографии Де Феличе в маленьком швейцарском городе Ивердон, находившемся вдали от центров интеллектуальной жизни. Участие в этом издании приняли более трех десятков французских и швейцарских авторов.

В строгом смысле слова «Энциклопедия» Де Феличе не была вполне оригинальной: более половины из ее 75 тыс. статей являлись заимствованиями из «Энциклопедии» Дидро. Однако обнаружилось, что кое в чем, а именно в астрономии, минералогии, медицине и географии, она ее превзошла. Кроме того, Дидро включал биографические справки о тех или иных персонажах в статьи, посвященные местам их рождения, что затрудняло читателям поиск сведений об их жизни и деятельности. Де Феличе исправил этот недостаток, введя отдельные биографические статьи. В вопросах религии Де Феличе (итальянец по рождению, перешедший в протестантизм) тщательно избегал философского материализма, которым увлекался Дидро и возмущались французские власти; он стремился, скорее, сочетать

объяснения «естественного» характера со своими религиозными убеждениями. Наконец, этот швейцарский эрудит попытался сделать свою «Энциклопедию» менее «галлоцентристской» и более космополитичной, чем ее парижская предшественница. Свободный от всякой «философии» труд Де Феличе еще более походил на чисто справочное издание.

Ученые Гисенского университета, в свою очередь, приступили к выпуску «Немецкой энциклопедии» («Deutsche Encyclopädie»), рассчитывая на то, что ее академизм будет благоприятствовать ее распространению. В конфессионально и политически раздробленной Германии XVIII в. центрами интеллектуальной жизни являлись университеты, финансируемые государством. Поэтому было вполне логичным, что энциклопедия университетского типа заботилась скорее о том, чтобы явить образец безупречной точности, нежели о том, чтобы стать орудием идейной борьбы. «Немецкая энциклопедия» с уважением относилась к различным точкам зрения на религиозные проблемы. Вплоть до своей смерти в 1802 г. ее изданием руководил профессор Генрих Мартин Гётфрид Кёстер, член Гессенского ученого общества. Ему помогали не менее 50 специалистов из университетов Гисена, Гёттингена, Франкфурта, Тюбингена... Но общее число подписчиков так и не превысило одной тысячи, и Кёстнер, как и его преемники, к несчастью, был вынужден признать крах своего предприятия: «Немецкая энциклопедия» дошла до 23-го тома и остановилась в 1804 г. на букве «К».

Конечно, увлечение энциклопедиями не ограничилось континентальной Европой. В 1752 г. «Циклопедия» Чеймберза была переиздана в Англии в десятый раз, а «Новый общий словарь английского языка» («New General English Dictionary») Томаса Дайча – в восьмой раз. В течение следующих 15 лет в Лондоне было опубликовано множество словарей, посвященных искусствам и наукам. Между 1778 и 1785 г. Эйбрахам Рис из Уэльса выпустил исправленную и дополненную версию словаря Чеймберза. Для этого он избрал форму еженедельных выпусков, общий объем которых достиг пяти тысяч страниц. Однако в Англии так и не появилось книги, сопоставимой по масштабу с трудом Дидро, во всяком случае, до 1797 г. – времени завершения третьего издания «Британской энциклопедии» («Encyclopedia Britannica»). Ее начали два опытных издателя – Колин Макфаркар и Эндрю Белл. С 1771 по 1797 г. «Британика» проделала путь от трехтомника, выпущенного Уильямом Смелли, до 28 томов, в работе над которыми приняли участие более двух десятков авторов под руководством Макфаркара и англиканского священника Джорджа Глайга. Третье издание имело 10 тыс. подписчиков и принесло 42 тыс. фунтов прибыли. «Британика», весьма отличная от «Энциклопедии» Дидро и по тону, и по стоявшим перед ней задачам, стала национальным памятником, сти-

мулировавшим развитие британской науки, технологии, торговли и британского империализма. Она оказала также огромное влияние на те страны, где преобладал английский язык. В 1789–1798 гг. Томас Добсон из Филадельфии выпустил «американизированную» версию третьего издания «Британики».

Пик популярности энциклопедий в XVIII в. связан с деятельностью крупнейшего французского издателя Шарля-Жозефа Панкука. В 1771–1776 гг. он переиздал в Женеве «Энциклопедию» Дидро, а в 1777 г. участвовал в финансировании переиздания 5 томов приложений. Он также принял участие в увенчавшемся полным успехом издании «Энциклопедии» *in-quarto*. В 1781 г. Панкук объявил о новом колоссальном и многообещающем, по его мнению, проекте: 49-томной «Методической энциклопедии» («Encyclopédie méthodique»), которая должна была состоять из 26 тематических словарей по всем отраслям человеческой деятельности. Предполагалось, что каждой из этих отраслей будет посвящен как минимум один том, причем первым выйдет общий указатель («Vocabulaire universel»). Оригинальность «Методической энциклопедии» заключалась, прежде всего, в распределении знаний по отраслям, а также в списках рекомендуемой литературы, которые должны были составлять специалисты.

К работе над тематическими словарями Панкук привлек экспертов, большинство из которых никогда не писали для Дидро и Даламбера. Сам издатель осуществлял общий контроль за работой авторов. Он рассылал им отдельные статьи первой «Энциклопедии» с просьбой внести в них необходимые исправления или переписать заново. Все словари «Методической энциклопедии» подавали материал в алфавитном порядке, однако Панкук, заботясь о читателях, настоял на том, чтобы словари сопровождались особыми введениями и указателями, причем не алфавитными, а систематическими. Таким образом каждый словарь вполне мог стать учебным пособием. Панкук считал, что читатели не должны напрасно тратить время, самостоятельно «копаясь» в книге, как того хотелось Дидро. Напротив, по его замыслу, в путешествии по миру знаний послушного читателя должны были направлять эксперты.

Однако в мае 1789 г. стали очевидны некоторые осложнения: оказалось, что 49 запланированных томов явно не достаточно. «Методическая энциклопедия» дошла до 53-го тома, а конца ее еще не было видно. Панкук умолял читателей не отказываться от подписки, хотя ее цена и возросла с 672 ливров до 751. Когда же разразилась революция, у издания появились другие проблемы. Учитывая новый поворот событий в культурной жизни и считаясь с духом времени, «Методическая энциклопедия» выпустила, например, том «Национальное Собрание» («Assemblée Nationale»). Вместе с тем обсуждение политических и юридических проблем Старого порядка казалось теперь не

только анахронизмом, но в условиях революционного насилия прямо-таки рискованным делом. Чтобы оправдать включение в текст статей, посвященных столь ненавистным учреждениям, как старые парламенты, феодальные оброки, десятины и церковные бенефиции, Панкук объявил, что «Методическая энциклопедия» должна оставаться нейтральной в культурных баталиях Французской революции. Ее миссия заключалась в том, чтобы быть хранилищем знаний, накопленных человечеством.

Настаивая на том, что его труд – не орудие пропаганды, а справочное издание, Панкук порывал с образом и традицией «Энциклопедии» Дидро и Даламбера, вокруг которой при Старом порядке кипели страсти. Он предпочитал, чтобы авторы статей снабжали читателей информацией и помогали пользоваться ею. Однако он столкнулся с теми же затруднениями, что и его современники – издатели «Немецкой энциклопедии» из Гессена. Подобно им, он утратил контроль за своим предприятием. В 1794 г., исчерпав свои ресурсы, Панкук передал бразды правления зятю; в 1811 г. дело взяла в свои руки дочь Панкука. Наконец, в 1832 г., то есть более чем через полвека после первого объявления, издание «Методической энциклопедии» прекратилось. К тому времени пользоваться этим справочным изданием, состоявшим из 166 с половиной томов текста и 51 тома иллюстраций, стало чрезвычайно трудно.

Поначалу Шарль-Жозеф Панкук разделял иллюзии Просвещения и полагал, что все человеческие знания могут быть систематизированы и изложены в одной книге. Но в конце XVIII в. этот догмат уже не внушал особого доверия. На пороге первой культурной революции энциклопедиям становилось все труднее доказывать, что они являются движущими силами перемен в области культуры и хранителями универсальных истин. Они выжили в XIX столетии только потому, что стали витринами достижений национальных культур: хитроумные издатели, заботясь о прибыли, убедили рядового человека, в том, что его патристический долг велит ему установить на своей каминной полке тома энциклопедии, выпущенной массовым тиражом и свидетельствующей о цивилизаторской миссии современного государства.

Рекомендуемая литература:

- Collison R. *Encyclopædias. Their History Through the Ages*. New-York, 1966.
- Darnton R. *The Business of the Enlightenment. A Publishing History of the Encyclopédie*. Cambridge (Mass.), 1979.
- Kafker F.A. *Notable Encyclopedias of the Seventeenth and Eighteenth Centuries: Nine Predecessors of the Encyclopédie*. Oxford, 1981 (Studies on Voltaire and the Eighteenth Century. T. 194).

Kafker F.A., Kafker S.L. The Encyclopedists as Individuals. A Biographical Dictionary of the Authors of the *Encyclopédie*. Oxford, 1988 (Studies on Voltaire and the Eighteenth Century, t. 257).

Notable Encyclopedias of the Late Eighteenth Century. Eleven Successors of the *Encyclopédie* / Ed. by F.A. Kafker. Oxford, 1994 (Studies on Voltaire and the Eighteenth Century, t. 315).

Matoré G. Histoire des dictionnaires français. Paris, 1968.

См. также:

ОБЩЕСТВЕННОЕ МНЕНИЕ;

КНИГИ, ЧИТАТЕЛИ, ЧТЕНИЕ;

ФРАНЦИЯ;

ГЕРМАНСКИЙ МИР;

ИТАЛИЯ.

ХУДОЖЕСТВЕННЫЙ МИР ПРОСВЕЩЕНИЯ

Даниель Арасс

«Сон разума рождает чудовищ», сорок третий лист из серии «Софтортов «Капричос» Гойи, опубликованных в 1799 г. – один из самых прославленных образов, созданных испанским художником, мастерски изображавшим ночные сборища ведьм и другие дьявольские сцены. Однако в 1797 г. на втором наброске этого рисунка имелась надпись, в которой Гойя объявлял о своем намерении «побороть вредные предрассудки и увековечить посредством “Капричос” непреложные свидетельства истины». Сколь бы парадоксальным это ни казалось, приходится признать, что данная гравюра (первоначально предназначавшаяся для фронтисписа «Капричос», тогда называвшихся «Сны»), при всей своей сложности являет собой характерный пример искусства эпохи Просвещения: Гойя изображал монстров и предрассудки для того, чтобы одолеть их и помочь свету одержать победу над силами тьмы и мракобесия.

В этом Гойя был отнюдь не одинок. Напротив, он шел в русле основного направления искусства Просвещения. В такой же степени мир образов Просвещения отразил и «Кошмар» Фюссли, выставленный в 1783 г. в Королевской академии в Лондоне: художник разоблачал в нем суеверия, которые навевали видения жутких сверхъестественных существ (инкубов, суккубов и других «кобольтов»), завладевавшие душами спящих мужчин или женщин. В соответствии с современными ему медицинскими и философскими теориями (к которым обратился и Кант в 1798 г. в своей «Прагматической антропологии») Фюссли полагал, что подобные кошмары имеют физиологические причины. Вторая версия его «Кошмара» (1790–1791) была положена в основу одной из четырех иллюстраций для «Ботанического сада» («Botanic Garden») Эрасмуса Дарвина – врача, отца-основателя Философского общества Дарби и Лунного общества в Бирмингеме. В своей «Зоологии законов органической жизни» («Zoologia of the Laws of Organic Life», 1794–1796) Дарвин подробно рассматривал физиологические механизмы сна.

Однако сила эмоционального воздействия «Кошмара» и европейский успех этой картины объяснялись отнюдь не вдохновлявшей ее

философской доктриной, а напротив, тем фактом, что для выражения своей просветительской концепции Фюссли, как позднее и Гойя, использовал именно те традиционные образы фольклора и суеверий, которые следовало побороть. Фюссли хотел показать, что монстры есть следствие, а не причина кошмаров. Однако выразительность созданных им образов вела к тому, что фантастические чудовища на его картине казались не менее реальными, чем тело спящей женщины, и зритель начинал верить в их ужасное присутствие.

Эта парадоксальная диалектика составляет основу художественной практики XVIII столетия в ее наиболее просвещенных формах. Именно эту практику и следует изучать, чтобы выявить творческую динамику художественных образов эпохи Просвещения.

Независимо от избранной позиции и стилевой формы все художники эпохи Просвещения имели возвышенное представление о своем искусстве и о нравственной ценности своей общественной роли. Уже в 1730-е годы Уильям Хогарт называл себя «живописцем комической истории» («comic history painter»); ирония созданных им образов была призвана содействовать исправлению пороков аристократии и средних классов, а чтобы нравственный урок усваивался шире, Хогарт использовал технику гравюры. Так началось историческое обновление жанра и техники, то есть закрепление той особой практики создания и использования художественных образов, которая была характерна для Просвещения. Во Франции глашатаем «нравственной живописи», преследовавшей сходную цель, выступил Жан-Батист Грёз, причем сам он не брезговал никакими средствами для достижения успеха. Дидро в 1763 г. рассуждал о «смелости» художника, «прославляющего в живописи мораль». В «Салоне» 1765 г. он снова вернулся к этой теме, поясняя, какие именно черты общества он ассоциирует с образами Грёза: «Грёз сделался художником, наставляющим в добрых нравах, Бодуэн [зять Буше] стал проповедником дурных; Грёз живописует семейную жизнь и добропорядочных людей, Бодуэн – сомнительные притоны и всяческий сброд. Хорошо хоть, что у него нет ни мастерства, ни вдохновения, ни чувства цвета, а у Грёза всего этого в избытке, и оттого он в выигрыше». В свою очередь, Жак-Луи Давид, желая получить место профессора в Королевской академии живописи, написал «Велизария» (1781), избрав тему, политический резонанс которой был особенно очевиден после появления в 1767 г. одноименного нравоучительного романа Мармонтеля. Либеральные реформаторы и умеренные консерваторы охотно прибегали в пропагандистских целях к образу Велизария – полководца, доведенного до нищеты неблагодарным императором Юстинианом. Выбор Давида оказался тем более удачным, что Мармонтель, секретарь Французской академии, был личным другом графа д'Анживилье, возглавлявшего Департамент королевских строений со времени воцарения Людови-

ка XVI. Именно выполняя королевские заказы, Давид создал в 1784 г. «Клятву Горацийев», а затем, между 1787 и 1789 г. – своего «Брута».

Уже в 1754 г. Ла Фон де Сент-Иенн, основоположник художественной критики, заявил, что историческая живопись обязана изображать благородные и героические деяния великих людей и служить школой морали. Эта же мысль высказывалась в статье «Интересное» из «Энциклопедии». В ней говорилось, в частности, что художник должен быть «философом и порядочным человеком», что интерес художественного произведения заключается в его нравственном и общественном содержании. Сформулированный таким образом постулат о социальной ответственности художника направлялся против очевидного современникам упадка и разложения общества. Говоря словами Сартра, образный мир Просвещения в своем наивысшем выражении должен был служить «призывом к свободе». Дидро побуждал художников писать картины так, как «в Спарте говорили». Винкельман, пропагандировавший изучение образцов античности, утверждал, что только свобода способна довести искусство до совершенства. Очевидным доказательством данной истины служила в его глазах несравненная красота греческого искусства.

Это мнение разделялось многими и нередко приводило к демонстративному неприятию рококо, в котором видели стиль, созданный лишь для удовлетворения потребности в индивидуальной роскоши. Фюссли полагал, что искусство иссякает, «следуя веяниям моды или капризам заказчика». Изысканности рококо противопоставлялся идеал рациональной красоты, основанный на чистоте контура. Современный неоклассицизму художественный образ эпохи Просвещения основывался не на игре колорита, не на его причудах, а на универсальности рисунка, подчинявшего себе цвет. Даже для Уильяма Блейка чистота линий была не только «благороднейшим украшением истины», но и ее важнейшим атрибутом. Победоносное шествие такого универсального стиля, как неоклассицизм, объяснялось также тем обстоятельством, что его связывали с древнейшей европейской традицией, восходившей к рисункам на греческих вазах или к итальянским примитивистам. Так, Гёте восхищался Флакسمаном, считая его способным возродить «невинный дух школ итальянских примитивистов». Отказ от «манерности» рококо ради графической чистоты означал не только важный вклад в победу разума, но и возврат к истокам чистого, неразвращенного европейского искусства. Как пишет Жан Старобинский, художники нового времени стремились «предать забвению усвоенные ими приемы, чтобы целиком отдаться древней силе... Люди и народы древности были наделены искусством и знанием во всей их полноте; история лишь затемнила то, что было получено в результате первого озарения».

Здесь заканчивается та общность посыла, которая объединяла художников Просвещения, и начинается диалектика, ярким примером которой явились, в частности, образы Гёйи и Фюссли. Дело в том, что нравственные и интеллектуальные запросы, вдохновлявшие художников той эпохи, способствовали обновлению теоретической базы их творчества. Сосредоточиваясь на таких категориях, как «гений» и «возвышенное», рациональная рефлексия, сопровождавшая художественное творчество, приводила к признанию роли иррационального в создании и восприятии произведения искусства.

Стремление к этому теоретическому осмыслению подтверждается чрезвычайным развитием сети академий. В 1720 г. в Европе существовало лишь 19 академий художеств (причем далеко не все из них занимались преподаванием), а к 1790 г. на пространстве от Петербурга до Филадельфии их уже насчитывалось более сотни. Об интересе к трактатам по теории искусства свидетельствовало также то, как быстро и как часто они переводились с одного языка на другой. Достаточно привести только два примера. «Исследование о красотах живописи» («Inquiry into the Beauties of Painting», 1760) Дэниела Уэбба вышло в 1765 г. во Франции, в 1766 г. в Германии и, наконец, в 1791 г. в Италии. «История искусства древних» («Geschichte der Kunst der Altertums», 1764) Винкельмана была переведена на французский язык уже в 1766 г. А годом раньше, в 1765 г., Фюссли познакомил со взглядами этого немецкого историка-искусствоведа английского читателя, опубликовав перевод винкельмановских «Размышлений о подражании греческим творениям в живописи и скульптуре» («Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerei und Bildhauerkunst»).

Именно Винкельман призывал живописцев «окунуть кисть в интеллект». Эта мысль, высказанная в момент наибольшего расцвета Просвещения, порождала неизбежную ассоциацию между светом разума и тьмой иррациональности в искусстве. Вдохновлявшая образный мир Просвещения эстетическая мысль кардинально переосмыслила категории «гений» и «возвышенное».

Провозвестница этого движения – «Эстетика» («Aesthetica», 1750) немца Баумгартена – совершенно по-новому сформулировала идею знания, носителем которого должно было стать произведение искусства. Эстетический опыт, по мнению Баумгартена, не поддается концептуализации и принадлежит к той сфере, познать которую обычная логика не в силах. Он обладает своей собственной логикой – логикой «низших способностей познания». Они, в свою очередь, подчиняются закону, который даже будучи «низшим», остается тем не менее законом. Таким образом, эстетическое отношение к миру Баумгартен считал «искусством размышлять в категориях красоты» (*ars pulcre cogitandi*). Глубокому переосмыслению он подверг и поня-

тие о художественном гении. Баумгартен наделял гения чрезвычайной восприимчивостью, силой и размахом воображения, а также интеллектуальной проницательностью. Гениальность выступала у него как проявление особого дара к прекрасному (*ingenium venustum*), состояния души, присущего художнику от рождения, «отношения, общего духовного переживания, которое сообщает всему, что улавливает или впитывает в себя, собственные краски». Баумгартен, которого Гердер называл «подлинным Аристотелем нашего времени», не оказал непосредственного влияния на художников эпохи Просвещения. Однако его воззрения стали важнейшей теоретической точкой отсчета, ибо они отразили в философских терминах и применительно к художественной сфере ту реабилитацию страстей, над которой трудился его век и которую Кассирер назвал «эмансипацией чувств».

Это можно проследить на примере изменения представлений о гениальности во французской мысли. Аббат Батто, автор трактата «Единый принцип изящных искусств» (*Beaux-arts réduits à un même principe*), 1746), считал гений «просвещенным инструментом, который подспудно ищет, раскапывает и прокладывает путь». Отталкиваясь от Батто, Даламбер полагал, что художественный гений сродни гению «логическому»: «он тонко выявляет сокрытые от других красоты». В статье «Воодушевление» (*Enthousiasme*), опубликованной в «Энциклопедии» в 1755 г., говорилось, что «слова *воображение*, *гений*, *дух*, *талант* есть не что иное, как термины, изобретенные для обозначения различных функций разума». В конце века Мари-Жозеф Шенье приспособил эти определения ко вкусам своего времени: «Мы обязаны всем здравому смыслу, разуму [...]. А гений есть возвышенный разум». Между тем статья «Гений» (*Génie*) из «Энциклопедии» заявляла также, что гениальность связана с особой формой чувствительности: «Гениальный человек [...] видит, чувствует и мыслит особым, свойственным ему образом». Таким образом, разум переставал быть главной характеристикой художественного гения.

Особую роль в этой эволюции сыграл Дидро. В 1751–1781 гг. он регулярно помещал свои впечатления о Салонах Королевской академии живописи в «Литературной корреспонденции» Гримма, прививая тем самым ее просвещенным коронованным подписчикам и их окружению новое понимание творческого гения. Уже в 1746 г. в «Философских мыслях» он утверждал: «Только страсти, и только великие страсти, могут поднять душу до великих дел. Без них конец возвышенному...» Признавая, что разум обеспечивает равновесие в творчестве, Дидро отдавал должное чувству, в частности воодушевлению, и именно в этом направлении он развивал мысль о последовательных этапах процесса творчества. Собственно говоря, эта идея витала в воздухе, ибо еще Винкельман советовал: «Делайте набросок со страстью, исполняйте задуманное со спокойствием». Однако Дидро шаг-

нул дальше. Он пришел к мысли, которая в век Просвещения звучала почти еретически: на той или иной стадии творчества гения охватывает своего рода безумие (*folie*). Это гениальное безумие, отнюдь не будучи патологическим, является неотъемлемой частью энергии творческого импульса. Так Дидро развивал один из важнейших тезисов эстетической мысли Просвещения: искусство выигрывает от соединения ясности принципов разума и его идеалов с темными силами страстей и творческим воображением.

Такому же глубокому осмыслению подверглась и категория «возвышенное», пользовавшаяся во второй половине XVIII в. невероятным успехом. Для Дидро «Отеческое проклятие» Грёза было столь же возвышенным полотном, как и «Коррес и Каллироя» Фрагонара, «бури» Верне, небольшие по размерам «руины» Любера Робера или огромное «Чудесное исцеление» Дуайена. В эпоху Просвещения возвышенное переживание стало важным возбудителем художественного чувства: Пиранези казался столь же возвышенным, как Фюссли, а Гойя – как Блейк; возвышенным был и «примитивизм» Оссиана; даже картины Джозефа Райта из Дерби о научных опытах при свете лампы проникнуты так называемым возвышенным представлением о технических достижениях, характерным для английской живописи XVIII в.

Просвещение придерживалось классической концепции возвышенного, почерпнутой Буало (1674) из риторического трактата Псевдо-Лонгина и подразумевавшей взлет воодушевленного разума. Возвышенное, говоря словами Псевдо-Лонгина, есть «отражение великой души». В этом качестве пафос возвышенного мог служить действенным оружием просветительской философии. Однако Эдмунд Бёрк полностью переориентировал эту классическую концепцию, опубликовав в 1757 г. (в возрасте двадцати восьми лет) «Философское исследование о происхождении наших идей возвышенного и прекрасного» («A Philosophical Inquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and the Beautiful»). В течение трех десятилетий эта работа выдержала 10 переизданий. В 1765 г. она была переведена на французский язык, а в 1773-м – на немецкий. Опираясь на «экспериментальный» метод, основанный на «изучении наших собственных страстей» и на «активном исследовании законов природы», то есть поступая как настоящий философ, Бёрк открыл новую для Просвещения ипостась возвышенного: «грозное и неведомое», покрытое «тенью и мраком», оно порождает «чувство, сходное с ужасом», «все, что способно вызывать представление о страдании или опасности, то есть все, что так или иначе ужасно, есть источник *возвышенного*». Подобное понимание возвышенного как ужасного ставило перед художником новую задачу – создание образа, ориентированного не на «удовольствие» от красоты, а на инстинктивные импульсы человеческой психики.

Сама личность Бёрка, казалось, способствовала полному противопоставлению категории «возвышенное» духу Просвещения. Идейный вождь реакции, направленной против Французской революции (с 1790 г.), он испытывал безграничное отвращение к французским философам. Он считал, что человеческая натура порочна, а потому высшая власть – религиозная или политическая – должна держать ее в узде. Однако труд Бёрка оказался шире самого автора. Если Фюсли и многие другие живописцы в конце концов осудили Французскую революцию, то Уильям Блейк, выдающийся художник конца XVIII в., остался ее сторонником: в 1793 г. он написал «Навуходоносор» – картину, прославлявшую крушение позорного деспотизма. В последней трети века понимание возвышенного как ужасного ассоциировалось уже не только с Бёрком: на свет разума и возвышенный сумрак смотрели в том числе и глазами Мильтона (цитируемого Бёрком), который рассуждал о «мраке избыточного света» и о том, что «избыток сияния чреват тьмой».

Мрак казался столь плодотворным, что борьба света и тьмы стала в глазах многих современников основой мироздания. Вероятно, наилучшим образом эта парадоксальная концепция воплотилась в архитектуре эпохи Просвещения. Стремясь связать свои творения с бесспорными и универсальными истинами, установленными самой природой и светом разума, архитекторы-неоклассики стали искать все более и более чистые, а значит (в соответствии с принципом возврата к истокам), все более и более простые или естественные формы. В связи с этим особую популярность приобрел дорический ордер. Именно «геометрическая чистота» явлений природы привела Никола Леду к мысли, что архитектура должна основываться на абсолютных формах пирамиды, куба и шара. В свою очередь, Кристофер Рен утверждал, что «геометрические фигуры действительно более прекрасны, чем любые неправильные формы: с этим согласны все как с законом природы». Опираясь на природу и разум, архитектура Просвещения точно так же, как живопись и скульптура, отвергла рококо. Однако теоретики архитектуры признавали, что экзальтация разума может порой привести к таким откровениям в искусстве, в которых рациональная строгость форм позволяет проявиться тени – однородной и грубой массе, на которую она же и опирается. Как писал Булле, «искусство волновать нас игрой света принадлежит архитектуре, ибо во всех памятниках, способных привести душу в смятение перед тьмой [...], художник [...] может смело заявить: свет исходит от меня». В кенотафе, который Булле мысленно посвятил «благородному Ньютону», искусство архитектора создавало свет, «подобный свечению чистой ночи». На примере Булле и его раздумий (неоклассических по своей сути) о смерти и памяти живущих мы видим, как архитектор Просвещения прихо-

дит к мечтам об архитектуре как «об ансамбле, образуемом игрой теней».

Глубокая внутренняя двойственность художественного мира Просвещения объясняется, вероятно, тем обстоятельством, что главная духовная задача философской борьбы XVIII столетия не могла быть решена при помощи простой, банальной веры в способность индивида и общества к самосовершенствованию. «Нравственная свобода» – подлинное духовное богатство человечества, позволяющее людям без помощи всякой метафизики преодолевать обрушивающиеся на них волны космического или исторического насилия – эта нравственная свобода могла быть осмыслена только сквозь призму ее конфликта с мрачным бременем природных и социальных цепей. Чтобы добиться этого, мир образов Просвещения, отраженный столь ангажированными в своем творчестве (хотя и по разным причинам) мастерами, как Гойя, Давид, Блейк, Фюссли и другие, должен был ответить на парадоксальный вызов: отойдя от «дневной» чистоты, он, по словам Жана Старобинского, должен был пролить новый свет, возвращающий материальному или чувственному миру «всю его дикость, все его неисчерпаемое богатство красок, все смешение света и тени».

Рекомендуемая литература:

Arasse D. «L'artiste» // *L'uomo dell'Illuminismo* / Sous la dir. de M. Vovelle. Roma–Bari, 1992. P. 245–282.

Boime A. Art in the Age of Revolution, 1750–1800. A Social History of Modern Art. Chicago–London, 1987. Т. 1.

Honour H. Neo-Classicism. Harmondsworth, 1968.

Jaffe K.S. «The Concept of Genius: Its Changing Role in Eighteenth-Century French Aesthetics» // *Journal of the History of Ideas*. 1980. № 4. P. 578–599.

Perez-Sanchez A. E., Sayre E. A. Goya and the Spirit of Enlightenment. Boston, 1989.

Pommié É. L'art de la liberté. Doctrines et débats de la Révolution française. Paris, 1991.

Starobinski J. 1789. Les emblèmes de la raison. Paris–Milan, 1973.

См. также:

РАЗУМ;

ВРЕМЯ И ПРОСТРАНСТВО;

АРХИТЕКТОРЫ И ИНЖЕНЕРЫ.

АРХИТЕКТОРЫ И ИНЖЕНЕРЫ

Антуан Пикон

Венский историк искусства Эмиль Кауфман в своих новаторских работах рассматривал архитектурное творчество эпохи Просвещения, в частности проекты Клода-Никола Леду, как важнейший этап становления принципов современного градостроительства. Если его рассуждения, содержащиеся в знаменитой книге «От Леду к Ле Корбюзье» («Von Ledoux bis Le Corbusier»), и представляются сегодня чересчур радикальными, сознательно игнорирующими барочное и классическое наследие, далеко не исчерпанное к концу XVIII в., то все же большинство историков продолжают считать Просвещение важнейшей стадией в развитии теории и практики зодчества, а также самой профессии архитектора. Идеалы архитектуры, их воплощение, сама градостроительная практика и соответствующие ей типы профессионалов изменялись на фоне глубоких культурных перемен, которые переживала Европа. Говоря более конкретно, авторитет Витрувия ослабевал, а связь между постройками и обществом, которое их финансировало, воспринималась по-новому, что, в свою очередь, ставило вопрос об отношениях архитектуры и техники, архитектуры и строительства. Во Франции этот последний аспект приобрел первостепенное значение, отразив растущее влияние инженеров и их стремление подчеркнуть свою значимость и независимость от архитекторов. Но данная тенденция, особенно очевидная во Франции, на самом деле имела общеевропейский характер. И в Англии, и в Испании, и в России, и в Италии инженеры стали брать на себя множество функций, прежде традиционно относившихся к компетенции архитекторов. Поэтому целый пласт градостроительного искусства Просвещения может быть понят только с учетом изменений в отношениях между архитекторами и инженерами.

Переоценка витрувианского наследия явилась, безусловно, одним из самых ярких проявлений архитектурной эволюции в эпоху Просвещения. Принципы и правила, установленные Витрувием в его трактате «Об архитектуре» («De architectura») и в общем соблюдавшиеся архитекторами Возрождения и XVII столетия, постепенно стали казаться слишком узкими. Определенную роль в этом кризисе сы-

грала также готовность Просвещения критиковать традиции независимо от их происхождения. Тезис о естественном характере пропорций, на котором основывалась большая часть теоретических построений Витрувия, все чаще выглядел как защита принципа, который находился в противоречии с реальным опытом. Еще одним важным фактором стало широкое распространение моды на путешествия. Знакомясь с обычаями и нравами, весьма отличными от европейских, путешественники открывали для себя постройки, зачастую приводившие их в замешательство. Ближний Восток, Китай, обе Америки, сменяя друг друга, преподносили свои архитектурные сюрпризы, которые использовались Чеймберзом в Англии и Леружем во Франции. Обогащались представления и об античном зодчестве, казалось бы, хорошо знакомом по книгам Витрувия и римским памятникам. В 1750-е годы Кошен, Дюмон и Суффло обнаружили массивные руины в Пестуме; англичане Стюарт и Реветт, а также француз Леруа вскоре констатировали, что Акрополь мало походил на те описания, которые давались ему в сочинениях по истории архитектуры.

И сомнения в незыблемости установленных Витрувием пропорций, и впечатления от путешествий вели к одному и тому же результату – к все более открытому признанию взаимозависимости архитектуры и цивилизации. У китайцев – своя архитектура, а у персов или европейцев – своя. К тому же эти разные архитектуры имеют свою собственную историю. Новые связи между зодчеством и цивилизацией, между архитектурой и обществом прекрасно отразил заголовок, избранный Леду для своего главного труда: «Архитектура в ее отношениях с искусством, нравами и законодательством» («*L'architecture considérée sous le rapport de l'art, des mœurs et de la législation*»). Однако если искусство изменяется вместе с нравами и законодательством, какие принципы следует предложить взамен свода правил Витрувия, чтобы избежать угрозы культурного релятивизма? Многие вопросы, беспокоившие архитекторов второй половины XVIII столетия, так или иначе были связаны с поисками истинных основ градостроительного искусства.

В практическом плане решение этих вопросов оказалось связанным с рядом других проблем, порожденных изменением привычек и запросов общества. Это изменение, разумеется, отразилось и в архитектуре. Прежде всего следует обратить внимание на эволюцию норм частной жизни. Возраставшая потребность в неофициальной обстановке вела к специализации жилых комнат и к появлению коридоров. По мере совершенствования искусства планировки усложнялось и архитектурное воплощение. Причем речь шла не только о переменах вкуса частных заказчиков: правительства и другие органы власти всячески стремились использовать архитектуру в целях проводимой ими рационализации. Наряду с традиционными заказами на возведение дворцов и церквей по всей Европе множились проекты

госпиталей, арсеналов, мануфактур. В их числе была, например, знаменитая солеварня в Арк-э-Сенан, выстроенная Леду в 1770-х годах. Новизна заключалась не столько в характере самих заказов, сколько во все более и более специальных и функциональных пояснениях, которыми они зачастую сопровождались. Чтобы приносить пользу, архитектура должна подчиняться правилам, диктуемым ей обществом. Но разве не следует ей порой опережать эти установления, предвосхищать их, внося тем самым свой вклад в дело возрождения общества, к которому призывал Жан-Жак Руссо, да и не он один? Английские архитекторы в целом были далеки от подобных устремлений и удовлетворялись умеренным неопалладианством, вполне отвечавшим запросам их клиентов. Но об их французских коллегах последних лет Старого порядка этого сказать никак нельзя. В умах таких архитекторов, как Булле и Леду, архитектура в конце концов обрела настоящее «политическое измерение», пусть даже эта так называемая «политика» не имела ничего общего с игрой политических страстей и партий.

«Полезная» архитектура конца XVIII в. не только учитывала эволюцию нравов и политическую конъюнктуру своего времени, не только создавала искусные планы частных особняков, образцовых больниц и ферм, театров и памятников, прославлявших гражданские добродетели. В контексте культуры, открывшей для себя значение техники и занявшей описанием ее механизмов и ее свершений (от «Энциклопедии» Дидро и Даламбера до «Методической энциклопедии» Панкука), быть «полезным» означало также поддерживать новые связи с искусством зодчества, в большей степени считаться с потребностями строительства и отказываться от некоторых излишеств, продиктованных модой или капризом. Сходную позицию отстаивал в начале XVIII в. венецианский монах Карло Лодоли, чьи взгляды оказали влияние на многих итальянских теоретиков архитектуры. Следы его влияния мы обнаружим и у некоторых позднейших авторов, таких, как аббат Ложье или Пьер Патт во Франции. Широкий резонанс, который приобретали в то время споры по различным техническим вопросам, будь то полемика вокруг трещин в куполе собора святого Петра в Риме или споры архитекторов и инженеров по поводу строительства Пантеона в Париже, прекрасно иллюстрирует острую потребность общества в переосмыслении отношений между архитектурой и строительным искусством.

В то же время это переосмысление совпало с распространившимся в Европе стремлением контролировать затраты на строительство. Посетивший Англию французский инженер, по его собственному признанию, был поражен тем, до какой степени нацеленность на извлечение дохода из недвижимости определяла там архитектурные решения тех или иных построек. В самой Франции эта тенденция к ог-

раничению расходов привела в годы революции к радикальному изменению техники измерений, в результате которого стала возможной более точная оценка строительных расходов.

Вышеперечисленные новые задачи повлияли на архитектурные формы. Они привели к постепенному отказу от принципов композиции, унаследованных от XVII в., в пользу более строгих и в то же время более впечатляющих решений в духе неоклассицизма. Кроме того, воздействие этих новых задач испытали на себе институциональные и профессиональные аспекты искусства зодчества. Во Франции регулярным градостроительством ведала Академия архитектуры, созданная Кольбером еще в 1671 г. и просуществовавшая вплоть до 1793 г. Однако свойственная этому веку неопределенность доктрин делала опеку Академии не слишком ощутимой. Гораздо более примечательным явлением стала мода на создание учебных заведений, имевших отношение и к архитектуре. В провинции практически повсеместно возникли бесплатные школы рисунка, а в Париже Жак-Франсуа Блондель основал Школу искусств, которая около двадцати лет соперничала с официальной Школой Академии. За исключением небольшой группы архитекторов-академиков, стремившихся в своем ремесле к высокому художественному творчеству, мир архитектуры XVIII в., как и прежде, оставался тесно связанным с корпорациями строителей. По-настоящему архитекторы перестали быть подрядчиками лишь во второй половине XIX столетия. Однако отдельные признаки намечавшегося разрыва появились уже в XVIII в.: некоторые архитекторы стали консультировать своих клиентов, как это делали юристы или врачи; другие начали специализироваться на том или ином типе архитектурного сооружения.

Все эти изменения в совокупности отнюдь не ничтожны. В мире, где существовало бесчисленное множество архитекторов-подрядчиков, постепенно вырисовывалась фигура независимого архитектора. Этому способствовало, в частности, повсеместное распространение архитектурных конкурсов и их неуклонно возрастающая известность. Но все описанные выше изменения кажутся мелкими в сравнении с теми переменами, которые потрясли в это же время мир инженеров в Англии и Франции.

В Англии возник совершенно новый, абсолютно независимый тип специалиста – гражданский инженер, занимавшийся подготовкой и исполнением обширных работ по строительству дорог, мостов и каналов. Английский гражданский инженер, работавший на себя (хотя зачастую принимавший заказы от властей), являл собой полную противоположность инженеру военному, отвечавшему за фортификации. Хотя начиная с эпохи Возрождения инженерное ремесло считалось родственным архитектурному, гражданский инженер был в большей мере связан с технической стороной строительства, с мануфактурами

и даже с некоторыми академическими кругами. Отцом-основателем новой профессии можно считать Джона Смитона: он начинал как изготовитель инструментов для научных опытов, а затем уже прославился как строитель маяка в Эдистоуне и член Королевского общества. Чтобы содействовать развитию контактов внутри пока еще узкого круга специалистов, в 1771 г. Смитон принял участие в создании своего рода клуба, который послужил примером для крупных английских профессиональных ассоциаций XIX столетия. Английские гражданские инженеры редко оказывались в прямой конкуренции с архитекторами, но постепенно занятая ими профессиональная ниша практически вытеснила архитекторов из тех секторов, в которых они раньше активно присутствовали – от снятия плана местности до общественных работ. Тем самым архитектура, включавшая в себя прежде инженерное искусство, свелась к чистому проектированию. Та настойчивость, с которой гражданские инженеры утверждали специфику своего ремесла, привела впоследствии к почти полному разграничению сфер деятельности архитекторов и инженеров.

Во Франции это размежевание происходило по-другому. Строительством и ремонтом дорожных сетей там занимались государственные инженеры. Еще в XVII столетии Вобан основал корпорацию инженеров фортификационных сооружений. В 1716 г. по ее образцу была создана корпорация инженеров путей сообщения (*Ponts et Chaussées*), на которую вскоре было возложено осуществление широкомасштабного дорожного строительства, призванного обеспечить надежную связь между различными частями королевства. Отвечая за состояние путей, инженеры-мостовики со временем приобрели контроль над всеми территориальными инфраструктурами – от каналов до морских портов. Они часто выполняли строительные работы в провинции и составляли довольно серьезную конкуренцию архитекторам. Однако конечные цели их деятельности были весьма различными. В отличие от архитектора, который ограничивался возведением одного или нескольких зданий в определенном пространстве и за определенный срок, государственный инженер относился к обустройству территории как к задаче теоретически бесконечной, а все его проекты были тесно связаны друг с другом. Он занимался не только проектированием сооружений, но и стремился полностью контролировать процесс их строительства. Это вынуждало инженера заниматься разработкой частных вопросов, которые раньше находились в компетенции непосредственных исполнителей. Обустройство территории все больше превращалось в комплекс скоординированных между собой работ, в единый процесс. Кроме того, оно воспринималось как необходимое регулирование совокупности транспортных потоков. Из расширения географических знаний и этого стремления к регулированию стало складываться понятие сети. Государственный инже-

нер – ключевая фигура этого процесса – ощущал себя носителем миссии социального возрождения, причем он истолковывал эту миссию гораздо шире, чем даже такие архитекторы, как Булле и Леду. Соединяя людей, дороги, мосты и каналы призваны были не только содействовать экономическому благополучию, но и формировать общество рациональных связей. Поэтому инженеры путей сообщения претендовали на исключительность своей общественной миссии. Один из них утверждал, что инженер должен «разрабатывать детали, в соответствии с которыми принимаются решения, касающиеся счастья человечества». Эти же амбиции впоследствии были присущи и горным инженерам, объединенным во второй половине XVIII в. в корпорацию, руководившую разработкой залежей полезных ископаемых.

Итак, во второй половине XVIII в. сформировались два типа инженеров – английский и французский. Они не только находились в разных отношениях с государством, но и придерживались диаметрально противоположных концепций профессиональной подготовки. Если в Англии инженеры сами готовили своих учеников, то во Франции возникла целая сеть учебных заведений: Высшая школа путей сообщения (1747), Инженерное училище в Мезьере (1748), Горный институт (1783). И хотя эти учреждения давали вполне традиционное образование, они тем не менее немало способствовали осознанию связи между наукой и инженерным искусством. Триумф этого сближения знаменовало собой создание Политехнического института (1794). Это было новшеством: в XVII столетии связи с наукой поддерживала не инженерная мысль, а архитектура, и такие личности, как Кристофер Рен в Англии или Клод Перро во Франции, успешно совмещали архитектурную карьеру с научной. Зато в первой половине XIX в. появилось множество ученых-инженеров от Навье до Понсле и от Кориолиса до Барре де Сен-Венана.

Еще прежде чем они достигли своей зрелости, эти национальные модели вступили в соперничество друг с другом и к концу XVIII в. получили широкое распространение. Тип независимого инженера *à l'anglaise* и тип государственного инженера *à la française* соответствовали двум разным путям технического прогресса. На первых порах в континентальной Европе, где государство часто выступало одним из главных инициаторов нововведений, преобладала французская модель. Английский тип гражданского инженера поначалу завоевал популярность в Соединенных Штатах. В Европе он получил признание лишь в эпоху первой промышленной революции, которая продемонстрировала экономическую мощь Англии.

Если же вернуться к архитектуре и архитекторам, то следует заметить, что вопреки утверждению Эмиля Кауфмана идеалы современного градостроительства родились отнюдь не в XVIII в. Скорее, можно говорить о том, что это столетие ознаменовалось новым драматизмом отношений между основополагающими принципами искус-

ства и историческим характером творений рук человеческих, между поиском оригинальности и стремлением к общей пользе, наконец, между искусством, науками и техническими приемами. Пытаясь привести искусство, науки и технические приемы к их общему источнику – природе и к тем впечатлениям, которые она запечатлевает в человеческом разуме, Просвещение на деле способствовало обособлению этих сфер. Размежевание архитекторов и инженеров, безусловно, стало одним из факторов, ускоривших данный процесс: «Мы хотели, чтобы молодой архитектор приобрел знания, составляющие основу ремесла инженера»; «а поскольку инженеру может быть поручено большинство построек, относящихся к гражданской архитектуре – административные здания, больницы, базилики, интендантские сооружения, он, в свою очередь, должен быть сведущ в правилах этого искусства», – заявлял Жан-Франсуа Блондель в «Курсе архитектуры» («Cours d'architecture»), опубликованном в начале 1770-х годов. Словно в ответ ему Гаспар Риш де Прони, инженер путей сообщения, писал в статье, сочиненной в 1780-е годы для «Методической энциклопедии»: «Приобретенный в результате обширных работ опыт показал, что инженер, на которого возлагалось руководство ими, не мог быть заменен людьми, имеющими лишь навыки архитектора». В конце XVIII столетия пути архитектора и инженера разошлись, а между искусством и техникой пролегла граница, ставшая одной из ярких черт интеллектуального пейзажа XIX в.

Рекомендуемая литература:

Buchanan R. A. The Engineers. A History of the Engineering Profession in Britain, 1750–1814. London, 1989.

Gallet M. Les architectes parisiens au XVIII^e siècle. Dictionnaire biographique et critique. Paris, 1995.

Picon A. Architectes et ingénieurs au siècle des Lumières. Marseille, 1988.

Picon A. L'invention de l'ingénieur moderne. L'École des ponts et chaussées, 1747–1851. Paris, 1992.

Rykwert J. The Firths Moderns. The Architects of the Eighteenth Century. Cambridge, London, 1980.

Sambricio C. Territorio y ciudad en la España de la Ilustración. Madrid, 1991.

Verin H. La Gloire des ingénieurs. L'intelligence technique du XV^e au XVIII^e siècle. Paris, 1993.

Vidler A. L'espace des Lumières. Architecture et philosophie de Ledoux à Fourier. Paris, 1995.

См. также:

НАУКА;

ГОРОД;

ЦИВИЛИЗАЦИЯ.

ТЕАТР

Франсиско Лафарга

Пытаясь объяснить, что представлял собой европейский театр эпохи Просвещения в целом, мы всякий раз неизбежно сталкиваемся с хронологическими и концептуальными проблемами. Как известно, термин «Просвещение» не означает преобладания какого-либо единого основополагающего культурного принципа во всех странах Европы (вероятно, уместнее было бы говорить о разных типах Просвещения), а обозначаемые им процессы далеко не всегда совпадали в этих странах по времени. Кроме того, развитие драматического жанра протекало по-разному в различных культурных контекстах, что дополнительно усложняет картину.

И тем не менее нам представляется, что было бы целесообразно попытаться нарисовать общую панораму театрального искусства XVIII в., подчеркивая именно те черты, которые связывали его с культурой Просвещения.

Разумеется, между отдельными странами имелись различия, однако мы можем говорить о том, что в XVIII столетии театральное искусство Европы в целом переживало подлинный подъем. Наиболее очевидное свидетельство тому – появление множества публичных и частных театральных заведений. Этот процесс, естественно, сказался на развитии литературы: с одной стороны, увеличилось число произведений, написанных для театра, с другой – появилось множество сочинений, посвященных театральной эстетике и драматическому жанру как таковому. К тому же увлечение театром привело к зарождению специфического типа пьес, адаптированных к обстоятельствам жизни: они были особенно распространены во Франции, где получили название *théâtre de société*. Таким образом, имело место не только всеобщее увлечение театром, но и критическое его осмысление. Разумеется, последнее охватывало более узкий, но все-таки довольно многочисленный круг людей. В центре дискуссий о сценическом искусстве, характер и интенсивность которых существенно различались в разных странах, часто оказывалась идея театральной реформы. Так, в Южной Европе (и в меньшей степени в Германии), где осо-

бенно сильным и глубоким влиянием пользовалась барочная традиция, реформа предполагала приближение к классическим канонам, к регулярному театру; у Франции и Англии опыт классического и регулярного театра, напротив, уже имелся, поэтому реформа там пошла по иному пути.

В XVIII в. миру театра было посвящено множество брошюр, трактатов и прочих публикаций. Некоторые из них оставались в рамках эстетики XVII в. и опирались на Аристотеля и теоретиков эпохи Возрождения. Такова «Поэтика» («Poética», 1737) Игнасио Лусана – классический труд испанского неоклассицизма, служивший до конца XVIII столетия образцом для подражания (Грегорио Майянс, Мариано Мадрамани, Хуан Франсиско Масдеу). Другие авторы (Хосе Клавихо-и-Фахардо, Николас Фернандес де Моратин, Франсиско Мариано Нипо) участвовали в полемике между традиционным (барочным или испытывавшим влияние барокко) и неоклассическим театром.

Среди работ итальянских авторов наибольший интерес представляют сочинения Лудовико Антонио Муратори «О совершенстве итальянской поэзии» («Della perfetta poesia italiana», 1706), Луиджи Риккони «Об искусстве представлений» («Dell'arte rappresentativa», 1728), Стефано Артеаги «Коренные перемены в итальянском музыкальном театре» («Le rivoluzioni del teatro musicale italiano», 1783) и Пьетро Наполи Синьорелли «Критическая история древнего и современного театра» («Storia critica dei teatri antichi e moderni», 1787). В германских землях известность приобрела знаменитая «Гамбургская драматургия» («Hamburgische Dramaturgie», 1769) Готхольда Эфраима Лессинга, которая откликнулась на новые реалистические и социальные тенденции, связанные с влиянием классического французского театра. Колоссальный отклик (но в другом контексте) получила работа Иоганна Якоба Энгеля об актерском искусстве («Ideen zu einer Mimik», 1785–1786).

Во Франции и в Англии наиболее интересные работы были прямо или косвенно связаны с театром нового типа – *théâtre de la sensibilité*. Уже в некоторых трактатах, вдохновленных эстетикой XVII в. (они выходили из-под пера таких авторов, как аббат Дюбо или Удар де Ла Мотт) утверждалась мысль, что одной из целей трагедии является пробуждение глубокого чувства. От этого нетрудно было перейти к идее чувствительности, к представлению о том, что театр должен служить воспитанию у зрителей вкуса, развитию их восприимчивости и, в конечном счете, их просвещению. Самые различные авторы (впрочем, опиравшиеся на одни и те же классические принципы) не скупились на высказывания в этом духе: Эдвард Юнг и Элизабет Монтегю в Англии, Пьетро Калепио, Джан Ринальдо Карли и Мелькиоре Чезаротти в Италии, Иоганн Якоб Бодмер, Иоганн Элиас

Шлегель и Мозес Мендельсон в Германии. Так расчищался путь к постепенному признанию театра нового типа, в поддержку которого в предисловиях к своим произведениям высказывались сами драматурги (Стил, Лилло, Ла Шоссе, Геллерт). Об этом же велась речь в трактате Адама Даниеля Рихтера «Правила и заметки веселой сцены» («Regeln und Anmerkungen der lustigen Schaubühne», 1741); в «Беседах о “Побочном сыне”» и «Рассуждении о драматической поэзии» Дидро («Entretiens sur le “Fils naturel”», 1757; «Discours de la poésie dramatique», 1758); в работе Мерсье «О театре» («Du théâtre, ou Nouvel essai sur l'art dramatique», 1773). Нашего внимания заслуживают также многочисленные свидетельства авторов и актеров (в том числе таких известных, как Гольдони, Гаррик, Лекэн и мадемуазель Клерон), разбросанные по страницам их дневников и мемуаров.

До середины XVIII столетия трагедия пользовалась колоссальным успехом. Во Франции начиная еще с XVII в. этот успех обеспечивался целенаправленными усилиями драматургов. Чтобы поддержать его на достойном уровне, сочинители апеллировали то к чувству страха (Проспер Жоллио де Кребийон: «Atrée et Thyeste», 1707); то к любви (Удар де Ла Мотт: «Inès de Castro», 1723,); то к все более распространявшемуся увлечению экзотикой (Вольтер: «Zaïre», 1732, «L'orphelin de la Chine», 1755; Антуан-Марен Лемьер: «La veuve de Malabar», 1770); то к реконструкции прошлого, предпочтительно – в его национальном варианте (Вольтер: «Adélaïde du Guesclin», 1734; Де Беллуа, «Le siège de Calais», 1765); то к идеалам Просвещения. Трагедии Вольтера бичевали политический деспотизм, нетерпимость, религиозный фанатизм и социальное неравенство. Несмотря на усиление критики, этот жанр пользовался популярностью вплоть до Французской революции, которая привнесла в искусство трагедии новые элементы.

В Англии XVIII в. трагедия явно уступала комедии. Отойдя от собственной богатой традиции, связанной с именами Шекспира, Марлоу, Флетчера и Бомона, английская трагедия пыталась шагать в ногу с французской. Пример тому – пьеса «Cato» (1713) Джозефа Аддисона. Кроме того, Аддисон перевел множество французских трагедий XVII–XVIII вв., особенно вольтеровских. Во второй половине XVIII в. в Англии возродился интерес к Шекспиру (хотя с его текстами и духом его произведений обращались порой весьма произвольно), а трагедия повернулась лицом к истории. Самый характерный пример – колоссальный успех драмы Джона Хоума «Douglas» (1756), действие которой происходило в средневековой Шотландии. В английском театре наблюдалась и другая тенденция – изображение современных персонажей в патетических обстоятельствах. Примерами таких пьес могут служить «Jane Shore» (1714) и «Lady Jane Gray» (1715) Никола-

са Роу и особенно «The London Merchant» (1731) Джорджа Лилло – весьма близкая по сюжету и стилю к эстетике бытовой трагедии или буржуазной драмы.

В Германии первую серьезную попытку театральной реформы в духе французского классицизма предпринял Иоганн Кристоф Готтшед (образцом «классической» трагедии стала его пьеса «Cato», 1731), однако его примеру почти никто не последовал. В середине XVIII в. расцвело и вскоре оборвалось творчество двух блестящих, но рано умерших драматургов – Иоганна Элиаса Шлегеля («Canut», 1746) и Иоганна Фридриха Кронега («Codrus», 1757). Зато дальнейшее развитие немецкой трагедии было связано с именами великих деятелей культуры, наложивших глубочайший отпечаток на искусство драматургии. Так, в жанре исторической трагедии (с политической подоплекой) выступил Лессинг («Emilia Galotti», 1772). Одновременно Иоганн Вольфганг фон Гёте создал две трагедии, в которых присутствовала любовная интрига – «Clavigo» (1774) и «Stella» (1775) (первая из них была весьма близка к драме), а вскоре закончил первоначальную версию «Фауста» – «Urfaust». Окончательная редакция первой части «Фауста» – великой драмы, посвященной безграничным желаниям человека и его страданиям – была завершена в 1808 г., второй – в 1832 г. Еще ранее Гёте написал трагедию «Iphigenie in Tauris» (1787), ставшую, по мнению многих, шедевром немецкого классицизма.

Возрождение итальянской трагедии сопровождалось теоретическими спорами, в которых приняли участие Л.А. Муратори, П. Калеппио, М. Чезаротти, а также драматурги Пьер Якопо Мартелло и Шипионе Маффеи. Мартелло, давший свое имя весьма распространенному в итальянском театре XVIII в. четырнадцатисложному стиху, вошел в историю как автор пьесы «Ifigenia in Tauride» (1710). Огромным успехом пользовалась трагедия Маффеи «Меропе» (1713), в которой блистали Луиджи Риккони и Елена Беллотти, еще не успевшие тогда перебраться в Париж. «Меропе» снискала европейскую славу, а также знаменитых подражателей (Вольтер) и комментаторов (Лессинг). Позднее, по мере распространения переводов французских пьес, итальянская трагедия приняла морализаторский тон и принялась восторгаться добродетелью. Появились пьесы правильно построенные, но не отличавшиеся особой силой; их сюжеты могли быть библейскими (Джованни Гранелли: «Sedecia», 1731 и «Manasse», 1732) или историческими (Антонио Конти: «Druso», 1751 и «Giulio Cesare», 1751; Саверио Беттинелли: «Demetrio Poliorcete», 1754 и «Serse», 1756). Но все же в период между Маффеи и Альфьери трагедия не пользовалась в Италии особым успехом, несмотря на все усилия таких способных драматургов, как Винченцо Монти – автора

«Aristodemo» (1786), «Manfredi» (1788) и «Gaio Gracco» (1802). Творчество Витторио Альфьери знаменовало собой одну из высочайших вершин итальянской трагедии. Этот драматург не жалел сил на редактирование и переработку своих текстов. Он выработал собственную манеру письма, исполненную особой чистоты и силы. Начиная с 1775 г. Альфьери создал несколько трагедий с политическим подтекстом – «Filippo», «Virginia», «Oreste», «Maria Stuarda»: в них воспевалась свобода и осуждалась тирания. Затем какое-то время Альфьери писал драмы, посвященные личным переживаниям («Saul», «Migra»), но позднее вновь вернулся к политическим мотивам («Bruto primo», «Bruto secondo»).

В Испании классическая трагедия появилась с некоторым опозданием. Несмотря на публикацию нескольких драматических сочинений в переводе с французского и на пропаганду классической эстетики в трудах Лусана и других теоретиков и критиков театра, первые оригинальные испанские трагедии появились лишь в 1751 и 1753 гг. Это были «Virginia» и «Ataúlfo», которые автор – Агустино Монтиано – сопровождал своими знаменитыми рассуждениями. Испанская трагедия чаще всего черпала вдохновение в древней или средневековой национальной истории, уделяя особое внимание патриотизму и героизму. Порой она использовала эту историю как платформу для новых социальных и политических требований. Примеры тому – «Hormesinda» (1778) и «Guzmán el Bueno» (1777) Николаса Фернандеса де Моратина; «Don Sancha García» (1771) Хосе Кададьсо, «Numancia destruida» (1778) Игнасио Лопеса де Айяла и «Raquel» (1766, опубликована в 1778 г.) Висенте Гарсии де ла Уэрта. В конце столетия появились «Munuza» Гаспара Мельчора де Ховельяноса, а также «Idomeneo» и «Zoraida» Никасио Альвареса де Сьенфуэгоса.

Комедии XVIII в. отличались величайшим разнообразием, которое явилось результатом предоставленной этому жанру относительной свободы. Это разнообразие соответствовало также самой театральной традиции и отвечало интересам широких кругов публики. Тем не менее благодаря Мольеру в этом жанре господствовала комедия классического типа, причем ее влияние сказывалось как во Франции, так и за ее пределами. На протяжении многих лет европейские комедиографы вдохновлялись творчеством Мольера. По меньшей мере до конца XVIII в. он служил тем образцом, по которому меряли всех авторов комедий, из каких бы культурных слоев они не происходили, а особенно тех, кто поздно приобщился к профессиональному театру.

Между тем во Франции комедия довольно быстро потянулась к иным горизонтам. Даже если влияние Мольера на таких авторов, как Жан-Франсуа Реньяр, Данкур, Дюфрени или Ален-Рене Лесаж

(«Turcaret», 1709), было совершенно очевидным, с 1720 г. комедия начала эволюционировать в сторону большей серьезности и дидактичности, а роль сатиры и бурлеска уменьшилась. В качестве примера можно сослаться на пьесы Филиппа Нерико-Детуша, в особенности на его «Le philosophe marié» (1720) – одну из самых успешных комедий XVIII в. Еще одним шагом стало становление такой эстетической и этической категории, как чувствительность: появились пьесы, построенные на эмоциях и воспитании чувств. Таковы «слезные комедии» Пьера-Клода Нивеля де Ла Шоссе «Mélanide» (1741) и «École des mères» (1744), в которых отсутствовали какие бы то ни было комические моменты. В первую половину столетия расцвело уникальное творчество Мариво, прославившегося своими тонкими психологическими комедиями «Le jeu de l'amour et du hasard» (1730), «Les fausses confidences» (1737) и др. Однако Мариво принадлежал своему времени, а потому мы найдем у него и апелляцию к чувствительности (он создал свою собственную «École des mères»), и явную озабоченность социальными проблемами («L'île de la Raison», 1727 и «La colonie», 1729).

Дени Дидро, создав пьесы «Le fils naturel» (1757) и «Le père de famille» (1758), сопровождавшиеся уже упомянутыми «Entretiens» и «Discours», решительно подтолкнул комедию к дальнейшей эволюции. Он разработал теорию и практику нового жанра, названного позднее «мещанской драмой». Будучи порождением просветительской литературы, драма стремилась приблизиться к миру чувств среднего зрителя (буржуа), предлагая его вниманию картину социальных и моральных проблем, затрагивавших сферу его частной, «домашней» жизни. Однако теория драмы была связана с гораздо более глубоким осмыслением основных целей театрального искусства (воспитательной, общественной), а также с размышлениями о положении драматических жанров и о материальных условиях сценической деятельности (о состоянии театральных помещений, об условиях работы актера и т.д.). Теория и практика драмы тесно переплетались между собой, о чем свидетельствовали сочинения не только Дидро, но и Бомарше и Мерсье. Так, перу Бомарше, помимо целого ряда драм («Eugénie», 1767; «Les deux amis», 1770; «La mère coupable», 1792), принадлежал нашумевший, хотя и небольшой «Опыт о жанре серьезной драмы» («Essai sur le genre dramatique sérieux», 1767). Что касается Луи-Себастьяна Мерсье – автора уже упомянутого трактата «О театре» – он сочинял драмы, в которых восхвалял добродетели простого народа («La brouette du vinaigrier», 1776) или прибегал к патетике («Le déserteur», 1771). Слегка отступив от канонов, проповедумых Дидро, Мишель-Жан Седэн создал драму «Le philosophe sans le savoir» (1765) – шедевр жанра, который окрасился в мрачные тона в творче-

стве Франсуа-Тома Бакюлара д'Арно («Les amants malheureux ou le comte de Comminges», 1764). Запреты, обрушившиеся на некоторые драмы Шарля Колле («La partie de chasse d'Henri IV», 1766), Фенуйо де Фальбера («L'honnête criminel», 1767) или Жана-Франсуа де Лагарпа («Mélanie», 1770), свидетельствовали о вовлеченности театральной драмы в политические и идеологические баталии тех лет.

Жанр драмы все больше проникался серьезностью. Обыкновенный комизм, смех был «отодвинут» в малые формы: в фарсы, пароды-прологи, пьесы в духе *commedia dell'arte*, разыгрываемые итальянскими комиками (которые к концу века значительно «офранцузились»), в театральные представления, предназначенные для частных залов. За редкими исключениями (Алексис Пирон, Жан-Батист Грессе, Шарль-Симон Фавар) комедийный жанр практически сошел с большой сцены. Лишь появление Бомарше восстановило былой престиж комедии интриги, однако и в «Barbier de Séville» (1775) и в «Mariage de Figaro» (1785) присутствовали серьезные элементы социальной критики.

Английская комедия эпохи Реставрации с характерной для нее склонностью к сатире и бурлеску, к некоторой развязности породила вполне оригинальные пьесы, не сходившие с театральных подмостков на протяжении почти всего XVIII столетия. Наиболее типичным английским комедиографом этой эпохи можно считать Уильяма Конгрива, автора пьес «The Double Dealer» (1763), «The Old Bachelor» (1693), «The Way of the World» (1700). Весьма популярны были также комедии Джорджа Фаркуара «The Recruiting Officer» (1706) и «The Beaux's Stratagem» (1707). В этот же ряд следует поставить и первые комедии Ричарда Стила, например «The Tender Husband» (1705). С течением времени английская комедия постепенно приобретала все более отчетливое социальное звучание, что решающим образом сказывалось на эволюции жанра: сатира и юмор становились все тоньше, характеристика нравов сменялась анализом характеров, дидактическая функция выступала на первый план. После «The Double Gallant» (1707) Колли Сиббера этот тип драматического искусства (близкий к французской комедии нравов) достиг своего апогея в 1720–1730 гг. с появлением пьес Роберта Друри, Чарльза Коффи и Джеймса Миллера, хотя наибольший успех выпал на долю Ричарда Стила («The Conscious Lovers», 1722) и Генри Филдинга («The Temple Beau», 1730; «The Modern Husband», 1732). Некоторые произведения Филдинга («The Grub Street Opera», 1731; «Don Quixote in England», 1734) даже подверглись цензурным запретам из-за содержащихся в них политических намеков (сатира на Уолпола, на монархию, критика выборов).

В XVIII столетии прочные позиции в английском театре занимала «сентиментальная комедия» (хотя этим термином порой злоупотребляли). Она знаменовала собой вершину морализирующей тенденции в театральном искусстве и поддерживала тесные связи с современной ей трагедией (Лилло). Прекрасным примером подобной комедии служит пьеса Эдварда Мура «The Gamester» (1753) – его мрачное описание роковых последствий азартной игры было бесконечно далеко от комической и сатирической трактовки этой пагубной страсти в традиционной комедии. И хотя некоторые сентиментальные комедии все же содержали элементы комизма – например «The Clandestine Marriage» (1766) Джоржа Коулмана-отца – большинство из них отличались серьезностью и повышенным вниманием к социальным, религиозным и нравственным проблемам. В этом духе выдержаны «False Delicacy» (1768) Хью Келли; «The Grecian Daughter» (1772) Агнуса Мёрфи; «The West Indian» (1771), «The Natural Son» (1784) и «The Jew» (1794) Ричарда Камберленда; «I'll Tell You What» (1783) и «Every One Has His Fault» (1793) Элизабет Инчболд; «The Road to Ruin» (1792) Томаса Хоулкрофта. В самом конце столетия английская комедия испытала влияние патетической немецкой драмы Коцебу, сказавшееся в «Lover's Vows» (1798) Элизабет Инчболд и «Pizarro» (1799) Ричарда Шеридана.

Несмотря на то что «серьезная» комедия прочно утвердилась на европейских подмостках, во второй половине XVIII в. все же наметился возврат к комедии «комической» – остроумной, раскованной и пренебрегающей предрассудками. Ее самый яркий пример – «The School for Scandal» (1777) Шеридана, однако успехом пользовалась и комедия «The Stoops of Conquer» (1773) Оливера Голдсмита, который в своем «Очерке о театре» («Essay on the Theater») писал о необходимости вернуть в театральные залы смех, изгнанный оттуда сентиментальной комедией.

Как и в случае с трагедией, реформу комедии в немецком театре начал Готтшед, постепенно «очистивший» этот жанр от гротескных персонажей и сцен. Однако первым крупным комедиографом следует считать Иоганна Элиаса Шлегеля – автора многих комедий характеров, в частности «Die stumme Schönheit» (1747). Некоторые авторы – Луиза Кульмус (супруга Готтшеда), Иоганн Кристиан Крюгер и Кристиан Ф. Геллерт – все еще сохраняли верность французской классической традиции. С пьес, близких к комедии характеров, начинал и Лессинг («Der junge Gelehrte», 1748; «Der Freigeist», 1750), но затем он переориентировал комедийный жанр на новый путь развития, по которому уже шли драматурги Франции и Англии. Его «Гамбургская драматургия» выступила в защиту современного «буржуазного» театра и против засилья классических форм, подражающих француз-

ским образцам. Вовлеченный в процесс театральной реформы, Лессинг активно участвовал в создании Национального немецкого театра в Гамбурге (1767). И хотя эта инициатива в конечном счете не увенчалась успехом, она послужила предпосылкой будущего развития немецкой драматической литературы. После «Miss Sara Sampson» (1755), показавшей преимущество сентиментальной драмы перед избыточным натурализмом драмы английской, Лессинг создал «Minna von Barnhelm» (1763, поставлена в 1767), которую многие считают лучшей немецкой комедией. В ней на политическом фоне отчетливо проступала правда человеческих характеров, серьезность намерений и поступков, не оставлявшая места для преувеличенной чувствительности и слезливости, а к политическим соображениям (соперничество саксонцев и пруссаков в период Семилетней войны) присоединялись категории нравственного порядка – честь, альтруизм и чувство долга. Труднее определить место драматической поэмы «Nathan der Weise» (1779), воспевавшей разум и всеобщую терпимость, но можно утверждать, что в ней философское вдохновение Лессинга достигло своего наивысшего выражения. Сентиментальная буржуазная комедия имела своих последователей и во второй половине столетия. К их числу принадлежали Якоб Ленц («Der Hofmeister», 1774), Кристиан Феликс Вайсе, Август Вильгельм Иффланд и особенно Август Коцебу, драмы которого пользовались успехом по всей Европе («Menschenhass und Reue», 1789; «Die Indianer in England», 1789).

Однако наибольшей популярностью немецкий театр XVIII в. был обязан исторической драме. Фридрих Готтлиб Клопшток посвятил три драмы герою древности Арминию (Герману). Первая из них датируется 1767 г. В середине 1770-х годов Макс Клиндер опубликовал несколько драм («Otto», 1775; «Die Zwillinge», 1776), а также комедию, названию которой – «Sturm und Drang» (1776) – было суждено великое будущее. Силы в этом жанре попробовал и Гёте, однако он не преуспел, несмотря на значительность своих героев (Прометей, пророк Мухаммед). Тем не менее ему удалось закончить «Götz von Berlichingen» (1773) – мощную, шекспировскую по тону драму. Наивысшего сочетания силы и драматического накала с постановкой социальных и политических проблем добился в своем творчестве Фридрих Шиллер. В интервале между «Die Räuber» (1781) – протестом против несправедливости и восторженным прославлением свободы – и «романтическими» драмами начала XIX в. («Die Jungfrau von Orléans», «Die Braut von Messina», «Wilhelm Tell») Шиллер создал несколько пьес, ставших украшением европейского театрального репертуара. Его реалистическая драма «Kabale und Liebe» (1784) была посвящена социальным и экономическим проблемам того времени; «Don Carlos» (1787) – борьбе между свободой и угнетением. К числу бесспорных

шедевров можно отнести и драму «Maria Stuart» (1800), в которой историческая канва служит фоном для раскрытия глубокого человеческого конфликта.

В итальянском театре XVIII в. также ощущалась необходимость реформы комедии, которая слишком долго довольствовалась подражанием античности или следовала по стопам великой комедийной традиции Возрождения. Первые робкие шаги в этом направлении сделали Джироламо Джильи, перу которого принадлежало переложение мольеровского «Тартюфа» – «Don Pilone» (1711), и Пьер Якопо Мартелло – автор сатирических комедий, часто иронизировавший над современным ему миром литераторов («Che bei pazzi!»). Однако наиболее значимые перемены на итальянской сцене связаны с именем Карло Гольдони – самого универсального из итальянских драматургов XVIII в. Именно ему удалось соединить элементы старого театра, продолжавшего традиции *commedia dell'arte*, с веяниями нового времени. Решительную борьбу за театральную реформу Гольдони начал еще в 1740-х годах («La donna di garbo», 1743). В 1750 г. он написал работу «Комический театр» («Il teatro comico»), в которой прибег к образу «театра в театре» и изложил целостную программу нравственного обновления итальянской сцены. Многие из его комедий были выдержаны в серьезном тоне. Они несли в себе элементы умеренной сатиры и утверждали ценности среднего класса: «La vedova scaltra» (1748), «La putta onorata» (1748), «Il cavaliere e la dama» (1749), «La buona moglie» (1749), «La famiglia dell'antiquario» (1750), «La madre amorosa» (1754). При всем том Гольдони отнюдь не был сторонником крайностей и даже не являлся адептом Просвещения. Он не стремился к социальным и уж тем более к политическим реформам и не проповедовал демократические идеалы. В его пьесах отразились, скорее, его личные предпочтения, чем причастность к общему движению. Однако во многих произведениях Гольдони просматривалась и социальная проблематика, отличавшая его от его современников. В самом деле, непосредственные противники Гольдони – Пьетро Кьяри и особенно Карло Гоцци – были если не откровенно враждебны любым идеям прогресса, то, по меньшей мере, весьма далеки от них. Так, десять драматических сказок («Favole») Гоцци, опубликованных в 1761–1765 гг. («L'amore delle tre melarance», «Il re cervo», «Turandot», «L'augellino belvedere»...), сочетали в себе фантастические истории, элементы *commedia dell'arte* и сатиру, направленную против конкретных людей. После Гольдони итальянская сентиментальная комедия и драма получили новый импульс в творчестве Камилло Федеричи, Джованни де Гамерры (драмы ужаса) и Алессандро Пеполи. Такие авторы, как Елизавета Каминер Турра и Франческо Альбергати Капачелли, внесли немалый вклад в распространение этого жанра, занимаясь

переводами многочисленных французских комедий или участвуя в их постановках.

В Испанию современная комедия пришла с большим опозданием: в первой половине XVIII в. здесь еще преобладали комедии барочного типа. «*La retimeta*» Николаса Фернандеса де Моратина, считающаяся первой «правильной» комедией, появилась лишь в 1767 г. Будучи комедией характеров, она тем не менее стремилась к морализации. Еще в большей степени эта тенденция обнаруживала себя в пьесах Томаса де Ириарте «*El señorito mimado*» (1787) и «*La señorita malcriada*» (1788). Лучшие комедии этого типа принадлежат Леандро Фернандесу де Моратину: «*El viejo y la niña*» (1786, опубликована в 1790 г.), «*La comedia nueva*» (1792) и особенно «*El sí de las niñas*» (1801, первая инсценировка в 1806 г.). Параллельно с развитием морализирующей комедии нравов набирала силы и комедия сентиментальная. На испанский язык были переведены некоторые французские пьесы этого жанра, а первой национальной «серьезной комедией» стал «*El delincuente honrado*» (1773) Ховельяноса. И Ховельянос, и Кандидо Мария Тригерос – автор опубликованной в 1785 г. комедии «*El precipitado*» – тяготели к постановке нравственных и социальных проблем на театральных подмостках. Начиная с 1780-х годов и вплоть до конца столетия в Испании было опубликовано немало переводов иностранных драматургов, а также появилось множество оригинальных пьес с явным уклоном в излишнюю чувствительность и патетику (Антонио Валладарес, Гаспар Савала и Лучано Франсиско Комелья). В то же самое время эти и другие драматурги (Фермин дель Рей, Мануэль Фермин де Лавиано, Луис Монсин, Висенте Родригес де Арельяно) создавали героические, серьезные в своей основе (хотя и весьма далекие от реальности) комедии, которые пользовались большим успехом у публики. Комическое (иногда с некоторой долей критики) допускалось лишь в жанре сайнет и других малых театральных формах (Рамон де ла Крус, Хуан Игнасио Гонсалес дель Кастильо), а также во время праздников и церемоний, немислимых без шутовства и сатирических выпадов.

Особым успехом в XVIII в. пользовались произведения, исполнявшиеся под музыкальный аккомпанемент. Широкое распространение получила итальянская мелодрама – наиболее поэтическая по тем временам форма итальянского театра. Однако и в этом жанре, традиционно сочетавшем в себе буйную фантазию, легко узнаваемую драматургическую ситуацию, двусмысленность и театральность, имели место попытки обновления. Первым за подобную реформу взялся Апостоло Зено – «императорский поэт», работавший в Вене в 1718–1730 гг. Зено «очистил» свои произведения от буффонад и горючей смеси трагического с комическим, проникся почтением к принципу

правдоподобия и к правилу трех единств (места, времени и действия) и стал писать на более возвышенные, героические сюжеты («Alessandro Severo», 1716; «Ifigenia in Aulide», 1718). По этому же пути пошел и Пьетро Трапасси, известный под именем Метастазιο. Он поднял мелодраму до недостижимых высот. Метастазιο, сохранявший на протяжении полувека официальный статус придворного поэта австрийского двора (1730–1782), обладал колоссальной работоспособностью. Его произведения на исторические и мифологические сюжеты восхваляли добродетель и особенно ее проявления у сильных мира сего – справедливость, милосердие, щедрость. Свои лучшие произведения – в том числе «Alessandro nelle Indie», «Semiramide», «Le Olimpiadi» – Метастазιο создал во второй четверти XVIII в. А начало этого творческого взлета совпало с триумфом «Didone abbandonata» (1724).

Что касается французской комической оперы (*opéra-comique*), она родилась позднее и излучала меньший блеск, но быстро снискала огромную популярность. Поначалу она была связана с шутовскими сценами, говорила простонародным языком и порой использовала малопрстойные сюжеты, однако постепенно ей удалось освободиться от этих недостатков и приобрести изысканность. Главная заслуга в этой трансформации принадлежала Симону Фавару – автору, актеру и директору парижского театра, на сцене которого вплоть до середины XVIII в. шли постановки различных комических опер, таких, как «Chercheuse d'esprit» (1741) или «Annette et Lubin» (1761). Позднее (особенно с творчеством Седэна) в этот жанр проникли элементы пастетики («Le déserteur», 1769) и исторические мотивы («Richard Cœur-de-Lion», 1784), причем немалую роль здесь сыграло сотрудничество драматургов с прекрасными музыкантами – Монсиньи, Гретри, Филлидором.

Английская *ballad opera* – комедия с музыкальными интермедиями – связана с именем Джона Гэя и его «Beggars' Opera» (1728): успех этому произведению обеспечило удачное сочетание социальной критики, юмора и музыки. Во второй половине столетия переложения французских комических опер, предпринятые, в частности, Чарльзом Дибдином и Айзеком Бикерстаффом, еще больше укрепили этот жанр. Свою роль в его дальнейшем развитии сыграли и оригинальные произведения этих же авторов, а также Шеридан со знаменитой «The Duenna» (1775).

Рекомендуемая литература:

Le théâtre italien et l'Europe, XVII^e-XVIII^e siècle / Sous la dir. de C. Bec, I. Mamczarz. Florence, 1985.

- F.S. Boas*. An Introduction to Eighteenth-Century Drama, 1700–1780. Oxford, 1953.
- D. F. Connon*. Innovation and Renewal. A Study of the Theatrical Works of Diderot. Oxford, 1989.
- F.H. Ellis*. Sentimental Comedy. Theory and Practice. Cambridge, 1991.
- F. Gaiffe*. Le drame en France au XVIII^e siècle. Paris, 1910.
- J. Herrero Navarro*. Catalogo de autores teatrales del siglo XVIII. Madrid, 1993.
- A. Martino*. Storia delle teorie drammatiche nella Germania del Settecento. Pisa, 1967.
- M. de Rougemont*. La vie théâtrale en France au XVIII^e siècle. Paris, 1988.
- J. von Stackelberg*. Das Theater der Aufklärung in Frankreich. München, 1992.
- «Il teatro dell'Illuminismo» / Quaderni storici, numero monografico. 1981. № 3, 11.
- Teatro del Settecento / A cura di R. Turchi. Torino, 1987.
- El teatro europeo en la España del siglo XVIII / A cura di F. Lafarga. Barcelona, 1995.
- Il teatro italiano nel Settecento / A cura di G. Guccini. Bologna, 1988.
- A. Wierlacher*. Das bürgerliche Drama. München, 1968.

См. также:

МОРАЛЬ;

ПОЛИТИКА;

ВОСПИТАНИЕ;

СОЦИАЛЬНЫЕ СВЯЗИ И ФОРМЫ ОБЩЕНИЯ.

МУЗЫКА

Уильям Уйбер

Упоминание о влиянии Просвещения стало общим местом в работах по истории музыки XVIII в. При этом под словом «Просвещение» обычно понималось нечто великое и славное. Тем самым в историческую дискуссию привносилась высокая нота, которая делала всякую дефиницию бесполезной или даже шокирующей. Опредемливание Просвещения повлекло за собой включение музыки в общекультурный контекст. Однако применить какой-либо термин для характеристики музыкального произведения или целого художественного направления еще не означает объяснить его природу и роль. Увы! Некоторые историки музыки довольствуются именно такими ярлыками, интерпретируя «Бранденбургские концерты» Баха (как восстание среднего класса), лондонские симфонии Гайдна (как результат влияния идей Шефтсбери) или оперы Моцарта (Фигаро – будущий революционер). Параллель, которую Николас Тилл проводит между религиозным чувством, присутствующим в письмах Моцарта, и антиклерикальными выступлениями Дидро, доказывает необходимость основательного пересмотра самого понятия «Просвещение».

Представители гуманитарных наук привыкли к слишком общим суждениям и часто применяют литературные или философские категории для описания ситуации в других областях искусства. Они особенно склонны поступать так с XVIII столетием, на протяжении которого роль различных сфер культуры (книгоиздания, представительских учреждений, интеллектуальных и политических дебатов) в общественной жизни неуклонно возрастала. Разумеется, можно называть Просвещением ту совокупность перемен, к числу которых относится развитие концертного и оперного искусства или музыкальной критики, однако такое определение в корне отличается от трактовки Просвещения как единства определенных интеллектуальных принципов, например антиклерикализма, свободы или материализма. Приходится делать выбор, ибо структуры и принципы – совсем не одно и то же. Скорее, имеет смысл говорить о Просвещении как о совокупности критических приемов (ставивших под сомнение обычаи и традиции) и идей, носивших порой полемический, но совсем не обяза-

тельно радикальный характер. Поскольку новые структуры общественной жизни не всегда приводили к пересмотру традиционных практик, я предпочитаю рассматривать их как контекст.

В течение 1730-х годов произошло важное стилистическое изменение – совершился переход от позднего барокко к «галантному» стилю (называемому также раннеклассическим), имевшему некоторое отношение к Просвещению. С определенной точки зрения, этот переход обозначал завершение очередного цикла эволюции, в результате которого приблизительно раз в сто лет один стиль, становясь слишком сложным, уступал место другому, более простому. И все же лучше усматривать в этом изменении не стиливое новаторство, а появление нового направления в эстетике – направления, которое вписывалось в логику развития форм публичных увеселений по всей Европе. Увеличение числа оперных площадок и концертных залов побуждало композиторов к созданию произведений для более широкой и менее изощренной публики. По сравнению с художественными традициями уходящего XVII в. «галантный» стиль отдавал предпочтение более легким и менее контрапунктическим композициям, более плавным мелодиям с половинными и четвертными размерами музыкальных фраз, более доступными для любительского исполнения и понимания, чем прежние сложные структуры. Современники полагали, что характер музыки должен быть связан с определенным типом практики, и в этом смысле термин «галантный» отражал стилистику развлечений и эротическое либертинство, свойственное аристократическому обществу. Карл Дальхаус писал: «Музыка, считавшаяся галантной, была воплощением того, в чем находил удовольствие галантный кавалер».

«Галантность» предполагала неизбежный разрыв со старой церковной полифонией, и здесь возможна параллель с антиклерикализмом раннего Просвещения. Корни нового стиля (использовавшегося как в церковной, так и в светской музыке) следует искать прежде всего в Италии, где идеи Просвещения не вызвали таких ожесточенных споров, как в Англии или Франции, и не вступали в непримиримые конфликты с церковными властями. «Stabat Mater» Перголези и его опера «Служанка-госпожа», служившие образцом новой музыкальной практики для всей Европы, могут рассматриваться как явления, родственные реформам, предложенным Лудовико Муратори во имя «рационального благочестия» – очищения молитв и церковных служб от схоластики и предрассудков. Ниже мы увидим, что парижские философы ломали копыя из-за этого нового стиля и из-за самого Перголези. Однако это вовсе не означает, что смена стиля была вызвана Просвещением. Скорее, следует говорить о том, что эволюция общественной жизни стимулировала пересмотр культурных практик во многих областях. Если же мы хотим осмыслить отноше-

ния, существовавшие между культурным течением, именуемым Просвещением, и «галантным» стилем в музыке, то лучше размышлять о них как о параллельных явлениях (см. об этом работу М. Нуарэ).

Термин «галантный» использовался для обозначения стиля лишь в Германии и Австрии, но на протяжении трех десятилетий сходная стилевая и эстетическая эволюция наблюдалась повсюду, хотя она происходила в самых различных интеллектуальных контекстах. Как полагает Дэвид Шелдон, в музыке уместнее говорить об эпохе «галантного» стиля, чем об «эпохе разума» или об «эпохе Просвещения». Исследуя музыку прошедших эпох, мы всякий раз обнаруживаем в ней стремление к компромиссу и равновесию между противоположными тенденциями – между старым и новым, между естественным и искусственным... Поиск культурного равновесия и гармонии был органической частью всей общественной жизни XVIII в., а в данном конкретном случае он представлял собой попытку удовлетворить различные социальные группы, ценности и вкусы которых резко отличались друг от друга.

При переходе к новому стилю имела место масштабная трансформация самих основ музыки и музыкальной критики. До этого времени музыка существовала на полях западной культуры. Конечно, некоторые из ее научных и философских аспектов освещались в рамках средневекового *quadrivium*, однако эти штудии практически не касались вопросов композиции, исполнения или музыкального творчества в целом. Считалось, что музыку как таковую приличествовало осваивать, скорее, людям церкви, нежели гуманистам, так что критические высказывания и комментарии предназначались лишь узкому кругу специалистов. Музыкальная культура имела преимущественно устные формы и выливалась то в беседу между учителем и учеником во время урока, то в общение между зрителями в оперной ложе, то в диалог исполнителей в ходе репетиций.

В XVIII в. музыкальная литература получила новый импульс. Появились различные эссе, словари, журналы, школьные учебники и исторические труды, расширявшие сферу преподавания музыки, ее изучения и эстетического осмысления. Эти публикации привлекали внимание публики, иногда вызывая в Англии и во Франции ожесточенные и принципиальные споры. В более широком плане они содействовали утверждению эмпиризма, то есть той совокупности еще недостаточно хорошо изученных течений, которая обрушила многие прежние традиции и породила совершенно новые интеллектуальные начинания. В основе современной музыкальной мысли лежали споры между «старыми» и «новыми»: рассмотрев музыку вообще с научной (математической или физической) точки зрения, люди стали присматриваться к ее конкретным аспектам.

Особенно важную роль в осмыслении музыки играл эмпиризм. Если в прежние времена теоретические и педагогические трактаты пытались формулировать универсальные принципы, то отныне музыкальная мысль сосредоточилось на глубоком анализе конкретных сюжетов, поэтому главной фигурой оказался уже не теоретик, а композитор. Переход от всеобщего к частному, имевший принципиальное значение для эмпириста, открыл дорогу в новый мир – мир музыкальной критики, центром внимания которой стала, скорее, практика, нежели теория. Музыка обрела новый интеллектуальный престиж.

В прежние времена композиторы отдавали предпочтение определенным и хорошо разработанным типам полифонических композиций. Обычно это были религиозные сочинения или упражнения, предназначавшиеся не столько для исполнения, сколько для обучения музыке. В XVII в. многие интеллектуалы стали воспринимать этот вид музыки скептически, считая его чересчур архаичным и даже схоластическим. Например, в своем «Сравнении итальянской музыки с музыкой французской» (*«Comparaison de la musique italienne et de la musique française»*, 1715) Жан-Лоран Ле Серф де Ла Вьевиль прямо заявлял, что fuga – основная форма композиции того времени – несовместима с хорошим вкусом. XVIII век поначалу резко ограничил полифонию рамками «галантного» стиля, но затем вновь востребовал ее для классических вариаций (Глюк, Керубини, Гайдн, Моцарт, Бетховен). Таким образом, в музыкальной культуре утверждался вкус, служивший основой для развития музыкальной критики и выработки канона.

В XVIII столетии музыкальная и литературная критика сблизилась между собой, установив более прочные, чем когда бы то ни было прежде, связи. Следствием этой близости стало соперничество и взаимное недоверие. В глазах публики опера обладала куда большим социальным престижем, чем драматический театр; ее персонал значительно лучше оплачивался. Литераторы же всячески оспаривали драматические достоинства оперного искусства в эстетическом плане. Впрочем, этот конфликт лишь доказывал живой характер взаимоотношений между музыкой и литературой. Со всей серьезностью вопрос о смысле и конечной цели музыкального театра встал в тот момент, когда английские литераторы выступили на защиту английской оперы от итальянской, а французские энциклопедисты выразили свою убежденность в превосходстве итальянской оперы над французской. Богатая философская интерпретация музыкальных произведений в эстетике романтизма стала результатом плодотворнейших контактов между литературой и музыкой в XVIII в. Собственно, именно в эту эпоху сформировалась и сама структура современного музыковедческого дискурса.

В какой степени мы можем отождествлять трансформацию музыкальной жизни того времени с Просвещением? Упомянутые выше споры, разгоревшиеся во Франции и в Англии, стали важным этапом в развитии Просвещения. Влияние эмпирической мысли было необычайно глубоким и часто влекло за собой просветительскую иконоборческую риторику. Таким образом, следует признать ключевую роль Просвещения в повышении интеллектуального престижа музыки. Однако мы не должны приписывать изменение музыкальной культуры только влиянию идей Просвещения. Музыкальная критика имела собственную логику и была в значительной степени независима от литературной и эстетической мысли; она уделяла преимущественное внимание композиторам и их произведениям, обходя стороной более общие философские вопросы. Если мы считаем Просвещение совокупностью критических дискурсов, имеющих начало и конец, то мы должны быть в состоянии подвести черту там, где нам видится его граница.

Влияние Просвещения на музыку было весьма неодинаковым в различных национальных культурах, и это обстоятельство также должно предостеречь нас от слишком общего подхода к трактовке данной проблемы. В XVIII столетии музыкальный и литературный миры весьма отличались друг от друга в разных странах, причем контраст между ними оказывается еще более разительным, если речь идет об их взаимодействии. Историки французской, английской и немецкой музыкальной культуры совершенно по-разному интерпретируют вопрос о Просвещении в музыке.

События английской музыкальной жизни начала XVIII в. подкрепляют мысль о том, что Просвещение родилось именно в Англии. Политические перемены, начало которым было положено в 1690-е годы, оказали колоссальное воздействие на музыкальную жизнь, способствуя развитию ее публичности. Правительство не решалось не только подчинить прессу цензуре, но и реально контролировать места общественных увеселений. Поэтому проведение концертов не зависело ни от прямого разрешения властей, ни от какой бы то ни было монопольной привилегии. Следствием подобной либерализации стали невероятные масштабы развития концертной деятельности. По числу концертов Англия XVIII в. далеко превосходила остальные страны Европы, что привлекало в страну множество талантливых исполнителей. Программы инструментальной музыки стали пользоваться почти таким же успехом, что и оперы. Эти условия не были «просветительскими» в идейном плане, однако они предоставляли музыкантам такую свободу, которая служила предпосылкой для появления принципиально новых тенденций в музыкальной жизни.

Хотя с 1708 г. в Лондоне опера была строго регламентирована и ограничена стенами Королевского театра, она тем не менее послужила

ла предметом оживленных дискуссий, весьма похожих на споры, разгоревшиеся в Париже в 1750-х и 1770-х годах. Открыл полемику Джон Деннис, опубликовав после первой постановки итальянской оперы (1705) две своих работы: «Опыт об итальянской опере» («An Essay on the Opera's after the Italian Manner», 1705) и «Опыт об общественном духе» («An Essay upon the Publick Spirit», 1711). Продолжили дискуссию Аддисон и Стил в газете *Spectator* (1711–1714). А после 1720 г., когда была поставлена «Опера нищих» («The Beggar's Opera», 1728), являвшая собой сатиру на итальянскую оперу, споры возобновились с новой силой (особенно на страницах *Craftsman*). Общий курс памфлетов, опубликованных в русле этой полемики, легко можно считать «просветительским». В них ставились не только проблемы музыкального театра, но и многие вопросы, касавшиеся гражданственности во все еще далеком от стабильности английском политическом контексте. По свидетельству Шефтсбери, Королевский театр воспринимался как такое пространство, где на смену ожесточенному и беспорядочному столкновению мнений пришел элегантный диалог. Театр казался более изысканным местом досуга, чем кафе эпохи Просвещения, однако их все еще объединяла общая цивилизаторская миссия.

Музыкальная критика этого периода развивалась в типично «локковском» направлении. Как показал Джон Покок, сочинения такого рода обычно выходили из-под пера людей церкви – сторонников *консервативного Просвещения*, не имевшего точного аналога во Франции. Одним из наиболее ярких примеров этого направления музыкальной критики является проповедь, которую произнес на фестивале Трех хоров в Херефорде (1726) преподобный Томас Бисс, канцлер местного собора и брат епископа Филипа Бисса. Эта проповедь очень походила на научный трактат в духе философии Локка. Изучение музыки автор описывал в терминах физиологии, рассуждая, в частности, о том, что «два основных органа или две основных способности человеческого организма предназначены для исполнения, прослушивания, а также воспроизведения музыки». Он апеллировал к анатомии, к особенностям внутреннего устройства организма, пытаясь объяснить, каким образом разум исполнителя руководит его руками. Он утверждал, что не зрение является главным инструментом восприятия музыки: «Когда глаз хочет проникнуть в тайны слуха, он не может удовлетворяться одним лишь зрением». Напротив, история акустики, по мнению Бисса, наводит на мысль о том, что «во всех спорах и сомнениях первым судьей и высшим арбитром является слух». Опираясь на это утверждение, он смело переводил задачу обучения музыке в практическую плоскость.

Английская музыкальная жизнь XVIII столетия породила наиболее оригинальные и яркие музыковедческие труды того времени.

В отличие от Франции, где о проблемах музыкального творчества нередко писали ключевые фигуры литературного мира, в Англии музыкальными критиками чаще отказывались сами музыканты или же литераторы, действительно сведущие в музыке. Чарльз Эйвисон, автор «Опыта о музыкальной экспрессии» (*«Essay on Musical Expression»*, 1752), был композитором и музыкантом, к тому же провинциальным (он жил в Ньюкасле). Его трактат выходил за рамки прежних споров: оставив в стороне неоклассические дискуссии о подражании, Эйвисон обратился к стилевой критике, положив в ее основу исторические категории и позаимствованное у Юма понятие вкуса. «Опыт» Эйвисона вызвал возражения оксфордского профессора Уильяма Хейза. Разгоревшаяся между ними полемика свидетельствовала о том, что музыковедение осваивало собственный просветительский дискурс, постепенно эволюционировавший в сторону историзма. Для эмпирического осмысления музыки в ее специфических категориях требовался четко обозначенный эстетический авторитет – канон.

Чарльз Бёрни и Джон Хокинз в своих сочинениях по истории музыки придерживались различных точек зрения на то, что должно считаться каноном, однако это не мешало им разделять эмпирические принципы в целом. Работа Хокинза была проникнута глубоко эмпирическим и научным духом. Об этом свидетельствовало не только ее название – «Общая история музыкальной науки и практики» (*«A General History of the Science and Practice of Music»*, 1776), но и терминология теоретического предисловия, где использовались такие выражения, как «источник удовольствия», «видимость разума», «органы физических чувств», «способности нравственного восприятия» и т.д. Хокинз использовал слово «наука», чтобы представить изучение музыки особой дисциплиной и таким образом поднять ее интеллектуальный престиж. Бёрни не называл свою работу по истории музыки, опубликованную в 1776–1780 гг., научным трудом, однако был близок к этому: он полагал, что в методологическом плане у истории музыки было много общего с естественной историей. Во время путешествия по Европе (1770) Бёрни вел дневник и занимался сбором музыкальных рукописей, а по возвращении поддерживал обширную корреспонденцию, которая помогала ему расширять коллекцию партитур. В этом смысле он поступал так же, как и большинство ученых того времени: все они документировали свои путешествия и собирали коллекции по своим интересам.

Во Франции 1750–1780-х годов музыкальная критика оказалась в центре внимания самых видных просветителей. В связи с этим не следует упускать из виду, что Дидро, Даламбер или Руссо, затрагивая проблемы музыки в философском, политическом, музыкальном или личном контексте, исходили из совершенно разных побуждений. Му-

зыка была важным элементом образа жизни богатых и образованных людей, поэтому просветители со свойственным им пылом участвовали в дискуссиях на эту тему, хотя некоторые из них все же порой испытывали чувство неловкости, осознавая, что выходят за пределы своей компетенции.

В заключительной части книги Беатрис Дидье «Музыка Просвещения» («Musique des Lumières») содержится целый ряд глубоких наблюдений по поводу отношения французских философов к музыке. Исследовательница подчеркивает, в частности, что просветители легко включались в музыкальные сюжеты, поскольку доставлять читателю удовольствие было одной из главных их задач. Но за исключением, вероятно, одного Руссо, они не знали музыку изнутри и никогда не выходили из рамок ее словесного описания. Они совершенно не разбирались в некоторых материях, например в контрапункте, а инструментальная музыка казалась им бессмысленной («Соната, что тебе нужно от меня?» – вопрошал Фонтенель). И все же философы ценили музыку, считая, что она подражает природе и отражает человеческие страсти.

Многие дискуссии, развернувшиеся во французской столице в XVIII в., были вызваны столкновением взглядов на язык оперы. Немало просвещенных литераторов набили себе руку в написании памфлетов на эту тему, объясняя парижанам, к какому именно лагерю следует примкнуть. Действительно, для рядового читателя представление о соперничестве партий было связано не столько с политической борьбой, сколько с конфликтами вокруг Королевской академии музыки. Первый из них вспыхнул в 1702 г. после публикации блестящей апологии итальянской оперы, вышедшей из-под пера аббата Рагене. Второй разразился в 1733 г., когда в связи с постановкой первой оперы Жана-Филиппа Рамо его поклонники схлестнулись с почитателями Люлли. Третий конфликт 1752–1753 гг. вошел в историю как «ссора буффонов» (*querelle des bouffons*). Завершило эту серию коллизий столкновение между Глюком и Пиччини в 1774 г.

Оперная тематика послужила почвой для чрезвычайно важной дискуссии, в процессе которой философы и их читатели попытались переосмыслить ключевые проблемы власти, свободы и «инстинкта культуры». Парижская Опера была единственным театром Европы, планировавшим свой репертуар на 12 месяцев вперед. В результате старые постановки держались в репертуаре гораздо дольше, чем обычно. Произведения Жана-Батиста Люлли (последнее исполнение «Тезея» состоялось в 1779 г.) символизировали ностальгию по временам короля-солнца и по той авторитарной организации власти и общества, которая для многих философов была неприемлемой. Поэтому обновление репертуара с помощью современных итальянских опер стало одной из острых политических проблем. Прибытие в Па-

риж итальянской оперы-буфф (1752) возбудило полемику, принявшую легендарные масштабы *querelle des bouffons*. Энциклопедисты во главе с Дидро выступили в поддержку итальянской оперы и против устаревшего французского репертуара. Отчасти они руководствовались при этом надеждой на успех собственных великих планов. Однако пламенный памфлет Руссо, в котором утверждалось, что французский язык плохо приспособлен для вокала, вызвал в рядах просветителей серьезный разброд. Все это оказалось сопряженным с институциональным кризисом: степень развития и взаимного переплетения связей во французском обществе была столь велика, что вопросы культуры невозможно было отделить от политики. Сам Руссо утверждал, например, что его оппоненты в этом споре препятствуют свершению революции, способной опрокинуть Старый порядок.

Однако наиболее плодотворной в интеллектуальном плане оказалась не *querelle des bouffons*, а дискуссия вокруг теорий Рамо. Этот композитор начал сочинять оперную музыку в 50-летнем возрасте и затем на протяжении тридцати лет доминировал во французском оперном репертуаре, что не мешало ему считать главным делом своей жизни труды по теории музыки. В его работах классические представления об акустике и гармонии (см. публикации в *Journal de Trévoux*, 1762) сочетались с ключевыми идеями XVIII столетия о структуре гармонии. Именно Рамо мы обязаны современным подходом к анализу системы аккордов и их последовательности. Большинство теоретиков Европы осознали это уже в 1770-х годах.

Роль главного комментатора и толкователя теории Рамо для несведущей публики взял на себя Даламбер. Он вознес хвалу композитору в «Предварительном рассуждении» к «Энциклопедии», назвав его «художником-философом», и посвятил немало своей интеллектуальной энергии диалогу с «мэтром» (Рамо), который сочетал картезианскую систематичность с эмпирическим наблюдением.

Если благодаря философам музыка оказалась в центре французской интеллектуальной жизни 1750-х годов, то полемика вокруг опер Кристофа Вилибальда Глюка и Никколо Пуччини возымела примерно такое же действие в 1770-е годы. Одной из главных причин тому стало открытое покровительство Глюку королевы Марии-Антуанетты. Вновь возникла волна памфлетов, которые использовали прежние сюжеты, уже обсуждавшиеся во время трех предыдущих конфликтов. Возобновились упреки по адресу Люлли и старой музыки. Правда, на сей раз критика была окрашена в ностальгические тона, отсутствовавшие в философской полемике. Любопытно отметить, что если в Англии философия Локка была мобилизована на поиски основ музыкального канона, то во Франции просвещенная музыкальная мысль, напротив, боролась против такого нововведения, хотя оно ничуть не нарушало вкус старого стиля. Однако сама эта дискуссия

дала Франции традицию исторической и теоретической рефлексии (по поводу достоинств Люлли, Рамо и Глюка), которой было уготовано славное будущее.

Мнения историков об отношениях музыки и Просвещения приобретают более радикальный характер на германской и австрийской почве. Николас Тилл недавно защитил диссертацию о Моцарте как деятеле Просвещения. По его мнению, композитор испытал глубочайшее влияние реформаторских идей Муратори, весьма популярных в Зальцбурге в пору его юности. Конечно, Тилл прав, указывая, что религиозное чувство Моцарта отразилось в его переписке, однако не следует забывать и о том, как изменилось итальянское Просвещение со времен Муратори. Тилл полагает, что влияние масонства на Моцарта выразилось главным образом в усвоении герменевтических и розенкрейцеровских идей (интересные наблюдения на этот счет мы найдем и у Дороти Кёнигсбергер). Кроме того, ему представляется, что Моцарт принадлежит к тому буржуазному Просвещению, которое нашло свое законченное выражение в реформе театра, в операх Глюка и в театральной критике Дидро.

Во всяком случае, достоинством диссертации Тилла является признание внутренних противоречий австрийского Просвещения: исследователь обнаруживает в «Женитьбе Фигаро» («*Le Nozze di Figaro*») некий набор противоречащих друг другу классовых ценностей, и утверждает, что Моцарт был весьма удручен отходом Иосифа II от просветительской политики. Для него очень важно то обстоятельство, что Моцарт принадлежал к наиболее умеренной из двух главных масонских лож Вены. Однако Тилл склонен приписывать влиянию Просвещения так много всего, что, прочитав его книгу, читатель начинает сомневаться в адекватности представлений автора об этом явлении, а также в том, что Просвещение само по себе является достаточным инструментом для интерпретации творчества Моцарта.

Дерек Билз придерживается противоположной точки зрения. Автор крупнейшего исследования об Иосифе II считает тенденции интеллектуального и политического развития Австрии того времени столь противоречивыми, что сознательно избегает употребления термина «Просвещение», коннотации которого неизбежно связаны с радикализмом, антиклерикализмом и французскими социальными теориями. Он подчеркивает, что австрийские аристократы читали и ценили произведения Фонтенеля и Вольтера, но противились мерам Иосифа II, направленным на закрытие монастырей. Не решаясь назвать монарха «просвещенным деспотом», Билз предлагает смотреть на Тита – героя оперы «Милосердие Тита» («*La Clemenza di Tito*») – как на образ «не вполне просвещенного» правителя: ведь милосердие было древней аристократической мерой правосудия, которую крити-

ковали сторонники французского и итальянского Просвещения, стремившиеся рационализировать систему наказания.

Вместе с тем Билз утверждает, что австрийское масонство, повлиявшее на Моцарта, привлекало в свои ряды не только мирян, но и людей церкви, причем последних оно порой рекрутировало из кругов, весьма далеких от Просвещения. «В 1770-е годы, – заключает Билз, – было вполне возможно состоять в масонской ложе и являться столпом католической церкви». Билз предупреждает, что переписка Моцарта не вполне отражает его политические взгляды, и настаивает на том, что композитор, как и другие музыканты, заботившиеся о своей карьере, научился приспосабливаться к обстоятельствам. «Его взгляды, как и взгляды большинства масонов и сторонников Иосифа II, представляли собой смесь из католицизма и Просвещения, из приверженности традиции и упований на прогресс. Ингредиенты этой смеси могли быть легко приспособлены к изменению политической ситуации и переменам монаршего вкуса».

Работа Брюса Брауна о французском театре в Вене наглядно показывает, сколь незначительным было развитие в австрийской столице публичной сферы, без которой трудно себе представить Просвещение Парижа или Лондона. Бургтеатр поддерживал абсолютистские традиции придворной культуры. Всякий раз, когда в нем устраивались специальные вечера по случаю праздников в императорской фамилии, публичные спектакли отменялись, хотя иногда для празднования этих событий использовались репертуарные постановки. В то же время в Париже или Лондоне, где театральные сезоны приобрели особое значение, постановки «по случаю» сделались практически невозможными: в аналогичных ситуациях газеты просто помещали анонс, что такой-то заранее объявленный спектакль будет дан в честь официального визита или рождения ребенка в королевской семье.

Кроме того, по сравнению с парижской или лондонской венская публика отличалась некоторой пассивностью. Например, Иосиф II мог отменять репетиции по своей прихоти, тогда как ни один английский или французский монарх не решился бы на подобный шаг: публика усмотрела бы в этом покушение на свои бесспорные права. Путешественников, посещавших Вену, удивляла также малая популярность балета, ведь в Париже и Лондоне им интересовались даже больше, чем оперным искусством. Отчасти это объяснялось тем, что венские танцовщицы расточали свои милости не столь открыто, как балерины Парижа или Лондона.

Итак, мы можем констатировать, что музыка представляла собой важный предмет просветительских споров, однако было бы неосмотрительно механически применять сам термин «Просвещение» к музыкальной культуре той эпохи. Музыкальное искусство сыграло

большую роль в создании публичной сферы жизни XVIII столетия и в переосмыслении важных философских проблем, но музыкальные произведения и основные тенденции их развития лучше всего изучать в собственных специфических категориях музыки.

Рекомендуемая литература:

D. Beales. Joseph II. In the Shadow of Maria Theresa 1741–1780. Cambridge, 1987.

D. Beales. Mozart and the Habsburgs. The Stenton Lectures. Reading, 1993.

B. Didier. La musique des Lumières. Paris, 1985.

R. Isherwood. «The Third War of the Musical Enlightenment» // *Studies in Eighteenth-Century Culture.* 1975. № 4. P. 223–245.

C. Kintzler. Poétique de l'opéra français de Corneille à Rousseau. Paris, 1991.

D. Koenigsberger. «A New Metaphor for Mozart's Magic Flute» // *European Studies Review.* 1975. № 5. P. 229–275.

M. Noiray. «Musique» // *Dictionnaire européen des Lumières / Sous la direction de M. Delon.* Paris, 1997. P. 751–757.

D.A. Sheldon. «The Concept Galant in the Eighteenth Century» // *Journal of Musicological Research.* 1989–1990. № 9. P. 92–93.

N. Till. Mozart and the Enlightenment: Truth, Virtue and Beauty in Mozart's Operas. New-York, 1992.

C. Verba. Music and the French Enlightenment: Reconstruction of a Dialogue 1750–1764. Oxford, 1993.

W. Weber. «Beyond Zeitgeist: Recent Work in Music History» // *Journal of Modern History.* 1994. № 66/2 (June). P. 321–345.

W. Weber. «Intellectual Origins of Musical Canon in Eighteenth-Century England» // *Journal of the American Musicological Society.* 1994. № 37.

См. также:

ТЕАТР;

МАСОНСТВО;

ОБЩЕСТВЕННОЕ МНЕНИЕ.

Часть третья
Практики

РЕЛИГИЯ

Мари-Элен Фрёйле-Шопар

XVIII век, пришедший на смену эпохам Реформации и Контрреформации, может рассматриваться как период равновесия, основанного на признании окончательного разделения христианской Европы. Единство веры распалось. Христианство утратило свой абсолютный характер, хотя и оставалось общим фундаментом. Европа Просвещения – Европа просвещенного разума – возникла из краха религий. Она явилась ответом на этот крах. Разум и веротерпимость стали символами веры века Просвещения – веры, нацеленной на прогресс и всеобщее счастье. В лоне христианства родилась новая надежда, ставшая угрозой, ибо людям, разделявшим эту надежду, христианство представлялось иррациональным, нетерпимым, способным обещать счастье лишь в загробной жизни. В то же время само христианство, критически воспринимавшееся философами Просвещения, оказалось не столь уж невосприимчивым к новым ценностям. Религия эпохи «кризиса европейского сознания» уже не сла их в себе, а религия XVIII столетия попыталась ассимилировать эти ценности, прежде чем решать, стоит ли вступать с ними в борьбу.

Религиозный мир, даже мир католической церкви – излюбленная мишень французских философов – не был чужд духу Просвещения. Взглянем на ситуацию, сложившуюся в католичестве к концу XVII в. Канун больших потрясений эпохи Просвещения совпал с апогеем католической реформы. Священнослужители – в это время уже довольно образованные – желали видеть религию свободной от предрассудков и обращенной к главному: к совершенствованию личности. То был золотой век католического *Aufklärung*. Его олицетворением можно считать священника Жана-Батиста Тьера, автора «Трактата о предрассудках» («*Traité des superstitions*», 1679). Тьер грозил анафемой любым верованиям и религиозным практикам, отступавшим от учения церкви, рассчитывая таким образом искоренить их. Однако он обличал «предрассудки» не только потому, что они в магических целях искажали культ Бога, но еще и потому, что они были противны разуму. Он писал: крестьяне, которые отводят заболевших лошадей в лес и водят их там вокруг камня, суеверны, ибо «ни сам камень,

ни хождение кругами вокруг него по своей природе не обладают даром исцелять животных».

Подобная рациональность неизбежно задевала самую суть веры. Чтобы убедиться в этом, рассмотрим лишь один особенно убедительный пример: толкование Священного Писания. Разумеется, библейская критика существовала и прежде, но под воздействием двух факторов – методического картезианского сомнения и осознания разнообразия мира – она изменилась. Рассказы путешественников и миссионеров открыли взору христиан иные нравы, верования и культы. «Первый опыт смерти Бога» породил новые вопросы к основополагающим текстам христианской веры. Мало того, к чтению этих текстов человека стала побуждать уже не потребность подчиняться их авторитету, а дух исследования и отказ от предрассудков.

К началу XVIII столетия появилось множество работ, посвященных Священному Писанию и предлагавших весьма разнообразные его интерпретации. Гоббс, следуя филологическому методу, указывал на духовную опасность ошибочного толкования библейских изречений невежественной церковью, находящейся под влиянием язычества. Спиноза ставил под сомнение само Писание: он рассматривал Библию не как высшее Откровение, но как способ адаптации естественных законов, вытекающих из человеческого сознания, к возможностям людей, для которых она была написана. Католический мыслитель Ришар Симон подчеркивал, что Писание создавалось живыми людьми, и требовал с научной строгостью исследовать все варианты библейского текста. Протестант Жан Леклерк продолжил традицию полемики с предрассудками «папистов». Развивая идеи Спинозы, он проанализировал верования всех ветвей Реформации, выказав себя отважным поборником свободы мысли и указав на противоречия в библейских текстах и их толкованиях. Наконец, Бейль в своем «Историческом и критическом словаре» (*Dictionnaire historique et critique*, 1696) собрал весь арсенал критических суждений в отношении текстов Нового завета.

Таким образом, к началу XVIII в. поле для философской критики оказалось подготовленным: многие свои аргументы она черпала из перечисленных выше работ. К ним следует добавить также опубликованный во Франции монументальный 26-томный «Буквальный комментарий ко всем книгам Ветхого и Нового завета» (*Commentaire littéral sur tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament*, 1707–1716). Его составитель Дом Кальмет пояснял грамматический и исторический смысл библейских изречений и излагал возникающие в связи с ними возражения и разнообразные толкования. При этом труд Кальмета использовали не только философы, но и духовенство, точнее, та его часть, которая отбросила предрассудки и порой смотрела даже на само содержание религии как на масштабную мистификацию.

На этом множестве толкований библейских текстов философы Просвещения пытались основать «религию в пределах разума». Яркое определение ей дал Дидро: эта «естественная религия» отличается разнообразием ритуалов и внешних проявлений и выражается в том, «что ни время, ни люди не отменили и никогда не отменяют, [...] в том, что сближает цивилизованного человека и варвара, христианина, неверного и язычника, поклонника Иеговы, Юпитера и Христа, философа и народ, ученого и невежду, старика и ребенка, даже мудреца и глупца». Сходные идеи мы находим и у Лессинга. Он полагал, что никакая теология не способна объяснить Бога, что дела важнее догм, и надеялся, что вслед за политеизмом и монотеизмом наступит третья эпоха, когда люди полностью осознают свои способности и станут творить добро ради добра. Что касается английского деизма, оказавшего столь глубокое влияние на интеллектуальную жизнь XVIII столетия, то его происхождение связано со стремлением отказаться от таинств, чудес и секретов религии, а также с протестом против духа религиозных войн прошедших веков и ностальгией по *raх fideli*, к которому так стремилось Возрождение.

Итак, Просвещение боролось против всех христианских или языческих догм, которые с точки зрения «естественной религии» или деизма ничем не отличались от «предрассудков», осужденных давней традицией самого христианства. Веротерпимость здесь была отнюдь не второстепенна: она являлась выражением этой новой религии. Призыв Вольтера «раздавить гадину» — это призыв к борьбе против нетерпимости, которую практиковали религиозные корпорации, вдохновлявшиеся христианскими догмами, к борьбе за достижение истины и против любого гнета.

Эта борьба столкнула христианство с неразрешенным вопросом, возникшим во времена Возрождения или даже Средневековья: с вопросом о свободе совести. Действительно, еще Св. Фома Аквинский провозглашал ценность закона, прописанного в сердце человека. Он считал, что *lex privata* отличен от канонического закона *lex publica* и первичен по отношению к нему. Более остро вопрос выбора между свободой совести и повиновением церковному закону встал в XVI столетии, когда требования к духовной жизни повысились и люди начали сравнивать идеал раннего христианства с современными установлениями. Тем не менее тогда лишь немногие вместе с Эразмом и Монтенем задумывались о свободе совести. Однако после гражданских войн, решений Тридентского собора и Дордрехтского синода, ужесточивших церковную политику, это стало невозможным. Теодор де Без видел в свободе совести дьявольское наущение, а папа Климент VIII считал ее самой ужасной вещью на свете. Нантский эдикт, став попыткой найти хоть какое-то решение проблемы, установил во Франции фактическую веротерпимость, но она никого

не удовлетворяла. Решительное наступление католической реформы привело в XVII в. лишь к углублению раскола и усилению позиций противников всяческих компромиссов.

Впрочем, требования свободы совести сохранялись в скрытых формах. В католическом мире они были особенно сильны во Франции, где острейший янсенистский кризис отдалил часть паствы от ортодоксальной церкви: монахини Пор-Руаяля (как и те, кто в середине XVIII в. отказывался от последнего причастия) предпочитали не подчиняться общим правилам, а действовать согласно собственным убеждениям. Протестантская мысль, со своей стороны, разработала собственную доктрину свободы совести. Бейль даже провозгласил: «Все, что делается против велений совести, есть грех». Он полагал, что совесть каждого находится в руках Божьих, а потому всякий, кто пытается силой поколебать верность индивида этому принципу, всякий, кто побуждает человека действовать вопреки его убеждениям, совершает преступление против Бога. Бейль подробно развил этот тезис в «Философском комментарии» (*«Commentaire philosophique»*) к словам Евангелия: «И убои придти, чтобы наполнился дом мой» (Лук.: XIV, 23), опубликованном анонимно в 1686–1688 гг. После Локка достаточно будет заменить права Бога на права человека, чтобы оказаться в самой гуще борьбы философов за веротерпимость.

На заре Просвещения религиозная мысль была занята критикой текстов и утверждением принципа свободы совести. Эти же вопросы остались и в центре внимания философов: во Франции они выступали за естественную религию или деизм и боролись против старых религиозных установлений; в Германии – проповедовали христианство пиетистского толка, также далекое от всяческих догм. Однако просветители расширили поле борьбы и направили ее против всех форм угнетения в надежде раскрыть истину, которая только и могла позволить освобожденному человечеству достичь прогресса и счастья. В подобной ситуации у защитников христианства не оставалось иного выбора, как использовать аргументы и лексику своих противников: им пришлось доказывать, что христианское учение верно, а посему полезно и способствует счастьем народов.

Для доказательства истинности христианства необходимо было доказать согласие веры с наукой. Вдохновленный этой задачей аббат Плюш опубликовал в 1732 г. «Зрелище Природы» (*«Le spectacle de la Nature»*) – одну из самых популярных апологий, в которой излагались научные доказательства религии. В это же самое время другие авторы пытались обосновывать истинность христианства примерами из евангельской истории и ссылками на чудеса и пророчества: таков аббат Утвиль, автор книги «Истина христианской религии, доказанная фактами» (*«La vérité de la religion chrétienne prouvée par les faits»*, 1722).

Более оригинальной и более созвучной духу времени была апологетика, построенная на идее рациональности религии: сочинение аббата Гоша так и называлось – «Согласие христианства и разума» (*L'accord du christianisme et de la raison*, 1768). В свою очередь, некоторые апологеты настолько искажали специфический характер Нового завета, что доходили до ереси. Например, священник Матье Суверен в книге «Разоблаченный платонизм» (*Le platonisme dévoilé*, 1700) пытался показать, как христианство вдохновлялось языческой философией и как ученики Платона, обращенные в христианство, «теологизировали» Христа. «Теологизировать – значит говорить о ком-либо так, как говорят о Боге: если с его рождением связаны какие-то тайны – говорить, что он сошел с небес; если он обращал людей в новую веру – говорить, что он создал мир; если Господь возвысил его – говорить, что он Сын Божий». Иезуит Беррююе был более осторожен, однако его «История Божьего народа» (*Histoire du peuple de Dieu*, 1728–1731, третья часть которой называлась «*Paraphrase littérale des épîtres des apôtres*», 1758), неоднократно осуждавшаяся Ватиканом, пыталась затушевать таинства, лежащие в основе христианского учения.

Главной представительницей религиозного рационализма можно считать Мари Юбер. Для нее естественная религия выражалась в том, «что люди смогли узнать об истине извне, то есть посредством природы, и изнутри, посредством совести [...]». Христианство ничего не добавляет к этому по существу, но оно служит для того, чтобы развить этот образ и показать его людям». Первые две части ее «Писем о религии, присущей человеку» (*Lettres sur la religion essentielle à l'homme, distinguée de ce qui n'en est que l'accessoire*) вышли в 1739 г., а последующие – в 1739 и 1758 гг. В этом сочинении проповедовался христианский теизм, основанный на суверенитете совести. Моральное совершенство христианства, его согласие с законами природы часто становилось аргументом апологетов-рационалистов, даже если они не заходили так далеко, как Юбер. Тюрретини и Верне, авторы «Трактата об истинности христианской религии» (*Traité de la vérité de la religion chrétienne*, 1730–1788), признавали классическую трактовку Христа, но настаивали на рациональном и нравственном характере его деяний, убеждая, что истинное благочестие «должно быть обращено не столько к абстрактным рассуждениям, сколько к делам».

Кроме того, именно рационализм апологетов христианства побуждал их обличать противоречия и заблуждения философов. Этим занимались противники Вольтера Шодон и Польян – авторы антифилософских словарей; епископ Пюи Жан-Жорж Лефран де Помпиньян, сочинивший «Различные вопросы о неверии» (*Questions diverses sur l'incrédulité*, 1751) и «Религию, отмщенную за неверие самим не-

верием» («La religion vengée de l'incrédulité par l'incrédulité elle-même», 1772); аббат Генэ, опубликовавший «Письма португальских, немецких и польских евреев» («Lettres de quelques juifs portugais, allemands et polonais», 1769); отец Ноннот, автор «Заблуждений Вольтера» («Erreurs de Voltaire», 1762), выдержавших шесть изданий за восемь лет, из них четыре в одном только 1770 г. И конечно, здесь следует назвать Фрерона, на протяжении трех десятков лет беспрестанно атаковавшего грозного фернейского патриарха.

Апологеты защищали также тезис о пользе христианства. Они никогда не ставили под сомнение критерий, навязанный им их же противниками: то, что полезно – истинно. Некоторые из них уже не видели пропасти между мирским сознанием и христианством. Так, в 1734 г. вышла книга о морали, имевшая огромный успех на протяжении всего столетия – «Трактат о подлинном достоинстве» («Traité du vrai mérite»). Ее автор, Леметр де Клавиль, предлагал читателю идеал равновесия между стилем жизни, основанным на принципах природы, и христианским поведением. Во второй половине XVIII в. этот же идеал пытался сформулировать Карачоли в брошюре «Религия честного человека» («La religion de l'honnête homme», 1766).

И все же было довольно трудно противостоять все новым и новым нападкам философов, которые смотрели на христианина не как на «честного человека», а как на святошу и противника личного и общественного счастья. В этих условиях у религиозных мыслителей не оставалось иного выхода, кроме возврата к идее самобытности христианства и к тезису об утрате миром евангельского учения. Трактаты о морали и морализаторские сказки пытались обратить светского читателя в прежнюю веру, а потому их авторы часто выказывали особую принципиальность. Например, иезуит Жан Круазе в работе «Сравнение нравов нашего столетия с моралью Иисуса Христа» («Parallèle des mœurs de ce siècle et de la morale de Jésus-Christ», 1743) отказывался признавать христианами «баловней этого века»: «Неужели светские люди, которые смотрят на жизнь лишь как на бесконечную череду празднеств [...] и обращают свои помыслы лишь к богатству [...], не знают, что на спасение могут надеяться лишь те, кто следуют Христовой морали?»

Главный аргумент моралистов состоял в повторении одной и той же мысли: удовольствия, доступные в земной жизни, не могут полностью утолить в человеке огромную жажду счастья. Само желание счастья, таким образом, под сомнение не ставилось. Напротив, оно служило доказательством истинности вечной жизни, поскольку подразумевало, что бесконечное желание должно получить ответ, соразмерный своим масштабам. Счастье и спасение рассматривались в общей связи. Подобное единение укрепляло тезис о полезности религии, но ожидание счастья оставалось неизменным.

Возможно, именно поиски счастья сближали между собой христианских мыслителей и философов-просветителей. Их объединяла мысль о том, что не может существовать такой истины, которая наносила бы вред человеку. Еще Сэмюэл Кларк посвятил первые страницы своего «Трактата о существовании и атрибутах Бога» («*A Demonstration of the Being and Attributes of God*», 1705; фр. пер. 1727) доказательству того, что «существование Бога желательно, и всякий разумный человек может лишь радоваться этому во имя блага и счастья» рода человеческого. С подобной точки зрения религия была не только полезна, но и необходима.

Апологетика, вызывавшая к «красоте, превосходству и пользе» христианства – таковы, к примеру, аргументы «Катехизиса» Верна («*Le catéchisme*», 1779) – не слишком далеко отстояла от религиозных взглядов Руссо. Ей был присущ тот же оптимистический взгляд на человека, та же вера в силы природы, та же нетерпимость к греху. Единственное различие между христианскими мыслителями и деистами состояло в том, что первые были привязаны к иррациональным догмам, а вторые их не разделяли. Сам Бержье – главный оппонент Руссо, автор работы «Деизм, опровергнутый им самим» («*Le déisme réfuté par lui-même*», 1765) – оказался восприимчив к идеям Жан-Жака о первородном грехе: Руссо пренебрег спорами между августинианцами и молинистами и попытался покончить с «общепризнанной доктриной» карающего Бога...

«Господь, которому я служу – это Господь милосердный, отец; меня трогает его доброта; в моих глазах она затмевает все прочие его качества; это единственное качество, которое я воспринимаю. Его могущество поражает меня, его величие приводит меня в смущение, его справедливость... Он создал человека слабым, ибо он справедлив, он милостив. Карающий Бог – это Бог злых людей. Я не могу бояться и не могу молить его покарать других. О Бог мира, Бог добра – я обожаю тебя. Я чувствую, что я твоё творение и надеюсь обрести тебя на Страшном Суде таким, каков ты в моем сердце, покада я жив». (Руссо, «Юлия, или Новая Элоиза», ч. VI, письмо VIII).

В конце века Просвещения этот символ веры, вложенный в уста Юлии, разделяли очень многие христиане. В данном отношении Руссо – сын своего времени: ему не было равных по части «религии сердца», озадачившей как рационалистов, так и верующих. Религия века Просвещения – это религия чувства, личная религия, освободившаяся от страха загробного мира. Рассмотрим бегло этот аспект проблемы на примере из истории французской книги.

Производство религиозной книги в XVIII в. свидетельствует в пользу религии чувства. Сохранившиеся реестры обращений издателей в Канцелярию за разрешением напечатать ту или иную новую книгу (в них лидировали парижские издания) говорят о резком сни-

жении спроса на религиозную литературу в конце столетия. Сравнение этой тенденции с ростом числа публикаций, посвященных наукам и искусствам, доказывает, как ощутимо «философия» влияла на парижскую книготорговлю. Однако если мы обратимся к тем архивам, в которых регистрировались переиздания (там, напротив, преобладала провинциальная книжная продукция), то увидим, что религиозная литература по-прежнему пользовалась спросом, хотя основную массу в ней составляли богослужебные книги (часословы, сборники псалмов и молитв) или учебники: набожность одержала верх над теологией. Ту же тенденцию мы наблюдаем при изучении библиотек, даже если речь идет о библиотеках духовных лиц. Этот феномен устойчив: религиозная литература XIX в. также состояла в основном из сборников молитв, назидательных биографий, учебных пособий (которые не шли дальше пояснений к катехизису) и книг духовного содержания. Но в этой тенденции важна не только стабильность. Важно и то, что она отразила возрождение религии чувства, оказавшейся под спудом мистицизма в конце XVII в., но выжившей и утвердившейся в некоторых течениях XVIII в. – в лютеранском пие-тизме и в католической «духовности страсти и сердца».

Эволюция конгрегаций в лоне католической церкви также отражала рост религиозного индивидуализма. Если исключить страны, расположенные вдоль границ католического мира (там в XVIII в. наблюдался подъем), большинство традиционных конгрегаций находились, скорее, в упадке. Переработка их уставов в ходе Контрреформации привела к тому, что индивидуальная молитва, участие в мессе, исповедь и причастие возобладали над остальными формами религиозной деятельности, а потому конгрегации утратили свое прежнее значение маленького прихода, «избранного общества». Коллективный компонент религии постепенно ослабевал, вместо него утверждалась индивидуальная набожность: верующий обращался к Богу без посредников. Новые конгрегации, такие, как Сакре-Кёр или Бон-Мор (Сан-Сакреман), копировали друг у друга эту индивидуализированную религиозность, в которой братство прихожан ограничивалось общими молитвами.

Итак, спасение становится делом индивидуальным. Более столетия путь к нему указывают картины, украшающие стены церквей: взгляд, обращенный к небесам, рука, прижатая к груди – святой ведет свой диалог с небесами... В дарах, приносимых церкви в благодарность за «чудесное исцеление», верующие начинают заказывать изображения событий, связанных с собственным спасением – в образном ряду картин XIX в., написанных по обетам, преобладают сцены из «земной» жизни. При выборе имени своему ордену урсулинки предпочитают образ святой мученицы образу Христа. В то же время набожные люди, сосредоточившись на своих религиозных переживаниях, в порыве

благочестия впадают в мистику, породившую, в частности, культ Святого Сердца (Сакре-Кёр). Тут преобладает идея страдания (долоризм), а потому особую роль играет тема Страстей Христовых, но важно и то, что эта форма религиозности в первую очередь обращается к Господу, «который так любил людей», и несет в себе «сладость», внушающую людям почти полную уверенность в спасении.

Таким образом, несмотря на то что проповеди продолжают сеять в людях страх перед божьей карой, христиане, похоже, все более уповают на милосердие божье, хотя еще не признаются себе в этом открыто. Той же верой проникаются и сами проповедники – их картины ужасов смерти живописуют только грешников. В посттридентском сознании укрепляется мысль: человек умирает так, как он жил. У людей постепенно складывается убеждение, что праведнику нечего бояться смерти и загробной жизни. О появлении этого нового взгляда говорят несколько признаков: после 1725 г. книги, посвященные «искусству смерти», пользуются все меньшим спросом; снижается число заказов на заупокойные мессы – в Провансе с 1750-х гг., в Париже и Блуа несколько раньше; наконец, в живописных изображениях чистилища на смену образам страдающих душ приходят образы душ, безмятежно ожидающих избавления – художники придают им позы молящихся.

Индивидуализированная религиозность все больше отдаляется от священников: их авторитет подорван глубоким расколом католического духовенства на сторонников иезуитов и приверженцев янсенистов. Поэтому каждый кует веру по себе. Кое-кто (например, парижский стекольщик Менетра) идет в своей независимости очень далеко и полагает, что сможет обрести спасение вне церкви, поклоняясь благодетельному Верховному существу. Однако большинство верующих все же приемлют социальную функцию религии (епископа, управляющего благотворительными учреждениями, или священника, сострадающего бедам своих прихожан) и остаются верны религии своих отцов, хотя не проявляют излишнего рвения и полностью сохраняют внутреннюю свободу.

Внимательные к философской критике, апологеты христианства сражаются на одном поле с просветителями и притязают на одни и те же ценности. Они подчиняют религию разуму и доказывают ее пользу для счастья людей. Рожденная в посттридентскую эпоху религиозность большинства населения развивается в XVIII в. в том же направлении, что и религиозность социальных элит. Она становится все более и более личной; традиционные догмы постепенно уступают место вере в доброго Бога – гаранта счастья верующих на земле и на небесах.

Рост числа апологетических сочинений после 1760 г., вероятно, объясняется реакцией на этот все более и более очевидный «недоста-

ток веры». Десятилетие 1760–1770 гг. стало в этом отношении поворотным: каждый год печатается около двух десятков апологий (против прежней дюжины). Религиозные мыслители осознают потребность сплотить ряды и укрепить догмы. Критический подход начала столетия канул в прошлое. Дом Шодон в статье «Евангелие» своего «Антифилософского словаря» («Dictionnaire anti-philosophique», 1767) утверждает, что книги Нового Завета не являются ни подложными, ни искаженными, поскольку апостолы не могли быть обманщиками. Во Франции позицию церкви довольно точно охарактеризовали просветители: она проповедует нетерпимость и защищает установленный порядок вещей. «Словарь Треву» в издании 1752 г. формулирует эту позицию следующим образом: «Нетерпимость, в которой нас упрекают протестанты, мы почитаем честью для себя. Истина едина, и страдает лишь тот, кто ей противится». По мнению апологетов христианства, дух веротерпимости – опасная выдумка безбожников. Польский король Станислав Август Понятовский упрекает их в том, что они «гораздо меньше пекутся о том, чтобы позволить разным религиям сосуществовать друг с другом, чем о том, чтобы им самим было дозволено не иметь вообще никакой религии» («Неверие, побежденное простым здравым смыслом» – «L'incrédulité combattue par un simple bon sens», 1760). И здесь в основу рассуждения положен библейский текст: «Кто будет веровать и креститься, спасен будет; а кто не будет веровать, осужден будет» (Марк: XVI, 16). Единственные оговорки в адрес нетерпимости касаются ее эффективности, а не легитимности.

В то же время многие апологеты христианства в конце века оказываются «невольными последователями» Руссо. Караччоли возмущается тем, что «люди, слывущие благочестивыми, даже те, кто посвятил себя служению Господу, читают сами и рекомендуют другим такие книги, как... «Эмиль» и «Общественный договор» («Религия честного человека», 1766). Но Руссо взывает к приоритету чувства, к согласию религии с природой, а потому он действительно является выразителем духовных исканий своего столетия – столетия, к которому принадлежали не только философы, но и служители культа. То обстоятельство, что они были священнослужителями, причем зачастую благочестивыми, позволяло им лучше других понять всю глубину и убедительность христианства Жан-Жака. Они отбросили его возражения, но прониклись его духом и поставили этот дух на службу своей религии. К моменту начала революции самые передовые священники, наиболее чуткие к запросам своего времени, уже обладали беспорядочным «Гением Христианства». Оставалось лишь дожидаться великого художника, чтобы описать его.

Рекомендуемая литература:

M.-H. Cotroni. L'exégèse du Nouveau Testament dans la philosophie du XVIII^e siècle. Oxford, 1984.

Histoire de la France religieuse. T. 3: Du Roi Très Chrétien à la laïcité républicaine / Sous la dir. de P. Joutard. Paris, 1991.

La liberté de conscience (XVI^e–XVII^e siècle). Actes du colloque de Mulhouse et de Bâle. Genève, 1991.

D. Menozzi. Les interprétations politiques de Jésus de l'Ancien Régime à la Révolution. Paris, 1983.

Le Christ entre orthodoxie et Lumières. Actes du colloque / Sous la dir. de M.C. Pitassi. Genève, 1994.

A. Prandi. Cristianesimo offeso e difeso. Deismo e apologetica nel secondo Settecento. Bologna, 1975.

M. Rosa. Settecento religioso. Politica della Ragione e religione del cuore. Venezia, 1999.

См. также:

МОРАЛЬ;

ТЕРПИМОСТЬ;

РАЗУМ;

НАУКА.

ВОСПИТАНИЕ

Марина Роджеро

«Слово *воспитание* сегодня у всех на устах, о нем кричит вся Европа. Когда люди слышат или говорят о нем, их непременно охватывает какое-то воодушевление. Никогда прежде этой теме не посвящалось такое количество трудов, такое множество теорий», – писал французский обозреватель в начале 1780-х годов, подчеркивая важность проблемы и постепенное расширение ее масштабов. Вопрос о воспитании вышел за рамки повседневной жизни и за рамки дискуссий между специалистами. Теории и проекты, полемические выступления и апологии лились потоком, словно каждый хотел высказаться по этому поводу. Педагогическая литература быстро обогащалась.

И все же образование было не просто модной темой: оно по праву стало частью большой политической истории идей, общественных установлений и самих государств. Это объяснялось целым комплексом причин как материального, так и идеологического свойства. В прошлом споры об образовании велись, главным образом, служителями церкви и преимущественно в религиозной плоскости. Просветители придали этим спорам светский характер, поставив на первый план факторы социального и экономического порядка. Немалую роль сыграла также ликвидация мощной сети иезуитских школ, которая в течение двух предшествующих столетий развивалась столь интенсивно, что сумела накрыть собой всю католическую Европу. После ее исчезновения образовался вакуум. Для его заполнения требовалось принятие ряда кардинальных или временных мер.

В то же время становление нового философского взгляда на человека и природу открыло совершенно новые перспективы в сфере воспитания. Эмпирическая теория познания несла в себе зерно настоящей педагогической революции, и мыслители Просвещения в полной мере воспользовались этим. Действительно, мысль о том, что в момент рождения человек представляет собой *tabula rasa*, а его моральные и интеллектуальные качества являются плодом чувственного опыта, значительно усиливала роль воспитания: оно должно было заменить собой природу. Стоявшая перед ним задача заключалась в

формировании нового человека, который соответствовал бы самым оптимистичным и утопичным идеалам и достигал бы уровня совершенства, соответствующего, по выражению Кондорсе, конечной цели всякого общественного установления.

Еще одним важным завоеванием века Просвещения стало открытие детства, а точнее – его переоценка на основе сенсуализма и научной психологии. Прежний, традиционный взгляд на характер ребенка в основе своей был пессимистичным, а сама детская жизнь, легко обрывавшаяся и так же легко воспроизводившаяся в биологическом цикле Старого порядка, почти ничего не стоила. Первая фаза человеческой жизни считалась временной, переходной, из нее надо было как можно скорее выходить в стадию зрелости. Однако с течением времени на ребенка стали смотреть иначе: он превратился в объект особой заботы, одновременно и материальной, и моральной. Благодаря произведениям таких мыслителей, как Руссо и Кондильяк, с разных позиций готовивших этот идейный переворот, вполне сравнимый с революцией Коперника, Просвещение как бы заново открыло в ребенке чистоту, обаяние, жизненную энергию. «Нашествие детства на сферу чувств» (Ф. Арьес), безусловно, отразило в сфере культуры (в новых обычаях, менталитете, чувствах) те же процессы, которые наблюдались в демографическом поведении людей (снижение рождаемости и детской смертности). Люди придавали все большее значение личной жизни, а отношения между родителями и детьми становились все более эмоциональными.

Итак, интерес к проблеме возростал, споры о воспитании становились все более оживленными и все шире распространялись по Европе, преодолевая государственные границы и языковые барьеры. Здесь, наверное, можно было бы возразить, что все это не имело никаких конкретных последствий. Однако идеи и концепции, обсуждавшиеся в ходе дискуссий об образовании, вовсе не были лишь «иллюзией политики». Напротив, они были призваны сыграть определяющую роль в развитии новых принципов, в идеологической подготовке будущих законов.

Пытаясь вместить в несколько страниц статьи все многоголосье мнений философов по вопросу о воспитании, мы не можем себе позволить останавливаться на чересчур эксцентричных точках зрения, например на позиции Кондорсе. Между тем Кондорсе – один из немногих, кто был способен довести начальные посылы просветительской мысли до логического завершения: в отличие от большинства современников он последовательно признавал, что реализация идеи всеобщего образования связана с серьезными социально-экономическими трудностями, и указывал на фундаментальную взаимозависимость между научным знанием и демократической реформой. Однако в данной статье мы все же должны сосредоточиться на выявлении

черт просветительской педагогической концепции в ее наиболее общем выражении, на вопросах, которые волновали если не всех, то большинство думающих людей того времени.

Действительно, несмотря на национальные и региональные различия, отражавшие разницу в политическом опыте и религиозных традициях, в педагогической мысли Просвещения наблюдалась своего рода *concordia discors*. Ее проявлением стала резкая критика предшествующей воспитательной модели. Прямо на страницах «Энциклопедии» Даламбер беспощадно клеймил опору и символ прежней системы образования – религиозные коллежи: «Молодой человек, проводит в коллеже десять самых драгоценных лет своей жизни; но даже если он не тратил время зря, он выходит оттуда с весьма несовершенным знанием какого-нибудь мертвого языка, напичканный риторическими наставлениями и философскими принципами, которые надо постараться забыть». Непременное присутствие в программе латыни, предполагавшее обучение рудиментарным навыкам чтения текстов на мертвом языке, полезных, по существу, лишь очень узкому кругу лиц; общая абстрактность учебных курсов, отрывавшая молодых людей от современного мира и приучавшая их жить с вечной оглядкой на примеры классической древности; жесткая и все более тягостная монополия церкви, обвиняемой в том, что она занята только «заселением» монастырей, семинарий и «латинских колоний» – таковы главные претензии наиболее передовых полемистов к старой системе образования.

Конструктивная часть общепросветительской программы была связана с фундаментальной идеей национального образования, понимаемого не как беспорядочное соединение учебных модулей, а как общественный долг. Впервые школа признавалась инструментом реализации морального единства нации, объединяющим разрозненных индивидов. Впервые государству – и только ему – отводилась руководящая роль в этой важнейшей сфере общественной жизни. Громом гремели слова глашатаев этой борьбы. Их эхо разносилось по Европе, вызывая движение умов и порождало инициативы, которые порой шли гораздо дальше изначальной атаки на иезуитов: «Я намереваюсь требовать для нации такого образования, которое зависело бы только от государства, потому что дело это преимущественно государственное; потому, что каждая нация имеет неотъемлемое и нерушимое право давать образование своим членам; наконец, потому, что дети, живущие в государстве, должны воспитываться самим государством» (Ла Шалоте).

Однако речь шла не только о контроле над образованием. В глазах многих просветителей эта проблема была тесно связана с идеей всеобщего счастья: образование должно способствовать более гармоничной организации общества и ставить своей главной целью всеобщее благо. По этой причине школу нельзя доверять частным корпорациям, мето-

ды и цели которых слишком разнятся между собой. Напротив, ее следует подчинить центральной власти – естественному гаранту общественного блага. Именно поэтому школа не может оставаться привилегией узкого круга лиц – она должна нести принципы морали, основанной на естественном праве и распространяемой на каждого человека; она должна прививать молодым людям, как сознательным членам общества, уважение к государственным законам и повиновение им. «Хотите предотвратить преступления? – вопрошал Чезаре Беккария. – Сделайте так, чтобы просвещение шло рука об руку со свободой».

Просветители занимались не только критикой. Их волновали также конкретные методические и дидактические вопросы. Переоценка детства и таившихся в нем потенциальных возможностей позволяла преодолеть замкнутый круг традиционной педагогики, которая заботилась лишь о том, чтобы уберечь детей от греха и опасностей. Философы осознали, как полезно расширять познавательные контакты ребенка с окружающим миром. Здесь совпали два главных побудительных мотива. Один, как уже было сказано, заключался в воспитании молодых людей гражданами, сознательно относящимися к законам и механизмам функционирования общества, в котором они живут. Второй состоял в подготовке молодого поколения к таким занятиям и профессиям, в которых нуждалось само общество. Поэтому приоритет отдавался родному языку, на смену пышной риторике выдвигалась простота экспериментального метода, больше внимания уделялось историко-географическим дисциплинам и точным наукам: первые открывали простор уму для сравнения своего мира с иными обществами; вторые позволяли проверить соотношение между абстрактным и конкретным, между рассуждением и опытом.

Выражение Мартин Сонне «затененное Просвещение» – «*les Lumières tamisées*» – характеризует сложную проблему женского образования. Действительно, философы, за редким исключением (например, Кондорсе ратовал за равенство полов и, как следствие, за расширение образовательных прав женщины), отодвигали этот вопрос в сферу домашнего хозяйства и предлагали предоставить девочкам специфическое и строго ограниченное образование. Оно нацеливалось исключительно на благополучие и счастье мужа и детей: религия, начатки грамоты, женские рукоделия, *arts d'agrément*. Тем не менее философы считали недостаточной простую передачу семейного опыта в домашних стенах, что означало все-таки некоторый разрыв с прошлым. Кроме того, именно просветительская критика монастырского воспитания влияла на многих родителей и побуждала их выбирать иные формы обучения детей: муниципальную начальную школу, домашнее образование или светский пансион.

Не меньшая двойственность характеризует и другой узловой момент споров – вопрос о народном образовании. О него разбиваются

все наши попытки представить педагогическую мысль Просвещения в виде единой и однородной схемы. Здесь следует не только учитывать широкую гамму самых разнообразных теорий, но также принимать во внимание многочисленные идейные эволюции каждого отдельно взятого мыслителя: акценты его творчества существенно менялись в зависимости от того, чем он руководствовался («философскими» или сиюминутными соображениями) и что сочинял (трактат или памфлет). Все это имеет значение, и можно предположить, что как раз наиболее радикальные высказывания (вероятно, кому-то казавшиеся подрывными) порой приводили к внезапной смене автором своих позиций.

Итак, эта проблема порождала серьезные разногласия среди философов, поскольку желание предоставить блага образования абсолютно всем наталкивалось на смутное ощущение (открыто в нем признавались очень редко), что распространение просвещения может сыграть опасную в некоторых отношениях роль. Под пером просветителей то и дело многозначительно возникал классический образ Сциллы и Харибды, отражавший эту дилемму: «Образование народа – дело очень деликатное: оно лежит меж двух одинаково опасных рифов, меж двух крайностей, которых следует избегать в равной мере – между «слишком много» и «слишком мало» [...]. Невежество открывает людям путь к безделью, лени и распутству [...]. Но всякое знание, чуждое их долгу, их профессии [...], становится почти недостатком» (Гойон д'Арзак). Один только Кондорсе в работе, считающейся своего рода «завещанием Просвещения», отстаивал идею народного образования, которое позволило бы людям «осознать свои права, научиться защищать их, пользоваться ими [...] и судить о своих поступках и поступках других людей в меру собственной просвещенности» («Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума» – «*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*»). Однако в глазах большинства его современников теоретически признаваемое равенство в сфере образования на практике было приложимо лишь к узкому кругу тех, кто уже обладал достаточной культурой, чтобы понимать свои права и обязанности. Только с течением времени можно будет надеяться на то, что наиболее способные представители бедноты получают доступ к образованию, полагали философы, которые видели в нем инструмент реформы, а не орудие разрушения существующего строя. Приемлемым компромиссом стала концепция широкого охвата беднейших классов образованием, нацеленным на труд. Если воспользоваться словами Гаэтано Филанджери, речь шла об образовании всеобщем, но не одинаковом, публичном, но не общем. Следует также подчеркнуть важность аргументов экономического порядка (их активно отстаивали физиократы): они весьма способствовали распространению и укоренению

мысли о том, что известная грамотность, знание счета, основы морали и некоторый запас практических понятий из области механики или агрономии полезны простому народу и могут ему пригодиться. Таким образом, два различных подхода разрабатывали разные педагогические модели, связанные с будущим социума. Наряду с признанием существования различных талантов становилась все более очевидной потребность заново определить культурную идентичность и функции новых иерархических структур образования. Многие философы пытались придумать какие-то коррективы, устраняющие излишнюю жесткость системы и учитывающие реальные заслуги, например учебные стипендии, которые способствовали бы социальному продвижению наиболее талантливых людей.

Памятута о двойственности природы Просвещения, а также о том, что стремление философов воздействовать на окружающую реальность было не менее сильным, чем их желание участвовать в движении идей, попытаемся понять, как и в какой мере теории, дискуссии и споры, развернувшиеся в эту эпоху или испытавшие ее влияние, реально отразились на процессах, связанных с воспитанием. В наиболее общей форме, видимо, можно утверждать, что просветительские педагогические проекты наполнялись конкретным содержанием в первую очередь в тех странах, где у власти находились монархи-реформаторы. Действительно, на части европейского пространства укоренилась новая и весьма сложная модель «цивилизованного государства» (*un État bien policé*). Такое государство заботилось о благополучии подданных, о развитии образования и науки и сдерживало или отчасти маскировало репрессивную функцию, которую в прежние времена христианский пессимизм приписывал светской власти. Важным фактором реформ было также существование прослойки компетентных чиновников: эти рассудительные дети философии своего времени были готовы поддержать некоторые шаги в сторону обновления, но в то же время осознавали всю тяжесть организационной и финансовой стороны дела. Разумеется, основополагающие педагогические идеи Просвещения воплощались в жизнь посредством многочисленных компромиссов и промежуточных шагов, конечной целью которых был контроль над образованием. Эта тенденция красной нитью проходила сквозь все реформы, независимо от времени и способов их проведения, независимо от внешних обстоятельств, которые оказывали более или менее заметное влияние на конкретные решения. Препятствием для обновления была и тесная связь прежней системы образования (по крайней мере, на высших ее ступенях) со старыми сословными привилегиями и прочными общественными установлениями. Реформаторам приходилось меряться силой с глубоко структурированной, богатой традициями образовательной сетью, к тому же хорошо укорененной на местах. С одной стороны, необходимо

было нанести удар по имущественным правам и по независимости публичных школ при религиозных конгрегациях; с другой – свести счеты с теми корпорациями, которые осуществляли контроль над большей частью университетов, ревниво защищали свои привилегии и регулировали доступ к наиболее доходным профессиям.

Таким образом, следует говорить не столько о радикальных переменах, сколько о реорганизации, о жестком структурировании системы образования, в которой нередко царил смута и анархия. Университетская реформа принесла наиболее значимые результаты там, где она совпала с расширением доступа к некоторым престижным профессиям. Так, частичное открытие рынка труда, прежде блокировавшегося сословными факторами, повлекло за собой существенный рост числа студентов в Северной Италии и Испании. В Голландии, напротив, кадровая перенасыщенность учреждений вела к оттоку студентов за границу, а в Англии снижение посещаемости университетов было вызвано усилением жесткости корпоративных структур.

Разумеется, вопрос о качестве высшего образования остается открытым. Видимо, непродуктивно оценивать исключительно с точки зрения «научных результатов» учреждения, которые обладали, как уже говорилось, множеством иных функций и были призваны поддерживать *status quo* перед лицом новаций. В целом нельзя отрицать, что государство проявляло заботу об университетских учебных программах: они обогащались за счет интеграции новых дисциплин, изучения современных авторов, создания лабораторий и библиотек. Сегодня исследователи стремятся смягчить традиционное противопоставление университетов и академий. Они, скорее, подчеркивают разделение ролей между этими центрами науки и культуры, которое выражалось не только в полном расколе или антагонизме, но и в определенной скоординированности их действий.

Занимаясь обобщениями, следует помнить, что в Европе Просвещения студенты, хотя и были чаще всего выходцами из обеспеченных слоев населения, свою жизнь в университете устраивали по-разному. Это мог быть обыкновенный акт *pro forma*, имевший целью подтверждение привилегированной позиции человека: в обмен на быстрое получение диплома он требовал от студента некоторых бюрократических шагов и выплаты более или менее значимой суммы. В других случаях, помимо сдачи экзаменов и прилежного посещения занятий, студент мог оказаться под крылом кого-то из профессоров: порой они окружали себя небольшим кружком учеников, воспроизводя в университетских стенах форму частного обучения. Наконец, студенческая жизнь – особенно для аутсайдеров – могла обернуться просто тяжким поприщем: трудной учебой и тяжелыми экзаменами.

Что касается новаций в сфере доуниверситетского образования, их целью – по крайней мере, в центральных и южных областях Евро-

пы – было сведение бесчисленного множества коллежей, латинских регенств, пансионов и частных учебных заведений в единую однородную систему. Реформаторы не колеблясь сокращали число школ, чтобы понизить спрос на высшее образование, роста которого опасались правящие круги. Но общая тенденция была все же направлена на сохранение существующей сети школ и на контроль за ней, на использование ее средств, зданий, а иногда и персонала.

Для того чтобы реформа стала по-настоящему эффективной, требовалось выполнение хотя бы двух условий. Во-первых, был нужен преподавательский корпус, способный соответствовать как требованиям власти, так и запросам публики. Однако жалование преподавателей оставалось еще очень скромным, а престиж этой профессии был слишком низким, чтобы привлекать к ней достойных молодых людей. Исключение составляли лишь небольшие группы хорошо отобранных стипендиатов, а также группы, всерьез вдохновлявшиеся религиозной идеей (пиетисты, янсенисты и др.). Вторым необходимым условием был пересмотр учебных программ. Здесь опять-таки речь шла об очень сложном комплексе шагов, которые затрагивали давно устоявшуюся культурную традицию: ее адепты упорно защищались от нападок просветителей. В наиболее общем, а потому приклизительном виде новации в доуниверситетских программах можно свести к тому, что было наконец отведено время для изучения родного языка и – в меньшей степени – истории с географией. Однако классический курс демонстрировал удивительную стойкость, и латынь по-прежнему оставалась главным предметом, по крайней мере, в публичных школах.

Именно эта негибкость, эта неспособность удовлетворить потребность в более разностороннем образовании обусловила появление параллельных учебных заведений – еще одной характерной черты того времени. Действительно, наряду с сетью муниципальных или конгрегационных коллежей стала формироваться сеть частных школ, отличавшихся более разнообразной и современной программой. Они постепенно специализировались, подстраиваясь под запросы тех или иных групп и превращаясь то в пансионаты для будущих торговцев и предпринимателей, то в небольшие семинарии для тех, кто готовил себя к духовной карьере, то в военные училища для дворян. В их стенах смягчались различия в происхождении, интеллектуальных качествах и технических навыках. Этот процесс уравнивался постепенным распространением схожих светских привычек и форм общения, которые способствовали объединению всех, кто принадлежал к элите или стремился влиться в нее.

Не следует забывать, что пути к образованию – как и убеждения, которые лежали в их основе – отнюдь не отличались однообразием. Например, в глазах большинства мелких провинциальных нотаблей

латинский коллеж прокладывал путь к самым доходным должностям и был отличительным признаком высокого социального статуса. В то же время эти коллежи были достаточно открытыми, чтобы отвечать более или менее обоснованным запросам некоторых слоев мелких торговцев или зажиточных крестьян, хотя особенности посещения ими школы (позднее поступление, преждевременное окончание учебы, нерегулярность посещения занятий, обусловленная ритмом сельских работ) на практике ущемляли права данной пограничной группы. Эти факторы позволяют нам понять причины глухого сопротивления некоторым реформам: то были арьергардные бои за систему, которую столь беспощадно клеймили просветители.

Говорить о начальном образовании несколько сложнее, поскольку границы этой темы не всегда определены. Не претендуя на всесторонний ее охват, ограничимся лишь напоминанием, что большая часть исследователей сходится в одном важном вопросе: на протяжении XVIII столетия наблюдается существенный рост грамотности. Этот процесс неоднороден, неравномерен, подвержен колебаниям, но замечен повсюду. В этом отношении карта Европы обнаруживает, разумеется, значительные контрасты. Но даже в наиболее отсталых регионах – и противоречие здесь очевидно – параллельно с общей безграмотностью зачастую существовала солидная сеть учебных заведений.

Система начального образования в целом характеризовалась хаотичностью. Рядом со школами латинской грамматики, которые служили переходным звеном от начального обучения к высшему, действовали приходские школы, рассеянные главным образом в провинции. Их первой задачей было обучение катехизису и чтению, но порой они давали детям, собиравшимся стать священниками, также азы латыни. В городах, где пульс жизни бился сильнее, где потребление информации и спрос на знание и культурные практики были гораздо выше, действовали бесплатные «маленькие школы», которые брались обучать самым элементарным вещам или давали профессиональную подготовку, например, под присмотром Братства христианских школ. Наконец, в тех же городах трудилось многочисленное и пестрое войско наемных учителей, обучавших торговой арифметике, письму, языкам, чтению. Гувернантки же обучали детей разного возраста и пола молитвам, труду и грамоте, одновременно присматривая за ними. Понятно, что такое образование носило в высшей степени практический характер, дополняло ремесленные навыки и отвечало на запросы самой пестрой клиентуры. В целом эта система ориентировалась на специфические потребности общества, а потому время от времени автономно перестраивалась.

Если дискуссия, начатая просветителями во второй половине XVIII в., способствовала определению новой эпохальной задачи – задачи создания единообразной и широкой системы начального обра-

зования, то усилия абсолютистского государства были направлены на укрепление сети уже существующих школ, особенно бесплатных. Однако здесь невозможно вывести никакой механической зависимости. Как и в прежние времена, наряду с достижениями школьной системы и спорами о ней свою роль играли и другие факторы географического, экономического и культурного характера. Рост городского населения, динамика экономической деятельности, развитие социальных структур – все это, бесспорно, содействовало росту престижа письменной культуры. Впрочем, стремление распространить в массах минимум знаний и привлечь людей в школы лишь отчасти вписывалось в рамки Просвещения: возможно, в нем доминировало желание как-то организовать городские и сельские массы, но не следует забывать и об устойчивом влиянии христианской пастырской идеи. Наверное, неслучайно первыми осознали потенциальные возможности школы в интеграционных процессах и раньше других встали на путь реформ образования многонациональные монархии – Пруссия и Германская империя, исторические основания и территориальное единство которых были весьма шаткими. Неудивительно и то, что на юге Европы число начальных школ стало расти в последней трети XVIII в.: этот рост совпал с периодом серьезных экономических трудностей, когда оголодавший плебс осознал себя и средством достижения, и непослушным «получателем» общественного счастья. В целом картина была довольно пестрой: имело место значительное совершенствование дидактических приемов и методов; очевидные усилия были направлены на улучшение отбора и подготовки учителей; но различие в положении сельских и городских жителей продолжало углубляться, и часть населения оставалась неохваченной сетью официальных школ; на какое-то время этот феномен усилился общим замешательством, вызванным введением более строгих правил и более жестких программ.

Как бы там ни было, не следует забывать, что школа представляла собой не обязательный этап, но лишь один из возможных путей образования. Европа была по преимуществу сельской, и множество детей, в особенности девочек, по-прежнему обучались ремеслу своих родителей под их руководством и рядом с ними. Это весьма распространенный путь, но мы знаем о нем очень немного, поскольку он был связан с миром, мало знакомым с письменной культурой. Не только среди крестьян, но и среди лавочников, среди ремесленников бытовало убеждение, что профессиональные навыки дети, даже посещающие школу, должны получать от своих отцов. В обществе, где профессия и социальный статус, как и богатство, передавались по наследству, многие молодые люди шли в своем образовании именно по этому пути. В сущности, понятие *alphabétisation sauvage*, сформулированное для предшествующей эпохи, не вполне чуждо веку Просвеще-

ния – оно позволяет описать в наиболее общих чертах положение в народных негородских слоях. В этой среде, где функцию учителя часто брали на себя неинституциональные носители культуры, случаи получения регулярного школьного образования встречались гораздо реже, чем обрывочное и случайное накопление знаний по личному усмотрению: человек мог начинать и прерывать формальное обучение или самообразование несколько раз на протяжении жизни. Полученные знания могли быстро забываться, оказавшись невостребованными, или же, напротив, постепенно совершенствоваться даже в зрелом возрасте благодаря каким-то случайным событиям, встречам или же в силу возникающих потребностей бытия. За схематичной картиной распространения грамотности угадывается еще нечеткий профиль многочисленных *braconniers des lettres* (по выражению Мишеля де Серто), которые самыми различными способами накапливали небольшой капитал знаний и жили на зыбкой границе устной и письменной культуры.

Рекомендуемая литература:

Ф. Арьес. Ребенок и семейная жизнь при Старом порядке. Екатеринбург, 1999 (первое фр. издание – Париж, 1960).

«Aux sources de la compétence professionnelle. Critères scolaires et classements sociaux dans les carrières intellectuelles en Europe. XVII^e–XIX^e siècles» // *Pædagogica Historica*. № 30. 1994.

Le università dell'Europa. Т. 3: Dal rinnovamento scientifico all'età dei Lumi / A cura di G. P. Brizzi e J. Verger. Milano, 1992.

Les universités européennes du XVI^e au XVIII^e siècle. Histoire sociale des populations étudiantes / Sous la dir. de R. Chartier, D. Julia et J. Revel. 2 vol. Paris, 1986–1989.

R. Houston. Literacy in Early modern Europe. Culture and Education, 1500–1800. London–New–York, 1988.

Facets of Education in the Eighteenth Century / By J. Leith (Studies on Voltaire and the Eighteenth Century. Oxford, 1977. Т. 167).

M. Roggero. Insegnar lettere. Ricerche di storia dell'istruzione in età moderna. Alessandria, 1992.

M. Sonnet. L'éducation des filles au temps des Lumières. Paris, 1987.

См. также:
РАВЕНСТВО;
ПРАВО;
РЕЛИГИЯ;
АКАДЕМИИ.

СОЦИАЛЬНЫЕ СВЯЗИ И ФОРМЫ ОБЩЕНИЯ

Дэна Гудман

Понятием *sociabilité* пользуются для описания жизни людей в коллективе и способов организации социальных связей между ними. Во все времена и повсюду формы общения накладывают свой отпечаток на интеллектуальную жизнь, однако в культуре Просвещения их роль особенно велика. Именно участие в специфических типах социальных контактов помогает очертить круг тех, кого мы можем считать деятелями Просвещения. Широкая гамма обществ, салонов, кафе и иных мест, где встречались люди в эпоху Просвещения, отличалась от традиционных форм общения тем, что это были частные объединения индивидов, разделявших общие вкусы, ценности, идеи и мечты. Эти новые формы, распространившиеся в Европе и в американских колониях, были весьма разнообразны, но повсюду представляли собой альтернативу семье, церкви, профессиональным корпорациям и придворному сообществу – то есть тому, что служило опорой иерархизированного и патриархального старого уклада. Они были важным элементом городской жизни в Англии, на европейском континенте и в Америке. Они играли определяющую роль в том, что Юрген Хабермас назвал новой публичной сферой, в рамках которой частные лица собирались вместе, чтобы публично обмениваться мнениями. «Дискуссионные форумы» – академии, салоны, «читательские сообщества», масонские ложи – привлекали к себе все больше и больше мужчин и некоторых женщин. Вступая в новые отношения, подрывавшие устои господствующего строя, они стремились доказать, что свободный обмен идеями необходим для умственного и социального прогресса. В основе этих контактов нового типа лежала вера в естественную склонность людей к общению, которая была присуща европейской мысли начиная с XVII в.

Как и другие французские литераторы, Вольтер был убежден, что его родина является наиболее цивилизованной и просвещенной страной именно потому, что социальные связи развиты в ней больше, чем где бы то ни было. Шотландцы Дэвид Юм и Уильям Робертсон также связывали прогресс цивилизации с развитием социальности. Во Франции на женщин смотрели как на цивилизующую силу, превра-

тившую грубых и асоциальных мужчин в цивилизованных и общительных, а в Европе независимость женщины от мужской власти считалась первым признаком превосходства французской цивилизации. Тем не менее в обществе эпохи Просвещения мужчины доминировали, и хотя французские литераторы очень высоко ценили влияние женщин на мужской дискурс парижских салонов, за пределами столицы это явление было распространено гораздо меньше.

В XVII столетии образованные люди Европы стали объединяться в королевские академии, создаваемые под покровительством монархов. Академии обеспечивали своим членам более высокое общественное положение и более высокий престиж, нежели тот, на который можно было рассчитывать в приходских рамках традиционных религиозных институтов (монастырей и университетов). Теологические контroversы, религиозные и династические войны XVI и XVII вв. толкнули людей, стремившихся к интеллектуальной жизни, на создание космополитичной «литературной республики», которая позволяла преодолевать сектантство и политические разногласия посредством обмена идеями. Проводником этого обмена стала «дискурсивная практика»: на академических заседаниях произносились речи, зачитывались научные труды и даже эпические поэмы. В свою очередь, объединению усилий, направленных на поиск истины и распространение знаний, способствовала переписка между академиями разных стран. В 1667 г. историк Лондонского королевского общества Томас Спратт увидел в ней стремление «выражать различные мнения без недоброжелательства» и «без всякого риска гражданской войны».

На фоне других академий Европы Лондонское королевское общество отличалось особой целостностью и политической автономией. Французская академия и прочие королевские академии Франции, напротив, были тесно связаны с Людовиком XIV. Однако именно в царствование этого монарха во Франции возникла новая форма интеллектуальных отношений, которая сыграла определяющую роль в эпоху Просвещения: не успел двор Людовика XIV переходить в новый Версальский дворец, как мужчины и женщины из знатных семейств принялись регулярно встречаться друг с другом в столовых и салонах парижских особняков, поддерживая тем самым практику социальных связей, выражением которой были элегантные и учтивые беседы. В пик формализму академических заседаний и чинному придворному ритуалу, салоны служили местом более раскованного и даже игривого общения. Там читали не столько эпические, сколько сатирические стихи. Там играли в каламбуры и салонные игры, блеском ума и талантом светского общения подтверждая свой статус дворян и цивилизованных людей. Там члены академий становились более утонченными благодаря общению с праздными, но образованными женщинами, такими, как Мадлен де Сюдери. Их называли «волшебни-

цами» (*les fées*), поскольку они пересказывали друг другу и окружающим слышанные в детстве от кормилиц волшебные сказки, а затем записывали их, обогащая тем самым сокровищницу французской литературы.

В XVIII в. Дидро при помощи «Энциклопедии» вознамерился избавить «литературную республику» от монаршего произвола, вывести ее из сферы влияния королевских академий. Его компаньон Даламбер предпочел иной путь: противодействие власти через установление контроля над академиями и их обращение в «просветительскую веру». В то же время французские литераторы стали рассматривать салоны в качестве возможной альтернативной социальной базы своих просветительских проектов. Так, формы общения, возникшие в XVII в., превратились спустя столетие в очаги культуры Просвещения. Именно в салонах философы заявили о своих намерениях стать глашатаями новой силы – общественного мнения.

Салоны Просвещения существенно отличались от салонов XVII столетия. В них собиралась уже не только высшая знать, но и литераторы, которые намеревались, по словам Дидро, «изменить привычный образ мысли». В этом их поддерживали и ими руководили женщины, определявшие новые правила светской беседы. Если женщины XVII в. цивилизовали аристократов-варваров, то хозяйки салонов XVIII столетия (Мария-Тереза Жоффрен, Жюли де Леспинас, Сюзанна Неккер и другие) нашли иной способ содействовать совершенствованию человечества: они оказались способными контролировать *ego* и дискурс литераторов – людей, вечно вовлеченных в споры, но отныне желавших участвовать в распространении просветительских идей.

Расцвет салонов во второй половине XVIII в. содействовал тому, что Париж приобрел славу столицы просвещенной «литературной республики» и всего цивилизованного мира. Иностранцы, посещавшие Париж в эпоху Просвещения – неаполитанец аббат Галиани, американец Томас Джефферсон, польский король Станислав Август Понятовский – пытались у себя на родине воспроизвести то, что видели во Франции. Они устраивали салоны, которые были призваны распространять свет цивилизованной философии на их менее развитые страны, однако никому из них не удалось найти женщин, способных, по выражению разочарованного Галиани, «жоффренизировать» эти салоны. Тем не менее не только во Франции, но и по всей Европе множество людей, зачитывавшихся сочинениями философов и мечтавших однажды посетить Париж, участвовали в новых формах социального общения, становясь гражданами бурно развивавшейся «литературной республики».

В провинциальных французских городах возникали академии, объединявшие представителей местной элиты – дворян, занимавших

судейские парламентские должности (таких, как Монтескье, член Академии Бордо), врачей, юристов, нотариусов, профессоров и прочих влиятельных лиц. Все они также способствовали просвещению своей эпохи, посвящая свои исследования широкому кругу тем – от локальной истории до проблем универсальной морали. Для поддержания жизнедеятельности этих очагов культуры чтение книг в академической библиотеке или обсуждение последних новостей и новых идей в специально отведенных для этого помещениях было не менее важно, чем проведение официальных заседаний и объявление конкурсов, которые создавали и поддерживали репутацию провинциальных академий.

Провинциальные академии были частью феномена, распространившегося во второй половине XVIII в. по всей Европе и в американских колониях. Тогда же возникли и «читательские сообщества» – *sociétés de lecture*, по-немецки *Lesegesellschaften*. Нередко они были связаны с частными ассоциациями, созданными представителями местной элиты английских, ирландских, французских или швейцарских городов с целью содействия прогрессу сельского хозяйства и промышленности. К концу столетия «читательские сообщества» и прочие частные заведения подобного типа стали неременной чертой европейского городского пейзажа. Как и провинциальные академии, они служили объединению усилий городской элиты по организации библиотек или специальных помещений для чтения и дискуссий. Новые промышленные центры Англии, такие, как Манчестер и Ливерпуль, утверждали свой городской статус, создавая «читательские сообщества» по примеру более древних городов с прочными традициями. Новые элиты, связанные с мануфактурным производством, на паях основывали частные коммерческие библиотеки, открытые для всех, кто был способен заплатить. В 1788 г. английский путешественник Артур Юнг посетил «комнату чтения» (*chambre de lecture*) в Нанте. Она произвела на него самое приятное впечатление благодаря царившей там семейной обстановке. Юнг писал, что «подобные заведения часто встречаются в больших торговых французских городах»: «Здесь три залы, одна для чтения, вторая для беседы, а в третьей помещается библиотека. Зимой тут хорошо топят и подают восковые свечи». Члены подобных читательских клубов, разбросанных по всей Европе, осознавали себя гражданами единого космополитичного сообщества и верили, что, участвуя в чтении и открытом «философском» обсуждении прочитанного, они способствуют прогрессу и просвещению всего человечества.

Книгопродавцы также открывали читальные залы, рассчитывая увеличить свои доходы сдачей книг в аренду и обустройством удобных помещений для чтения. Посетителям предлагалось платить за каждый час пользования книгами или же записываться в зал на три,

шесть или двенадцать месяцев. Во Франции подобные читальни были известны под именем *cabinet de lecture*. Наверное, нельзя утверждать, что эти коммерческие заведения прямо способствовали социальному взаимодействию людей, но все же они охватывали очень широкую читательскую аудиторию и по-своему вводили ее в сферу «дискурсивной практики» Просвещения.

Масонские ложи были распространены еще больше, нежели «читательские сообщества». Масонство зародилось в Шотландии в начале XVIII в. и через торговые и портовые города Англии быстро распространилось по всему континенту и Новому Свету. В 1725 г. в Великобритании насчитывалось более 50 лож, а в 1789 г. во Франции их было уже более 600. Масонское движение служит объектом самых разнообразных интерпретаций, но бесспорно, что в Европе в XVIII в. ложи были самой распространенной формой новых социальных связей. Историки проследили их распространение от Англии – к Испании, Нидерландам, Бельгии, Франции и далее через итальянские и германские города на север – к Дании и Швеции и на восток – к Праге, Варшаве и Санкт-Петербургу. Ложи пересекали Атлантику и достигли английских, французских и испанских колоний. Их членами были выходцы из самых разных слоев городского населения: ремесленники, дворяне, литераторы, юристы, торговцы, предприниматели и другие представители образованной элиты. Подобно тем, кто посещал салоны или читальни, человек, ставший членом ложи, «оставлял за порогом» свой социальный и политический статус и вступал в социальные отношения, основанные на новом своде правил и связей – «демократические» отношения, по мнению некоторых историков. В ложе братья учились говорить на языке, в котором преобладали такие понятия, как «просвещение», «справедливость», «равенство» и особенно «братство».

Можно утверждать, что масонство было самым демократическим течением XVIII столетия, поскольку оно широко вербовало приверженцев в разных слоях общества. Однако если рассматривать ложи по отдельности, то можно увидеть, что их социальный состав вовсе не так разнообразен. Они не столько нарушали, сколько воспроизводили социальные различия эпохи. Важно также напомнить, что масонские ложи, как и все прочие просветительские практики общения, были недоступны для тех, кто не обладал привилегией образования и определенным достатком, а также для тех, кто не жил в городах. Кроме того, по примеру академий и «читательских сообществ» (но в противоположность салонам и читальням) ложи были закрыты для женщин. Правда, во Франции возникли своеобразные суррогаты – адоптивные ложи (*loges d'adoption*), служившие как бы дополнением к мужским «братствам». Однако эти женские ложи были нацелены, скорее, на то, чтобы прививать «сестрам» повиновение и супружес-

кую добродетель, нежели на идеи свободы и равенства. Действительно, общий тон в этих ложах был, скорее, моральным, чем философским или политическим.

Масонские ложи были не единственной формой социальности, которая родилась в Великобритании в начале XVIII в. Не менее значимы были и кафе, и *gentlemen's club*. Они придавали георгианскому Лондону особый стиль, которому вскоре стали подражать все остальные развивающиеся торгово-промышленные центры Англии. Журналисты популярнейшей газеты Аддисона и Стила *The Spectator* обозревали сцены лондонской жизни взглядом завсегдатаев кафе, распространяя идеалы городской цивилизации и джентльменского поведения по всей Англии, Северной Америке и на европейском континенте. Как и парижский салон, лондонское кафе было местом, где оттачивались формы общения, где светская беседа воспринималась как наиболее пригодный инструмент социального прогресса. «О Сократе говорили, что он спустил философию с небес и поселил ее среди людей, – заявлял Аддисон. – А мне бы хотелось, чтобы обо мне говорили, будто я выпустил философию из кабинетов и библиотек, из школ и колледжей и поселил ее в клубах и собраниях, рядом с чайными столиками и в кафе». Своей полезностью, непринужденностью и здравым нравственным чувством общение в кафе так же противостояло придворному ритуалу, как и французские салоны. Однако между кафе и салоном имелись два важных различия: во-первых кафе, как и читальня, было коммерческим заведением, доступ в которое был открыт каждому, кто мог заплатить пени за вход; во-вторых, беседа в кафе подчинялась не хозяйке салона, а писанным правилам, которые составлялись по учебникам хорошего тона и порой вывешивались на стенах заведения.

В течение XVIII в. разнообразные ячейки просветительской культуры общения все больше распространялись по Европе и в колониях Нового Света. Если в начале столетия молодые и предприимчивые литераторы, скорее, основали бы газету, то в 80-х гг. они предпочитали организовать клуб для тех, кто, подобно им, устремлялся в столицы Европы и Америки, надеясь влиться в «литературную республику». Этот выбор объяснялся пылким желанием всех граждан «литературной республики» создавать вокруг себя очаги общения, где люди могли бы собираться, обмениваться идеями и знаниями, двигаться к общей цели. В Париже – столице «литературной республики» Просвещения – такие очаги, часто называемые «музеями» или «лицеями», успешно соперничали с салонами и королевскими академиями, подменяя власть *salonnières* (хозяйек салонов) письменно зафиксированными правилами поведения. С «читательскими сообществами» и «читальнями», которые наводнили к тому времени провинциальные города не только Франции, но и всей Европы, их роднила

коммерческая основа: доступ в «музеи» и «лицей» был платным. А отдаленное сходство с масонскими ложами им придавал тот факт, что женщины туда допускались лишь как украшение социального пространства, отведенного для интеллектуального общения мужчин. Популярность таких заведений, как «Musée du Monsieur», «Musée de Paris», и других свидетельствовала о появлении нового поколения образованных людей, чье стремление к участию в новых социальных связях ради общего прогресса и собственного развития подкреплялось убежденностью в умении властвовать собой. К этому убеждению их толкали те же философы, призывавшие в своих сочинениях присоединяться к космополитичной «литературной республике» и участвовать в осуществлении идеалов Просвещения. В Париже и в остальных уголках Европы молодые люди, часто занимавшие скромное положение, но обладавшие достаточным образованием и энергией, стремились преодолеть рамки традиционного образа мысли и жизни, укорененные в семье, сельской общине, профессиональной корпорации или церковном приходе. Они принимали участие в деятельности уже существующих клубов либо создавали новые, вдохновляясь ценностями человеческого общения и движимые характерной для граждан «литературной республики» тягой к просвещению и совершенствованию общества.

Рекомендуемая литература:

Sociabilité et société bourgeoise en France, en Allemagne et en Suisse (1750–1850) / Sous la dir. de E. François. Paris, 1987.

D. Goodman. The Republic of Letters. A Cultural History of the Enlightenment. Ithaca, 1994.

J. Habermas. Strukturwandel der Öffentlichkeit. Neuwied, 1962.

The Transformation of Political Culture: England and Germany in the Late Eighteenth Century / Ed. by E. Hellmuth. Oxford, 1990.

U. Im Hof. Das gesellige Jahrhundert. Gesellschaft und Gesellschaften im Zeitalter der Aufklärung. München, 1982.

U. Im Hof. Das Europa der Aufklärung. München, 1993.

См. также:

СЧАСТЬЕ;

РАВЕНСТВО;

АКАДЕМИИ;

МАСОНСТВО;

ОБЩЕСТВЕННОЕ МНЕНИЕ.

АКАДЕМИИ

Ханс-Эрих Бёдекер

Академии возникли в XVI в., однако наиболее законченную форму они приобрели в XVIII столетии, которое, бесспорно, может считаться их золотым веком. Академическое движение, отразившее все тенденции и потенциальные возможности Просвещения, положило начало официальному признанию науки. Оно коренным образом изменило статус ученого и способствовало объединению научного сообщества.

Первые учреждения академического типа занимались изысканиями в области языка и культуры. Созданная при Ришелье Французская академия (*Académie française*, 1637) стала первым институтом национального масштаба, на который были возложены широкие задачи по выработке языковых норм. Примеру Франции вскоре последовали и другие страны Европы – повсюду начали возникать аналогичные учреждения, действовавшие под жестким контролем государства.

Довольно рано появились и академии, специализировавшиеся в области естественных наук, прежде всего римская Академия деи Линчеи (*Accademia dei Lincei*, 1603–1667). Позднее возникли академии наук, пользовавшиеся государственными привилегиями: Лондонское королевское общество (*Royal Society*, 1662) и Парижская королевская академия наук (*Académie royale des sciences*, 1767). Именно их деятельность воплотила новые принципы организации исследований, суть которых заключалась в применении математического метода в естественных науках. Возникновение академий наук оказалось связано с возникновением новой идеи – идеи постоянного прогресса человеческих знаний.

Бранденбургское *Societas Regia Scientiarum*, основанное в 1700 г. и впоследствии превратившееся в Берлинскую академию наук, представляло собой третий тип академического учреждения. Это научное общество проводило в жизнь принцип универсальности, что отличало его от французских – по большей части специализированных – академий. Универсальные академии являлись не частными институтами, зависевшими от богатого и могущественного мецената, а государственными структурами. Они были нацелены исключительно на

научные исследования, именно там отрабатывались формы организации науки XVII и XVIII вв. Зарождение и развитие академического универсализма совпало, таким образом, с периодом подъема экспериментальных наук.

Постепенно академическое движение охватило все страны европейского континента: в 1725 г. была создана Академия наук в Санкт-Петербурге; в 1731 г. – в Эдинбурге; в 1734 г. – в Упсале; в 1739 г. – в Стокгольме; в 1742 г. – в Копенгагене, в Лиссабоне – в 1779 г. Исключение составила только Вена, которая обходилась без академии вплоть до середины XIX в. Особенно быстро число академий стало расти во второй половине XVIII столетия: этот процесс обрел собственную динамику и стал своеобразной чертой европейского Просвещения как в региональном, так и в социальном плане.

Немецкие, английские и голландские академии были куда менее многочисленными, чем французские и итальянские, даже если принять во внимание тот факт, что конец XVIII в. стал для Голландии периодом их интенсивного строительства. Тем не менее вплоть до конца столетия сеть академий продолжала распространяться по всей Европе и даже достигла Америки. Разумеется, ведущая роль принадлежала столичным академиям – Парижской, Лондонской, Берлинской, Санкт-Петербургской и Стокгольмской. Следом шли академии, располагавшиеся в крупных городах или региональных административных центрах – Бордо, Эдинбурге, Дижоне, Монпелье, Гёттингене, Турине, Лионе, Мангейме и Филадельфии. Остальные академии – а именно они составляли подавляющее большинство – заметно отставали от этих лидеров. Однако несмотря на различия, все они образовывали единую замкнутую систему, имевшую, бесспорно, международный характер. В глазах современников именно академии институционально определяли географические рамки «республики ученых».

Наиболее крупные академии являлись официальными учреждениями. Они обладали целым рядом привилегий и пользовались всесторонней поддержкой властей, что имело важное значение для организации их деятельности. В большинстве своем они финансировались государством (наиболее яркое исключение из этого правила являло собой Лондонское королевское общество) и, как следствие, подлежали государственному контролю. Несмотря на то, что в научном плане большинство академий пользовались почти полной свободой, они все же не были реально независимыми институтами.

Структура каждой академии определялась писанным уставом, в основе которого часто лежал статут Лондонского королевского общества или Парижской академии наук. Последняя послужила моделью для большинства европейских стран, а Королевское общество – для академий Англии, американских колоний, а также Голландии и

Швеции. Академии, построенные по французской модели, обычно состояли из правления и определенного числа членов, проживавших, как правило, в том же городе. В правление входили президент, вице-президент, один или несколько советников, казначей и непременный секретарь. Они занимались организацией научной работы и внутренней жизни академии. Постепенно функции казначея повсюду перешли к специальным комиссиям. Ключевую роль играл непременный секретарь: именно он обеспечивал непрерывность и преемственность академической деятельности. Этот пост с успехом занимали такие выдающиеся деятели, как Фонтенель (Париж), Варгентин (Стокгольм), Дзанотти (Болонья) и Иоганн Альбрехт Эйлер (Санкт-Петербург).

Стремление объединить под эгидой одного и того же учреждения естественные и гуманитарные исследования сыграло важную роль в формировании структуры академий. С конца XVII в. утвердилось внутреннее членение академий на «классы» или секции: это позволяло лучше координировать научные усилия, облегчало связи между учеными и благоприятствовало междисциплинарным проектам. Именно по этому пути пошли Берлин, Санкт-Петербург и Гёттинген, а также большинство провинциальных французских академий (их структура отличалась от трех «больших» парижских академий). Во второй половине XVIII в. аналогичный тип академического устройства постепенно утвердился и в Италии. В таких академиях были сформированы коллегии управления, куда входили представители от каждого «класса» наук. Впрочем, вопрос о том, какой способ организации академий следует признать наилучшим, оставался открытым на протяжении всего XVIII в., о чем свидетельствовали многочисленные попытки реформ, ставшие особенно активными около 1800 г.

Помимо внутренней структуры, уставы определяли также статус членов академии. За исключением Лондонского королевского общества, академии обычно состояли из узкого и весьма иерархизированного круга действительных членов: только они получали жалованье академии и только они оказывали влияние на решения академии. Вслед за действительными шли ассоциированные члены. Они, как правило, делились на две группы: национальные и иностранные ассоциированные члены. Наконец, третья группа состояла из членов-корреспондентов. Их выбирали по соображениям престижа: назначая своими членами-корреспондентами наиболее выдающихся сограждан, а также знаменитых представителей европейской науки и литературы, каждая академия рассчитывала упрочить свою репутацию как у себя в стране, так и за рубежом.

В масштабах Европы мы не располагаем систематическими данными ни о социальном или географическом происхождении академиков, ни об их вероисповедании (подобные исследования велись лишь

применительно к Франции). В целом можно утверждать, что все они были выходцами из средних и высших слоев общества. Членами академий были монархи, принцы, представители высшей знати и мелко-го дворянства, местные нотабли, высшее и низшее духовенство, политики, придворные, чиновники, юристы, медики, ученые, университетские профессора и т.д., но совсем немного владельцев мануфактур или коммерсантов. Кооптация новых членов старыми, естественно, способствовала самовоспроизводству академий, хотя их относительная социальная однородность вовсе не означала общности интересов их членов. До 1800 г. в крупнейших европейских академиях, а также в научных сообществах регионального и локального уровня большинство наиболее активных действительных членов были выходцами из высших слоев буржуазии.

В рамках академии все члены – и буржуа, и дворяне – пользовались одними и теми же правами. И все же знать обычно занимала почетные должности, а буржуа чаще посвящали себя собственно научным исследованиям. Статус академий был настолько высок, что титул академика являлся своего рода гарантией личного интеллектуального престижа. В подобных условиях всякий, кто считал себя мыслящим человеком, рано или поздно задумывался о возможности своего избрания, тем более что академическое движение было важным элементом горизонтальной и вертикальной мобильности общества. Если принадлежность к академии не освобождала выходца из буржуазии от определенных социальных ограничений, она во всяком случае расширяла возможности его участия в интеллектуальной жизни. Это порождало серьезные противоречия, нараставшие на протяжении XVIII в. Во второй половине столетия в буржуазных кругах стали появляться неофициальные научные сообщества, которые можно считать «квазиакадемиями». Государство относилось к ним терпимо, при этом они пользовались значительной автономией по отношению к монарху и двору.

Уставы определяли также главные области научных исследований, сгруппированные обычно в «академические классы». Класс физики, согласно представлениям того времени, объединял в себе физику, математику, геометрию, химию, ботанику, астрономию и естественную историю. Существовал также класс истории и филологии – по крайней мере, в тех случаях, когда по этим дисциплинам не было специализированных академий, как в Париже. В провинциальных французских академиях этот класс обычно выполнял чисто декоративную функцию. Академия Гёттингена подразделялась на три класса: физики, математики и истории. Академия Мангейма в 1781 г. добавила к уже существующим секциям класс метеорологии. Берлинская академия в ходе реформы 1744–1746 гг. учредила четыре класса: экспериментальной философии (то есть физических наук),

математики, спекулятивной (умозрительной) философии и изящной словесности. То была единственная за пределами Италии академия, решившаяся возвести онтологию, логику и мораль в ранг научных дисциплин.

Исследовательские программы академий строились в соответствии с общепринятой в те времена концепцией естественных наук. Ведущая роль в ее разработке и реализации с самого начала принадлежала Лондонскому королевскому обществу и Парижской академии наук: именно они инициировали систематический и углубленный научный анализ всех природных процессов и связанных с ними открытий, заложив тем самым основу для бурного развития науки и техники в эпоху Просвещения. Разумеется, приоритет принадлежал фундаментальным исследованиям, но важны были также и конкретные практические результаты. В науке и технике порой совершались открытия революционного масштаба, имевшие огромное значение для повседневной жизни, поэтому академии прикладывали немалые усилия для того, чтобы поставить достижения науки на службу государства и своих современников. Благодаря государственной финансовой поддержке практической и технологической стороны научных исследований этот аспект академической деятельности постепенно приобретал все большее и большее значение. Совпадение научных интересов и экономических потребностей благоприятствовало проведению таких работ, как картографирование местности, климатологические исследования, сбор достоверных статистических данных, касающихся численности народонаселения, его профессионального состава и доходов; оно сказывалось на эксплуатации природных ресурсов и строительстве мануфактур, не говоря уже о прогрессе в области сельского хозяйства. Стали развиваться такие формы исследований, как научные экспедиции, направлявшиеся не только в дальние страны, но и в разные районы Европы.

В академической деятельности наблюдалась тенденция к равновесию между исследованиями в области естественных и гуманитарных наук. Академии, располагавшие значительным влиянием и ресурсами, могли позволить себе археологические экспедиции в Тоскане, Рейнской области и в Англии или долгосрочные работы по изданию нормативных словарей. Академии охотно оказывали поддержку авторам исторических компиляций и публикаторам источников, в частности подлинных документов. Вся эта деятельность преследовала не только научные, но и политические цели в той мере, в которой она способствовала поднятию национального престижа и подчеркивала превосходство страны в той или иной области.

Наконец, уставы регламентировали формы академической работы. В частности, они предусматривали регулярные заседания, на которых велись дебаты, заслушивались сообщения и доклады, проводи-

лись выборы новых членов и их чествование, обсуждалась переписка, решались административные и иные вопросы. Парижская академия наук и Академия надписей и изящной словесности (*Académie des inscriptions et belles lettres*) собирались два раза в неделю; Лондонское королевское общество, академии Берлина, Эрфурта, Мюнхена, Мангейма, а также некоторые французские провинциальные академии ограничивались еженедельными заседаниями, что выливалось, с учетом довольно продолжительных летних перерывов, примерно в четыре десятка заседаний в год. В других французских академиях местного масштаба такие встречи проводились еще реже – тридцать или двадцать раз в год. В Гёттингене академики собирались всего один раз в месяц, а в Брюсселе в первые годы существования академии – вообще раз в три месяца.

Впрочем, эффективность деятельности той или иной академии зависела не столько от ритма ее заседаний, сколько ее от финансовых возможностей и имевшихся в ее распоряжении технических средств. В идеале каждое научное сообщество стремилось обзавестись собственной библиотекой, архивом, нумизматической и археологической коллекциями, ботаническим садом, кабинетом физики, астрономической лабораторией и обсерваторией, типографией. Полным набором этих условий располагали академии Флоренции, Лондона, Парижа, Санкт-Петербурга, Мюнхена и Мангейма, тогда как остальные финансировались и оснащались куда более скромно.

Одной из форм академической деятельности были научные конкурсы на заявленные темы. Французская академия регулярно проводила их еще с 1671 г. Примерно с 1740-х годов XVIII в. примеру Франции стала следовать вся Европа. Академические конкурсы были обращены к образованной и эрудированной публике. Они выносили на публичное обсуждение наиболее актуальные и животрепещущие проблемы. Чаще всего вопросы подобных конкурсов касались сугубо теоретических или практических аспектов знания, и лишь в редких случаях они затрагивали политические сюжеты, хотя случались и иные казусы: например, в 1780 г. Берлинская академия объявила конкурс на тему: «Полезно ли обманывать народ?». Панорама конкурсных тем позволяет составить довольно точное представление о том, каким областям знания отдавало предпочтение то или иное научное сообщество. Бывали случаи, когда объявленный конкурс не встречал вообще никакого отклика и академия не получала ни одной работы. Случалось также, что присланные работы не соответствовали ожиданиям конкурсного жюри. Однако тот факт, что награды порой удостаивались работы, отнюдь не отражавшие официальную точку зрения академии, ясно доказывает озабоченность академиков соображениями научного прогресса. Во всяком случае благодаря академическим конкурсам на обсуждение выносились такие проблемы,

которые иначе могли бы остаться в тени. Можно сказать, что в эпоху Просвещения подобные конкурсы являлись своеобразными научными форумами международной «республики ученых».

Еще одной важной стороной деятельности академий была публикация результатов научных исследований их членов и выпуск собственных периодических отчетов. Академические научные журналы имели два главных прототипа: бюллетень Лондонского королевского общества *Philosophical Transactions*, вышедший с 1665 г.; и *Histoires et Mémoires* Парижской академии наук. Таким образом, зарождение научной периодики в конце XVII – начале XVIII столетия, было напрямую связано с академическим движением. Среди французских изданий бесспорно выделялся *Journal des Savants*. Из немецких академий только Гёттингентской удалось основать стабильный научный журнал (он выходит и по сей день). Но в целом следует заметить, что все же не каждое научное сообщество выпускало свое периодическое издание. Что касается публикации трудов, то немецкие академии печатали их не только по-немецки, но и по-латыни, и по-французски, в то время как академии Франции, Италии и Англии (а позже – Дании и Швеции) всегда пользовались только языком своей страны. Благодаря своей публикаторской деятельности академии играли ключевую роль в распространении научной информации по всей Европе. Они создали совершенно новое пространство, в рамках которого происходил интенсивный обмен достижениями научной мысли.

Итак, академии обменивались своими публикациями, вели регулярную переписку, но помимо этих прямых и официальных контактов, они поддерживали друг с другом и неформальные отношения благодаря тому, что некоторые ученые принадлежали разом к двум и более научным сообществам. Это благоприятно сказывалось на внутренней динамике каждой отдельной академии и оказывало влияние на жизнь всей международной «республики ученых», способствуя развитию научного сотрудничества. Однако сеть академических учреждений все же не вполне удовлетворяла запросы «граждан» этой «республики», поэтому на повестку дня регулярно ставились проекты, нацеленные на организацию европейской «литературной» и «научной республики», которая была бы параллельна академиям или находилась бы вне сферы их влияния.

Традиционные европейские академические структуры, существенно изменявшиеся под влиянием просветительских научных сообществ (*sociétés savantes*), рухнули около 1800 г. Однако в отличие от многих *sociétés savantes*, которые пали жертвами исторических событий или до неузнаваемости изменили свой облик, большинство национальных академий сумели выжить в этих исторических баталиях или подверглись перестройке после 1815 г. Образцом для реформи-

рования старых академий и строительства новых, причем не только во Франции, но и за ее пределами послужил Национальный институт наук и искусств (*Institut national des sciences et des arts*, 1795). Кроме того, уже с середины XVIII в. углублялось сотрудничество академий с университетами. Основание Берлинского университета (1810) и одновременная реорганизация Берлинской академии (1812) открыли новые горизонты для плодотворного научного сотрудничества академической и университетской науки, в рамках которого вырабатывались новые концепции современного знания и укреплялся профессиональный статус ученого.

Рекомендуемая литература:

K. Garber, H. Wismann. Europäische Sozietätsbewegung, Bürgerlich-gelehrte Organisationsform zwischen Renaissance und Revolution. 2 vol. Tübingen, 1995.

K. Grau. Berühmte Wissenschaftsakademien. Von ihrem Entstehen und ihrem weltweiten Erfolg. Leipzig, 1982.

J.E. McClellan III. Science Reorganized. Scientific Societies in the Eighteenth Century. New-York, 1985.

D. Roche. Le siècle des Lumières en province. Académies et académiciens provinciaux, 1680-1789. 2 vol. Paris – La Haye, 1978.

См. также:

РАВЕНСТВО;

СОЦИАЛЬНЫЕ СВЯЗИ;

ВОСПИТАНИЕ;

ГАЗЕТЫ;

НАУКА.

МАСОНСТВО

Маргарет К. Джейкоб

Масонство – одна из наиболее трудных для постижения форм социального поведения, ставших неотъемлемой частью культуры Просвещения. Тайные общества XVIII столетия были в высшей степени иерархизированными структурами, очень привязанными к своему ритуалу. В то же время их дискурс был наполнен призывами к совершенствованию добродетелей и гражданских качеств личности, к равенству. Ложы провозглашали своей целью духовное развитие «братьев», воспитание людей просвещенных – *enlightened, éclairé, verlichte, aufgeklärt*. Потребность в этих благородных идеалах возникла в самом начале трансформации цехов каменщиков в масонские общества. В 1717 г. четыре старинные ложы английской столицы объединились в Великую ложу Лондона. Образовалась довольно разветвленная организация, в которую постепенно влились остальные британские ложы, а затем и ряд зарубежных. Кто были эти лондонские масоны и зачем они объединялись? Разве до 1717 г. масонов не существовало?

В течение долгих веков во многих странах Европы каменщики и плотники, пекари и колокольные мастера, хирурги и прочие ремесленники жили под защитой и надзором своих цехов. В Средние века и в начале Нового времени профессиональные корпорации обеспечивали своим членам определенный социальный статус и уровень жизни, контролировали качество технического оборудования и конечного продукта. Мастера, стоявшие во главе цехов, нередко действовали заодно с городскими и местными властями, поддерживая общественный порядок, стабильные цены и заработную плату, а также качество продукции. Средневековые знали великое множество ремесленных цехов, но лишь корпорация каменщиков сумела перейти к новым экономическим условиям, трансформировавшись в нечто совершенно новое – в *maçonnerie*. В XVII в. города Шотландии и Англии опережали остальную Европу по уровню заработной платы и условиям труда в сфере строительства. Цеховая система рушилась, и корпорация каменщиков постепенно стала допускать в свой круг людей,

находившихся вне их профессии. К этому подталкивала потребность в новых денежных поступлениях (вступительных взносах): финансирование строительных работ требовало дополнительных инвестиций. Таким образом, превращение ремесленного цеха в сообщество нового типа было обусловлено необходимостью. Далеко не все традиционные каменщики нашли себе место в этой обновленной системе.

В новых сообществах царил атмосфера взаимного доброжелательства, но они привлекали не только этим. Коммерсантам и джентльменам ложи казались очагами культуры. Действительно, старшие мастера-каменщики умели читать и писать, были сведущи в математике и архитектуре, в частности в военной и гражданской фортификации. Мифы, окружавшие ложи, связывали навыки каменщиков в области геометрии с древними знаниями, унаследованными от бога эллинистического Египта – Гермеса Трисмегиста («трижды величайшего»). Однако, по-видимому, не только аура легендарного прошлого притягивала к каменщикам образованных представителей других профессий: ложи были тем местом, где состоятельные предприниматели могли заводить знакомства с полезными людьми, знающими толк в архитектуре или инженерном деле. Среди первых масонов, принятых в ложу «со стороны» в 1650-х годах, был шотландец сэр Роберт Мори – ученый, военный инженер, один из основателей Лондонского королевского общества и активный участник гражданских войн в Англии. Как и оксфордский антиквар Элайас Ашмол, ставший вольным каменщиком примерно в эти же годы, Мори надеялся, что масонство приобщит его к мудрости математиков и механиков древности. Все свои письма он подписывал масонским знаком, подчеркивая верность братству. В последние десятилетия XVII в. его примеру следовали очень многие английские джентльмены.

Возможно, нам никогда не удастся выяснить в подробностях, как именно проходил исторический процесс трансформации ремесленного цеха в закрытое сообщество джентльменов. Если в Шотландии еще остались кое-какие документы, то английские масонские архивы этого периода исчезли. Шотландский историк Дэвид Стивенсон считает колыбелью нового масонства свою родину, полагая, что именно в Шотландии цехи каменщиков впервые превратились в своего рода элитные клубы общения. Однако проповедь братства и те организационные принципы, которые были экспортированы из Англии в континентальную Европу и стали общими для всего масонского движения эпохи Просвещения, основывались отнюдь не на шотландских обычаях и не на принятой в Шотландии форме правления. Скорее, следует говорить о том, что масонство опиралось на установления и идеалы, порожденные Английской революцией в ходе борьбы с королевским абсолютизмом. Архивы Лондонского королевского общества сохра-

нили любопытный документ 1659 г. (Register Book [c] IX), который недвусмысленно подчеркивает связь масонства с государственной властью. Там говорится, что «это ремесло [...] было основано благородными королями, принцами и другими почтенными людьми», и посвящено семи свободным искусствам, в частности геометрии – науке «отца мудрецов» Гермеса, который «нашел два каменных столпа, где были высечены Знания, наставлял людей и передал эти Знания строителям Вавилонской башни». Изложение «Слов и символов франкмасонов» в этой рукописи вполне адекватно историческому контексту. В нем отразилась революция и зарождение конституционной власти, основанной на системе законов и правил: документ вскользь упоминает о «парламенте» и призывает членов ложи «честно следовать [...] обязанностям, установленным конституцией».

Здесь надо отметить, что согласно «Оксфордскому словарю английского языка» до середины XVII в. слово «конституция» не использовалось для обозначения совокупности правил или норм какого-либо сообщества. Однако в 1650-е годы, после казни Карла I английский парламент принял ряд законов, касавшихся государственного устройства; и почти одновременно в стране стали появляться негосударственные организации со своими собственными «конституциями», впрочем, порой весьма условными. Документ 1659 г. повествовал, в частности, о том, что французские короли пришли к власти путем избрания, и что в библейские времена «король [...] созывал большой совет и парламент, чтобы изыскать средства» помощи безработным. Итак, английские масоны изначально считали себя неразрывно связанными – иногда роковым образом – с судьбой государств и монархов. После демократических революций конца XVIII столетия масоны Европы и Америки пришли к выводу об общности своих интересов. Около 1800 г. в кругах контрреволюционеров родился ложный тезис о масонском заговоре как первопричине Французской революции. С этого времени масонство стало ассоциироваться с тайной подрывной деятельностью. До 1789 г. его связывали не столько с политическим действием, сколько с общественной жизнью и интеллектуальным прогрессом.

Масонские ложи эпохи Просвещения в своей практике (выборность, подчинение меньшинства большинству, традиция заслушивать речи избранных руководителей ложи, объединение всех национальных лож под эгидой Великой ложи, разработка конституций) опирались на идеалы равенства и на признание ценности личных заслуг человека. Это было обусловлено ростом авторитета парламента, усилением городской буржуазии и мелкого сельского дворянства, поверивших в свои силы, а также влиянием республиканской литературы и публицистики, которая родилась в середине XVII столетия в

трудах Джона Харрингтона и была развита такими теоретиками, как Алджернон Сидней, Джон Локк и Джон Толанд. Последний – сторонник партии вигов, придерживавшийся в начале XVIII в. республиканских взглядов – был напрямую связан с лондонскими ложами. Таким образом, масонская идея продвижения человека по социальной лестнице в соответствии с его личными заслугами – идея, оправдывавшая эгалитарное братство людей, свободных в выборе своих руководителей – восходила, прежде всего, к английской республиканской традиции. Впрочем, это не мешало ложам быть весьма иерархизированными структурами и искать повсюду покровительства аристократии. В странах европейского континента масоны особенно дорожили тайной, секретной стороной своей деятельности, что вело к учреждению новых степеней, к разработке дополнительных ритуалов и церемоний, а также к появлению имитаций (такой имитацией было откровенно политизированное общество иллюминатов, основанное в Баварии в 1776 г.). В других ложах, например в американском ордене Цинцинната (к которому, возможно, принадлежал Джордж Вашингтон), больше заботились об отличиях, привилегиях и организации банкетов. Что касается иллюминатов, то они открыто провоцировали власти и являлись объектом государственного надзора, хотя число их членов никогда не превышало шести сотен.

Около 1720-х годов численность масонов в Лондоне стала резко расти. Власти остались равнодушными к этому процессу. Более того, многие их представители сами вступали в новые мастерские. А поскольку уже с последнего десятилетия XVII в. ложи пополнялись не столько рабочими-каменщиками, сколько образованными джентльменами, налицо был процесс социальной переориентации. Его символической вехой стало избрание великим магистром знаменитого архитектора сэра Кристофера Рена в 1720 г. Итак, масонство все больше и больше входило в моду. В 1723 г. Великая ложа Лондона опубликовала свои «Конституции». Этот документ сразу же получил широкую известность и был переведен на множество языков. Использование формы множественного числа вместо единственного как бы подсказывало, что «Конституции» представляют собой амальгаму всех уставов объединенных лож. Сам термин был бесспорно английским, ведь во французской традиции того времени словом «конституция» обозначались составные части какого-либо организма или составные части правления: «конституцией» тела называлась совокупность его органов и членов. Лишь очень постепенно в течение XVIII столетия этот термин обретал во французском языке новый смысл, в соответствии с которым «конституция» превращалась в законодательный акт, например в акт конституирования власти на основе общественного договора. Таким образом, Франция в

этом отношении существенно отставала от Англии, где уже в первые десятилетия XVIII в. Ложа Великого Востока обрела свою конституцию и установила совершенно мирской и светский распорядок своей жизни.

Одним из самых ранних документов, относящихся к распространению масонства на европейском континенте, являются «Конституции» группы французских гугенотов-либертинов, сложившейся в Гааге в 1710 г. В нее входили издатели, журналисты, публицисты, ученые. Они называли друг друга братьями. Имелся у них и свой великий магистр, и свой секретарь. Сегодня гаагские «Конституции» находятся в архиве Джона Толанда, хранящемся в Британской библиотеке. Среди тех, чьи подписи стоят под этим документом, немало людей из круга секретаря группы Проспера Маршана – французского книгоиздателя и журналиста, укrywшегося в Нидерландах. Архивы Маршана в библиотеке Лейденского университета – ценнейший источник по истории европейского масонства. Толанд вошел в контакт с кружком Маршана во время своих путешествий по Европе. Масонская ложа (или ее имитация) могла казаться особенно привлекательной людям «без корней» (коммерсантам, космополитам), поскольку она декларировала древность своего происхождения, исповедовала демократическую этику, управлялась по самым передовым для того времени принципам и при этом легко подстраивалась под вкусы самых разных людей, распространяя свою заботу на каждого из братьев. Гаагская группа охотно использовала масонскую терминологию, хотя в основном занималась организацией застолий. Тем не менее среди ближайших друзей Маршана числился Жан Руссе де Мисси – еще один изгнанник, ставший впоследствии лидером французских масонов в Амстердаме. Поначалу он был политическим агентом Оранского дома, затем перешел на службу к австрийцам. Человек глубоких политических страстей, Руссе де Мисси ненавидел французский абсолютизм, а в религиозном плане считал себя «пантеистом».

Здесь следует отметить, что теоретически масоны должны были придерживаться «религии своей страны или своей нации, какой бы она ни была». Но «Конституции» 1723 г. изменили это правило: «Отныне признано более уместным требовать, чтобы они [«братья»] исповедовали ту религию, которая подходит каждому из них». Учитывая глубокие конфессиональные противоречия, раздиравшие Великобританию, масонство резко ограничило круг принципиальных религиозных вопросов, по которому мнения братьев должны были совпадать. Таким образом, оно стало полем широкой религиозной свободы, где деизм существовал наравне с пантеизмом и атеизмом. Поэтому не стоит удивляться, что в английских ложах было много вигов и так же много ученых; что в Париже философ и масон Гель-

вещий объявлял себя материалистом, а в Амстердаме Руссе де Мисси делал выбор в пользу пантеизма (как Толанд), и что Монтескье, который тоже был масоном, скорее всего являлся деистом. Поэтому не удивительно также, что в списках лондонских или амстердамских масонов встречается много еврейских фамилий. А вот в ложах, действовавших в германских землях, евреев не было, ведь немецкие уставы провозглашали: «Только христианин, какой бы секте он ни принадлежал [...], может быть принят в члены ложи» («Масонство: образ в свете правды» – «Freymaurerey: Skizzirt im Lichte der Wahrheit», Frankfurt am Main, 1785. S. 19).

Во Франции некоторые ложи принимали в свои ряды и католиков, и протестантов, и даже актеров. В документах одной парижской ложи упоминался «негр трубач» из королевского полка. За исключением Италии и католических земель Германии, в масонских церемониях редко напрямую использовалась христианская лексика. Тем не менее, когда в 1738 г. католическая церковь осудила вступление католиков в ложи, она особо подчеркивала, что масонство стало новой формой религии, к тому же организованной по республиканскому образцу (имелось в виду частое проведение выборов). Конечно, многие современники признавали, что ложи распространяли новый тип религиозности и приучали людей к поведению, которое неизбежно входило в конфликт с традиционной религией и королевской властью. Однако осуждение масонства церковью лишь повысило его притягательность в глазах тех, кто уповал во всем на разум и прогресс. В середине столетия вступление в ложу стало означать не столько приобщение к материализму и атеизму, ассоциировавшимся с именами некоторых философов, сколько увлечение новыми идеями века Просвещения.

Влияние лож распространялось не только на интеллектуальную и социальную жизнь эпохи. Светским элитам континентальной Европы долгое время не удавалось выработать формы самоуправления, которые лежали бы вне приходских сообществ и коммунальных советов и имели национальный масштаб. Масонство помогло состоятельным людям передовых взглядов освоить искусство самоуправления, к которому они приобщались как в колониях (в качестве подданных своих империй), так и у себя на родине, где они могли влиять на исход дел местного и национального (через великие ложи) масштаба. Масонство распространилось сначала в Батавской республике и во Франции, а потом пошло на восток – вплоть до Праги и Москвы, и на запад – до Филадельфии и острова Гаити. Принадлежность к ложе стала означать политическую зрелость человека, его независимость от церковного авторитета. В Неаполе мастерские объединяли вокруг себя реформаторов и прогрессивно мыслящих людей. А в колониях

масонство стало средством культурного единения европейцев, отражавшим (наряду с церковью и научными сообществами) величие их колониальных империй.

Влиться в ряды масонов стремились все: и дипломаты, и государственные чиновники, и представители свободных профессий (адвокаты, врачи, учителя, торговцы). В лютеранской Швеции весь королевский двор, начиная с самого монарха и его министров, вступил в ложу, которая проводила свои собрания прямо в королевском дворце. Вообще в Швеции, Великобритании и американских колониях масоны действовали открыто, что свидетельствует о благожелательном их восприятии общественным мнением. В распространении масонства в Париже и Гааге решающую роль сыграли британские дипломаты. Известно, например, что в 30-е годы парижская полиция часто наведывалась в резиденцию английского посла лорда Уолдгрейва, где проводились собрания ложи. В Берлине масонство расцвело в середине столетия, и Фридрих Великий умело использовал его, чтобы усилить свое влияние. Под сильным влиянием Иосифа II находились в 80-е годы венские ложи, по приказам которых работал Моцарт.

В католической части Европы масонская этика отличалась меньшим новаторством и либерализмом. В Германии к 1770 г. насчитывалось примерно 300 лож, членами которых были многие придворные чиновники и представители высшей администрации (особенно в Мюнхене, Байрёйте, Лейпциге и Веймаре), а также такие выдающиеся мыслители, как Гёте, Виланд, Лессинг, Мориц, Георг Форстер и Фридрих Якоби. Радикальная немецкая секта иллюминатов, основанная одним из наиболее убежденных приверженцев французского материализма – Вейсгауптом, стала известной именно благодаря тому, что сознательно имитировала масонство. Еще большую роль в немецком масонстве играло движение розенкрейцеров с их так называемым строгим послушанием. Согласно этой системе, изобретенной бароном фон Гундом, во главе каждой масонской степени или уровня стояло духовное лицо, а сами члены подражали обычаям и ритуалам средневековых рыцарей. Консервативная структура немецких лож была, таким образом, автократической и глубоко иерархичной. В церемониях и в сочинениях немецких масонов часто слышались христианские мотивы и ноты мистицизма. Наиболее показателен в этом отношении «конвент» во главе с герцогом Фердинандом Брауншвейгским (у этого движения нашлись приверженцы в Италии и даже в России). В конечном счете, все «еретические» девиации масонства – как в сторону новаторства, так и в сторону консерватизма – как бы предвосхищали тот политический экстремизм, который распространился в Европе в последнее десятилетие XVIII в. под воздействием Французской революции.

Возникновение лож или их подобий повсюду свидетельствовало об относительном процветании общества, которое неизбежно отражалось в изысканных интерьерах, в элегантных одеждах, в банкетах и празднествах. Несмотря на некоторое пристрастие масонов к коллективным возлияниям, ложи прививали людям представления о благопристойности, формировали их характер, приучали их к дисциплине и хорошим манерам. Лондонские мастерские иногда арендовали театры для совместного просмотра спектаклей, и по свидетельству очевидцев «братья» вели себя гораздо достойнее, чем завзятые театралы. Правило, которое сегодня заставляет зрителей умолкать в театре или на концерте и слушать артистов, прокладывало себе дорогу довольно медленно, и следует признать немалую роль масонства в утверждении представлений о приличиях и сдержанности во второй половине столетия. В целом Просвещение было очень сложным процессом, связанным с развитием идей и новых форм социальной практики – публичных дискуссий, общения, индивидуального чтения, упразднения цензуры. Все они требовали более широкого распространения правил учтивости, соблюдения известной дисциплины и декораума. Ложи участвовали в этом процессе.

Вступительные взносы повсюду в Европе были довольно высокими, хотя и пропорциональны доходам. Рано или поздно (в зависимости от социального состава) каждая ложа обзаводилась собственным юридическим статусом (*persona*) и вливалась в Великую ложу своей страны. Мастерские отличались друг от друга: одни принимали только лиц благородного происхождения, другие – студентов и медиков, третьи распахивали свои двери перед мелкими торговцами или даже актерами, в то время как большинство лож ни за что не допускало их в свой круг. Отношения между мастерской и «братьями» отчасти были договорными, основанными на уплате взносов, отчасти же они выглядели вполне семейными, конфиденциальными. В 1780-е годы всякий раз, когда французскому Великому Востоку приходилось оказывать помощь нуждавшимся «братьям», вдовам или пожилым женщинам, масоны демонстрировали, что по-прежнему находятся между двумя мирами: один – современный – базировался на договорных началах; второй был по преимуществу феодальным, и главную роль в нем играли привилегии рождения и ранга. Часто случалось, что какой-либо масон обращался с письменной просьбой о материальном вспомоществовании, подчеркивая, что в те времена, когда он был молод и богат, он платил все положенные взносы, устраивал достойные приемы для «братьев» и вообще был примерным членом своей ложи. Тем самым он доказывал, что имеет полное право на помощь аристократов, стоявших во главе Великого Востока.

Членство в мастерской с правом участия (управления) могло походить на осуществление гражданских прав и обязанностей. Эта весьма прогрессивная черта масонства с наибольшей яркостью проявилась в Австрии, где после 1750 г. вступление в ложу означало выражение поддержки просвещенным реформам и оппозиции традиционным привилегиям духовенства. Поэтому число масонов быстро росло, особенно среди представителей свободных профессий. Позднее, в 1780-е годы, венский Великий Восток пошел на прямое сотрудничество с правительством: ликвидировав «бунтарские» ложи в австрийских Нидерландах, он сохранил там только три мастерские, составил список «благонадежных» масонов, а в июле 1786 г. проинформировал Иосифа II, что «общее управление масонством отныне полностью соответствует императорским эдиктам». Таким образом, масонская организация, раскинувшая свою сеть по всей Европе, предприняла собственную перестройку с целью поддержки стратегии монархического государства. Многие ложи католической Европы не только не демонстрировали оппозицию абсолютизму, но и оказывали ему поддержку.

Тяготение масонства к власти подталкивало его к самоидентификации с государственными институтами. Примером этому могут служить голландские мастерские. В 1756 г. они сформировали национальную Ложу Великого Востока, выбрав для нее организационную форму республиканских Генеральных штатов. Они не только рекомендовали это устройство своим немецким «братьям», которые испытывали некоторые трудности с созданием национальной Великой ложи, но и утверждали, что Генеральные штаты могут служить «высшим трибуналом для всей масонской нации» (Библиотека Великой Ложи, Гаага, Kloss MS 190^E 47). Подобно тому как Генеральные штаты наделяли каждую провинцию этой страны широким суверенитетом, децентрализация власти в Великом Востоке гарантировала каждой отдельной ложе высокую степень независимости. Одновременно великий магистр Гааги барон Бутзелар стал созывать «национальное собрание», в котором должны были систематически принимать участие все голландские масоны. Ритуал этого собрания был строго регламентирован: «братья» выстраивались рядами; первый символизировал законодательный орган голландских провинций – *Staten van Holland*; за ними следовали «братья», избранные представителями великого магистра; далее – офицеры всех мастерских, остальные «братья» и приглашенные. «Братья» должны были петь хором, символически утверждая единство ложи, а возможно, пусть неосознанно, и всей нации. Как известно, со второй половины XVIII в. рост националистических настроений наблюдался во всей Западной Европе.

Несмотря на это, одной из наиболее характерных черт масонства оставался космополитизм. Мастерские регулярно принимали у себя гостей со всех концов западного мира и из колоний, вели переписку с другими ложами, разбросанными по всему свету. В то же время, по мнению масонов, добродетели должны были процветать и вознаграждаться именно на национальном поле. Просвещение дало толчок реформаторским устремлениям в разных сферах жизни, а обличение просветителями чрезмерных привилегий и коррупции убедило верхи общества в необходимости обновления управленческого аппарата государства. С этой точки зрения масонские ложи (даже ложи «строгого послушания») в большей степени, чем любые иные формы социальных контактов XVIII столетия, служили школами управления, где каждый мог испытать свои способности в политике местного, а потенциально – и национального масштаба. Конечно, находились люди, которые, говоря о необходимости реформ, подразумевали возврат к средневековым порядкам, но таких было немного.

Соперничество масонов с государством за право руководства нацией отразили и документы французских лож. В 1738 г. якобит шевалье де Рамсей произнес в Париже речь, в которой утверждал, что масонство «пытается создать совершенную духовную нацию». Текст этой речи сразу стал знаменитым: его экземпляры обнаружались в Реймсе, Дижоне и Гааге. В 1760-е годы полиция Брюсселя конфисковала в ателье одного еврея-гравера великолепный образчик французской масонской символики, изображавший «герб Франции, освещающий собой масонские атрибуты» (AG Bruxelles, MS 1105, A 124). В 1770-е годы французские ложи предприняли попытку создания некоего центрального органа власти. Он мало напоминал парламенты или интendantские структуры, осуществлявшие властные полномочия на местах. В силу обстоятельств масонам пришлось изобретать особые формы организации управления на национальном уровне. В 1774 г. новая парижская Ложа Великого Востока учредила национальное собрание, в рамках которого должны были собираться представители всей нации, наделенные правом голоса и обязанностью платить взносы Великому Востоку. Несколько лет спустя, в 1779 г. некий оратор в Гренобле поднял важный вопрос: «Возможно ли действовать в интересах общего блага через наши современные институты власти, если форма правления такова, что большинство людей принуждены оставаться на том месте, которое им отведено природой?» (Гренобль, MS Q50). Французская ложа Великого Востока попыталась взять на себя эту роль общественного представительства в Париже: с одной стороны, чтобы быть поближе к властям; с другой – чтобы развеять подозрения, сгушавшиеся вокруг масонства. Помимо представительной ассамблеи, Великий Восток учредил также общественные кассы для по-

мощи нуждающимся «братьям» и «сестрам». Подраставшее в ложах новое поколение масонов тяготело к политической деятельности и верило в свою способность управлять государством. Это делало их потенциально опасными, хотя большинство из этих людей не были ни бунтарями, ни республиканцами.

Стремление участвовать в управлении государством было присуще и женским ложам, которые начали распространяться на континенте. Первая известная нам смешанная мастерская появилась в Гааге в 1751 г., но наиболее активными и наиболее заметными в Европе стали французские адоптивные ложи, действовавшие в 1770–1780-х годах. Надо заметить, что «Конституции» 1723 г. категорически запрещали принимать женщин в масоны. Этот запрет действовал в Великобритании и в Америке, но континентальная Европа его нарушала. Адоптивные ложи давали дамам возможность общаться в кругу своих единомышленниц, разделявших просветительские идеалы: молиться на «Великого Архитектора» – бога ньютоновской науки, придумывать ритуалы и произносить речи. Главной фигурой на женских масонских церемониях была «королева амазонок». В окружении «сестер», наделенных военными званиями, «королева» совершала обряды инициации не только женщин, но и мужчин. Катехизисы адоптивных лож призывали женщин признать несправедливость мужчин, сбросить с себя их иго, подчинить отношения в семье своей воле и распоряжаться собственностью на равных с мужьями. На одной из церемоний «королева» вопрошала «великого патриарха», на каком основании мужчины считают себя хозяевами женщин, а затем требовала, чтобы «сестры» освободились от этого рабства и относились к мужчинам, которые не примут их свободы, как к тиранам. Таким образом, в 1780-е годы французские масонские ложи способствовали прогрессу в отношениях между мужчинами и женщинами. Поэтому неверно думать, что француженки приобщались к Просвещению лишь в своих собственных гостиных или в нескольких парижских салонах.

Масонство конкретизировало такие абстрактные идеалы, как разум, равенство, независимость, хотя они по-прежнему оставались трудно достижимыми. К середине XVIII в. ложи насчитывали около 50 тыс. европейцев и американцев. К 1785 г. среди масонов было около 1500 женщин. Мы не располагаем цифрами, отражающими положение в колониях, но знаем, что ложи там распространялись с той же скоростью, что и различные ветви христианства. Масоны выражали самые возвышенные идеалы эпохи Просвещения, однако не допускали в свои ряды крестьян, рабочих, зачастую – женщин, и плотно закрывали двери своих мастерских перед рабами. Тем не менее ложи в своем стремлении к равенству и достоинству, к независимости, свобо-

де слова и веротерпимости были обращены в будущее, в царство прав человека и эгалитарных идеалов. Уже одного этого было достаточно, чтобы навлечь на них ненависть врагов демократии в XVIII столетии. Мы сталкиваемся с ней и сегодня в молодых государствах Восточной Европы и в России.

Рекомендуемая литература:

A. Basso. L'invenzione della gioia. Musica e massoneria nell'età dei Lumi. Milano, 1994.

G. Giarrizzo. Massoneria e illuminismo nell'Europa del Settecento. Venezia, 1994.

M. C. Jacob. Living the Enlightenment. Freemasonry and Politics in Eighteenth Century Europe. New-York, 1991.

D. Stevenson. The Origins of Freemasonry. Scotland's Century, 1590–1710. Cambridge, 1988.

См. также:

КОСМОПОЛИТИЗМ;

СВОБОДА;

РАВЕНСТВО;

РЕЛИГИЯ;

СОЦИАЛЬНЫЕ СВЯЗИ;

РЕСПУБЛИКА СОЕДИНЕННЫХ ПРОВИНЦИЙ.

ОБЩЕСТВЕННОЕ МНЕНИЕ

Эдоардо Тортароло

Понятие «общественное мнение» связано с веком Просвещения. Понеснее прочих категорий современной политической культуры. Это родство можно проследить по двум направлениям. Во-первых, именно деятели Просвещения изобрели в разных языках само выражение «общественное мнение» (*opinion publique*, *public opinion*, *opinione pubblica*, *öffentliche Meinung*), чтобы обозначать им ясно ощутимые и поддающиеся описанию установки значительной, а в некоторых случаях и подавляющей части населения по тому или иному вопросу, затрагивающему интересы всего общества. Во-вторых, именно в течение XVIII в., особенно во второй его половине, то есть в период, когда просветительские тенденции к обновлению проявились с наибольшей силой, феномен, названный «общественным мнением», стал мощным и влиятельным (хотя не всегда совершенно ясным) интеллектуальным, а порой и политическим фактором. Сами же просветители претендовали на роль выразителей и руководителей «общественного мнения».

Большое значение в осмыслении этого понятия как специфической категории культуры XVIII столетия сыграли работы Р. Козеллека (1959) и Ю. Хабермаса (1962). Последний утверждал, в частности, что возникновение общественного мнения в эпоху Просвещения было связано, с одной стороны, с формированием публичного буржуазного пространства, отстоящего от пространства репрезентации власти королевского двора, а с другой стороны, с развивавшимся параллельно утверждением капиталистических отношений. И хотя далеко не все безоговорочно разделяют эту точку зрения, она все же имеет огромное значение. Именно труды этих двух немецких ученых послужили толчком к целой серии исследований, развернувшихся в последнее десятилетие XX в. В результате всестороннего анализа специфики общественного мнения, форм его кристаллизации и выражения в XVIII столетии был сделан шаг вперед по сравнению с историографией XIX и начала XX в., в которой доминировало представление об общественном мнении как неизменном компоненте передовых обществ (F. Tönnies, 1922; W. Bauer, 1930).

1. Мыслители конца XVIII в., например Руссо или Рюльер, полагали, что во Франции общественное мнение родилось где-то в середине столетия. Общий смысл, характеристики, истоки и функции этого понятия в рамках французского общества Старого порядка весьма живо и широко обсуждались современниками. В частности, Руссо в своем «Эмиле» осуждал общественное мнение, считая его препятствием на пути самопознания личности. От Монтеня до Паскаля философы любили повторять, что «мнения правят миром», но дискуссии XVIII в. конкретизировали представления об общественном мнении, вписали его в более четкие политические и социальные рамки. В процессе разработки этого понятия можно выделить три главных линии. Они не совпадают друг с другом ни по времени развития, ни по своим результатам, но именно с ними связано формирование того смысла, который приобрело в эпоху Просвещения выражение «общественное мнение».

Прежде всего, слово «мнение» утратило отрицательный оттенок, связанный с именованием сомнительных, недоказуемых или даже ложных представлений низших классов общества; оно стало обозначать некое истинное суждение, заслуживающее того, чтобы с ним считались. Вторым, не менее важным моментом оказался переход от исключительно моральной к сугубо политической трактовке этого понятия. Для английского философа начала XVIII в. Джона Локка «закон общественного мнения» еще означал молчаливое согласие членов общества по вопросу о том, что является злом, а что добром. Но уже с 1770-1780-х годов понятие «общественное мнение» использовалось при обсуждении проблем политической жизни, системы судопроизводства, экономики, внешней политики, что крайне важно с исторической точки зрения. Конечно, приговоры общественного мнения часто ссылались на моральные ценности. Однако это обстоятельство не лишало общественное мнение политического смысла и, напротив, по мнению Козеллека, придавало ему еще большую полемичность. Наконец, третья линия трансформации привела к расширению сферы применения этого понятия: перестав обозначать мнение отдельно взятого индивида или коллектива, оно приобрело универсальный характер. Компетенция общественного мнения эпохи Просвещения была поистине всеобъемлющей.

Это понятие, ставшее предметом оживленной дискуссии во Франции и затем распространившееся в своем новом значении по всей просвещенной Европе, безусловно, являлось категорией унитарной и унифицирующей: оно включало в себя часть индивидуальных суждений, совпадающих в едином коллективном процессе раскрытия истины. Наиболее радикальные трактовки общественного мнения эпохи Просвещения даже несли в себе черты демократической утопии: предполагалось, что в его выработке участвует абсолютно каждый,

кто способен анализировать проблемы, представляющие интерес для всего общества, и формулировать по ним разумные суждения. Однако всякий раз, когда приходилось интерпретировать или объяснить направление общественного мнения по тому или иному вопросу, вопреки ожиданиям оно оказывалось отнюдь не однозначным, а многосложным и текучим. На самом деле, общественное мнение могло существовать только в процессе непрерывного обсуждения, в ходе которого реальные явления и представления о них подвергались критическому осмыслению. Тем самым все эти явления и представления лишались ореола секретности, которым их окутывала политическая и церковная власть, провозглашая их соответственно *arcana imperii* и абсолютными догмами. Таким образом, общественное мнение эпохи Просвещения имело полемический характер: оно вступало в спор с «иным» – ложным, предвзятым, вводящим в заблуждение, но господствующим – мнением. Обсуждение и последующая выработка общественного мнения неизбежно проходили в русле политического и интеллектуального столкновения философов и журналистов с властями. С одной стороны, общественное мнение утверждало себя, судя по наиболее отчетливым формулировкам позднего Просвещения, как результат широкого обсуждения, в котором принимали участие все мыслящие люди, считающиеся с мнением друг друга; с другой стороны, оно предполагало и даже обязано было констатировать наличие свободной и подчас жесткой дискуссии.

2. Новейшая историография, заново открывшая значение общественного мнения в кризисе французского Старого порядка, настаивает на абстрактном характере этого понятия, на том, что оно являлось «воображаемой властью» (Ozouf, 1987), «абстрактной категорией власти, к которой зывали действующие политики нового типа, чтобы узаконить свои претензии» в рамках абсолютистского политического строя (К. М. Baker, 1990). Прежде чем в 70–80-х годах XVIII столетия во Франции установился взгляд на общественное мнение как на особую силу, альтернативную традиционной монархической власти, стране пришлось пройти через ряд кризисов и конфликтов. Именно они позволили общественному мнению укрепиться и создать инструменты самовыражения.

В этом смысле подъем общественного мнения как политической силы сопровождался ослаблением притязаний абсолютистской власти на право считаться единственным носителем политического курса. Этапы роста общественного мнения совпадали с этапами кризиса абсолютизма. Антиянсенистские споры вокруг «свидетельств об исповеди» (*billets de confession*, 1750); кампания за пересмотр смертного приговора Жану Каласу (1764) и шевалье де Ла Барру (1766), возглавленная Вольтером; изгнание иезуитов из королевств, где на тро-

нах сидели Бурбоны (1762); жесточайшая полемика вокруг разгона парламентов канцлером Мопу (1770) – события второй половины столетия во Франции все чаще заставляли апеллировать к общественному мнению как к суду высшей инстанции. То, что мнение общества превращалось в общественное мнение и начинало воздействовать на институты монархии, было откровенным вызовом самым традиционным ее основам. Инструментом мобилизации общества была печать. Ее потенциальные возможности постепенно раскрывались по мере того, как королевская цензура то ужесточалась, то попустительствовала авторам. Памфлеты, газеты, листовки, скандальные хроники, печатавшиеся в самом королевстве и за его пределами, все больше входили в повседневную жизнь французов и оказывали влияние на их взгляды.

Вольтер был одним из первых политических писателей, кто осознал, как важно обращаться к читателям, возбуждать их эмоции и пробуждать их разум. Собственно говоря, вся его писательская деятельность может рассматриваться как попытка создания общественного мнения. Особенно важна в этом отношении его борьба за свободу совести и кампания против действующего права и религиозной ортодоксии, вылившаяся в защиту протестанта Каласа и шевалье де Ла Барра. Здесь отразились честолюбивые стремления Вольтера стать выразителем «общественного негодования» (*cri du public*), противопоставить это негодование иррациональному варварству традиционной судебной системы и подорвать доверие к ней. Недавние исследования (Walter, 1982) выявили контуры этого специфического «общественного мнения»: круг корреспондентов, к которым Вольтер обращался лично в качестве «адвоката рода человеческого» с целью добиться пересмотра приговора Ла Барру, составил около 1400 человек. В середине столетия философы-просветители выдвинули идею справедливого и рационального общественного мнения; тогда же они разработали теорию его формирования и интерпретации. В этой теории были две составляющие, две проблемы: напряжение между разумом и мнением населения (которые почти никогда не совпадают между собой); ответственность философов за воспитание общественного мнения.

Наиболее прямолинейное решение обеих этих проблем предложили физиократы. В глазах «экономистов» общественное мнение представляло собой конвергенцию рациональности и всеобщего согласия: исторический процесс тяготел к подобной конвергенции, но в ожидании ее реализации физиократам и вообще «просвещенной части нации» (к которой они себя относили) надлежало определять и фиксировать содержание общественного мнения. Аналогичных взглядов придерживался поначалу и Кондорсе. Появление в 1774 г. эдикта Тюрго о свободе хлебной торговли он связывал именно с влиянием

общественного мнения и в нем же видел самые надежные гарантии успеха этого эдикта. Падение реформаторского министерства Тюрго в 1776 г. вынудило Кондорсе провести разграничение между общественным мнением, выражаемым просвещенными людьми, и тем, что он называл *opinion populaire*, то есть суждениями людей необразованных и темных. Просветители особенно настаивали на этом фундаментальном различии, подчеркивая, что общественное мнение представляло лучшую часть общества (во всяком случае, такую, которая способна письменно выражать свои взгляды). Именно на эту часть общества власти должны опираться; они обязаны прислушиваться к ее ценным указаниям, а по возможности – и к ее критике. Подобный подход сокращал социальную базу общественного мнения, зато оно выигрывало в силе и в конце концов приходило к совпадению с универсальным разумом.

Пример американской революции, описанный Рейналем в «Истории обеих Индий» (1780), показывал европейским читателям, какие опасности ожидают общество, если законодатель идет наперекор общественному мнению. «Общественное мнение у размышляющей и рассуждающей нации является законом правления. Никогда не надо идти на столкновение с ним, если того не требуют общественные интересы; никогда не следует противоречить ему, не убедив общество в том, что оно заблуждается». Неккер даже в большей степени, чем Рейналь, смотрел на общественное мнение как на инструмент стабилизации общества. Он прекрасно понимал скрытый в нем потенциал оппозиции власти в монархическом государстве (таком, как современная ему Франция), где члены общества, не имея возможности участвовать в законодательстве, поднимают общественное мнение до уровня «трибунала, с которым все обязаны считаться». Публикация Неккером «Отчета» («Compte rendu», 1781) о государственных доходах и расходах стала первым шагом – пусть не очень далеким, но в условиях Франции вполне новаторским – по привлечению образованной публики в *arcana imperii*.

И все же подобные попытки признать значимость просвещенного общественного мнения и интегрировать его в систему абсолютистского государства оказались запоздалыми: рядом с философами-просветителями, поддерживавшими реформы, подрастало новое поколение писателей. Они также полагали себя выразителями общественного мнения – раздраженного мнения тех элементов оппозиции монархии, которые сформировались во второй половине столетия. Крайним его проявлением стала памфлетная война против королевы Марии-Антуанетты. Чем ближе подходила Франция к революции, тем больше сплывались ряды этой оппозиции. Впечатляющее полотно общественных настроений предреволюционной Франции создал Мерсье в своей «Картине Парижа» («Tableau de Paris», 1781). Он

писал о том, что над умами властвовали авторы, обличавшие злоупотребления и несправедливости, чинимые правительством, и «часто их голоса сливались в единый хор, который был выражением универсального разума».

3. Тема формирования общественного мнения, разумеется, пересекается с вопросом о свободе печати и росте интереса широких слоев населения к печатному слову. Просветители ясно понимали возникающие в связи с этим трудности. Гольбах в «Системе общества» («*Système social*», 1773) писал о том, какую опасность таит в себе «вечно развращенное» общественное мнение. В сущности, за этими словами скрывалось требование предоставить философам право свободного общения с публикой для того, чтобы они прививали ей навыки рационального суждения и снабжали ее достоверной информацией: ведь право на свободный обмен идеями французам еще предстояло завоевать. Для Гельвеция образцом в этом отношении была Англия, где ему доводилось видеть грузчиков, читавших газеты. Даже такие наиболее умеренные и близкие к власти философы, как Морелле, считали, что абсолютная монархия только выиграла бы от широкого обсуждения темы налоговой реформы в кругах образованной элиты. Этой же точки зрения придерживались и некоторые высокопоставленные государственные чиновники, в частности Мальзерб. В 1775 г. он подчеркивал, что монархия должна быть заинтересована в максимально широком обнародовании государственных актов, поскольку свобода печати способствует укреплению связей между королем и его подданными путем создания сознательного общественного мнения.

Несмотря на то, что требования свободы печати становились все громче, а сравнения с Англией – родиной свободы – звучали все чаще, лишь Французской революции удалось в 1789 г. ликвидировать (да и то временно) препятствия на пути свободного выражения идей. Поэтому периодическая печать абсолютистской Франции не могла стать глашатаем общественного мнения. Однако в цензурном сите было достаточно дыр, и это всячески провоцировало авторов искать опосредованные формы политического выражения: «общественное мнение» философов отражало социальный феномен, который приобретал все большую значимость.

В 1993 г. Сара Маза выпустила книгу, посвященную исследованию наиболее глубинных установок французов накануне революции. Материалом для анализа послужили громкие судебные процессы того времени. В опубликованных документах шумных дел парижские адвокаты излагали свои доводы за и против обвиняемых, возбуждая эмоции широкой публики и побуждая ее к размышлениям. Таким образом, эта публика вовлекалась в дебаты по поводу таких основопо-

лагающих вопросов, как равенство перед законом и право наказания. Излагая в наиболее общем виде позиции сторон, адвокаты обращались как бы к обычным людям, но в то же время видели в них некую судебную инстанцию, которая могла силой своего порицания или одобрения расстроить козни власть имущих и защитить простых и обездоленных людей.

К газетам французские власти относились в целом терпимо, хотя степень этой терпимости менялась в зависимости от ситуации. Особенно много их приходило по подписке из свободной Голландии. *La Gazette de Leyde* – один из наиболее характерных примеров франкоязычной газеты того времени: она снабжала материалами и критическими оценками публику, которую не удовлетворяла скудная официальная информация. Отсутствие во Франции свободной прессы (ее место отчасти занимали иностранные газеты) привело к тому, что огромную роль в формировании общественного мнения стали играть иные формы коммуникации, находившиеся вне контроля властей. В Париже и в провинции главными центрами политических дискуссий для высших слоев общества стали аристократические салоны, академии, читательские клубы и масонские ложи. В свою очередь, кафе и таверны быстро превратились в арену для плебейского политического дискурса, главным образом устного. Однако отсутствие стабильного механизма сообщения между этими двумя сферами препятствовало формированию однородного общественного мнения (А. Farge, 1992).

4. Затяжной кризис абсолютистской монархии во Франции привел к тому, что общественное мнение стало восприниматься как «трибунал разума», хотя вопрос о том, кто уполномочен выражать его вердикты, оставался нерешенным и постоянно дискутировался. В английской конституционной монархии общественное мнение могло означать только обращение к внепарламентской оппозиции радикального толка, которая играла свою роль в некоторых конфликтных ситуациях, но никак не подрывала престижа и власти парламента: несмотря ни на что, именно он оставался главным конструктором политического консенсуса и основным выразителем оппозиционных настроений (J. A. W. Gunn, 1983).

Что касается стран континентальной Европы, где отсутствовали институциональные каналы связи между монархом и гражданским обществом, там поле сотрудничества абсолютистских институтов с просвещенными элитами оказалось даже шире, чем во Франции. Например, в итальянских и германских государствах понятие «общественное мнение» было менее расплывчатым. Оно в меньшей степени зависело от сиюминутной оппозиционности и представляло собой идеальную «точку совпадения» позиций двух сторон, равно просве-

щенных сиянием разума: государя и его подданных. В четвертой книге трактата «Наука о законодательстве» («Scienza della legislazione») Гаетано Филанджери рассуждал об общественном мнении как о постоянном народном трибунале, который выносит суждения о деяниях монарха, но не всегда и не везде судит о них правильно. Неополитанский просветитель полагал, что только свобода печати, широкая и правильно выстроенная система народного образования, а также сотрудничество монархов с философами могут превратить общественное мнение в «мудрый и добродетельный» трибунал, в котором воля и долг будут действовать совместно в интересах всеобщего счастья.

Богатейшая панорама немецкой прессы дает нам еще более убедительный пример того, как несмотря на политическую раздробленность и неоднородность форм власти разумное обсуждение позволяло сформировать общественное мнение по вопросам, представлявшим всеобщий интерес. В 1770–1780-х годах газеты Шлёцера и Дома, а также некоторые другие периодические издания поставили перед собой задачу возбудить в образованных кругах общества политическую активность и с их помощью положить предел злоупотреблениям властей в различных германских землях. Наиболее радикальные выводы из этой потенциальной возможности организовать широкую политическую дискуссию сделал Кант. В очерке «Что такое Просвещение?» («Was ist Aufklärung?», 1784) он внес разъяснения в свой тезис об «эпохе критики» («Критика чистого разума» – «Kritik der reinen Vernunft», 1781) и заявил, что публика способна «просвещаться» сама по себе, если условия позволяют ей пользоваться свободой печати и разумом в процессе общей дискуссии. В данном очерке эту способность человечества к самосовершенствованию посредством публичного использования разума Кант относил к неопределенному будущему. Однако в «Метафизике нравов» («Metaphysik der Sitten», 1797) он уже считал очень близким тот момент, когда общественное мнение окончательно убедится в ненужности наследственных привилегий и поймет, что только «монарх» и «народ» являются естественными составляющими государства. Таким образом, Кант смотрел на «общественное мнение» не как на обезличенный «трибунал разума», которому все должны подчиняться. Напротив, он видел в нем конкретный политический фактор, особую и специфическую силу. В этом отношении на Канта, как и на его современников, оказал влияние ценнейший опыт Французской революции, в годы которой апелляция к общественному мнению стала одной из тем политической борьбы между партиями, группировками и отдельными лицами.

Рекомендуемая литература:

K. M. Baker. «Public opinion as Political Invention» // *Inventing the French Revolution. Essays on French Culture in the Eighteenth Century.* Cambridge, 1990. P. 167–199.

W. Bauer. Die öffentliche Meinung in der Weltgeschichte. Potsdam, 1930.

A. Farge. Dire et mal dire. L'opinion publique au XVIII^e siècle. Paris, 1992.

J.A. W. Gunn. «Public Spirit to Public Opinion» // *Beyond Liberty and Property. The Progress of Self-Recognition in Eighteenth-Century Political Thought.* Kingston–Montreal, 1983. P. 260–315.

J. Habermas. Strukturwandel der Öffentlichkeit. Neuwied, 1962.

R. Koselleck. Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt. Frankfurt am Main, 1959.

S. Maza. Private Lives and Public Affairs. The *Causes Célèbres* of Prerevolutionary France. Berkeley–Los Angeles–London, 1993.

M. Ozouf. «L'opinion publique» // *The Political Culture of the Old Regime.* Vol. 1: The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture. Oxford, 1987. P. 419–434.

F. Tönnies. Kritik der öffentlichen Meinung. Berlin, 1922.

E. Walter. «L'affaire La Barre et le concept d'opinion publique» // *Le journalisme de l'Ancien Régime. Questions et propositions.* Lyon, 1982. P. 361–392.

См. также:

ДЕЙСТВИЕ И ПРОТИВОДЕЙСТВИЕ;

СОЦИАЛЬНЫЕ СВЯЗИ;

АКАДЕМИИ;

КНИГИ, ЧИТАТЕЛИ, ЧТЕНИЕ;

ГАЗЕТЫ.

КНИГИ, ЧИТАТЕЛИ, ЧТЕНИЕ

Роже Шартье

Можно ли считать век Просвещения веком «революции в чтении»? Без всякого сомнения, современники ответили бы на этот вопрос утвердительно – настолько велики были в их глазах перемены в сфере производства книги и практики чтения. Начиная с середины столетия свидетельства острого осознания этих перемен стали особенно многочисленными.

Записки путешественников, отражавшие картину нравов того времени, подчеркивали поистине повсеместное распространение чтения: оно охватило все слои общества, проникло во все обстоятельства и во все пространства повседневной жизни. Население заболело настоящей «манией чтения» (*manie de la lecture*), превратившейся в «читательскую лихорадку» (*fièvre de lecture*) и в «читательское иступление» (*rage de lire*); немецкие источники использовали соответственно термины *Lesesucht*, *Lesefieber* и *Lesewut*. В свидетельствах, оставленных врачами, констатация этого явления принимала форму тревожного диагноза: они подчеркивали губительные следствия чрезмерного пристрастия к чтению, которое воспринималось как индивидуальное отклонение от нормы или массовая эпидемия. Считалось, что процесс чтения, соединяющий в себе физическую неподвижность и умственное возбуждение, ведет к телесному опустошению и побуждает человека отвергать мир реальности, отдавать предпочтение химерам. Отсюда проистекал вывод о близости чтения к иным, например сексуальным, формам самоудовлетворения: и в медицинских трактатах, и в эротических романах чтение и онанизм изображались как родственные явления, а чтение чувственных сочинений часто описывалось как прелюдия к менее интеллектуальным удовольствиям. Схожими казались и медицинские симптомы обоих недугов: бледность, тревога, безразличие, протрация. Опасность особенно возростала, если обычное чтение превращалось в чтение романа, а читатель – в читательницу, предающуюся этому занятию в уединении, вдали от посторонних взглядов. Впрочем, считалось, что излишество в этом вопросе вредит всем, а в первую очередь – самым большим книголюбам, поскольку причины, которые делают это явление опас-

ным (засорение желудка и кишечника и одновременное расстройство нервов), подобны тем, что возбуждают ипохондрию – болезнь образованных людей. Таким образом, теория воображения, увлекаемая сенсуалистской психологией, по-новому формулировала свои претензии к художественной литературе. Ее обвинения были гораздо решительнее прежних упреков в распространении дурного примера, которые христианство издавна выдвигало по адресу писателей, развивая платоновскую тему изгнания поэтов из Республики.

Имелись и другие свидетельства. Весьма неодобрительно отзывались о чрезмерном увлечении книгами сами просветители. Они осуждали развлекательное и пустое чтение, считая его «наркотиком» (выражение Фихте) или «актом высшего предательства по отношению к человечеству, принижающим то, что призвано вести нас к высоким целям» (мнение Бергка). Однако художники, рисовальщики, граверы все чаще изображали на своих картинах и гравюрах книги и чтение, а на фаянсовой и фарфоровой посуде, на клеенке, и даже на жилетных карманах для часов – силуэты и фигурки читающих людей. Образный ряд расширялся, включая в себя изображения новых читателей (женщин, детей, ремесленников, крестьян) и новых читательских привычек: чтение на природе – в саду или в лесу; чтение на ходу; чтение в постели, предваряющее или заменяющее любовную встречу; совместное чтение в светском салоне или в домашнем кругу. Все свидетельствовало о том, что книжные привычки изменились, что число читающих людей выросло и что они совершенно заболели чтением.

Можем ли мы рассматривать эту картину сквозь призму парной понятийной конструкции Рольфа Энгельсинга? Он противопоставил традиционное «интенсивное» чтение «экстенсивному» чтению нового типа, о котором сообщали (и которое осуждали) современники XVIII столетия. Согласно этой дихотомии, «интенсивный» читатель имел дело с ограниченным и определенным набором текстов: они читались и перечитывались, запоминались и пересказывались, заучивались наизусть и передавались из поколения в поколение. Подобная манера чтения несла на себе глубокий отпечаток сакральности и подчиняла читателя власти текста. «Экстенсивный» читатель был совсем иным: он поглощал множество новых книг и памфлетов; он читал их быстро и с жадностью; он смотрел на них отстраненным и критическим взглядом. Традиционное почтение к печатному слову сменилось свободным, бесцеремонным и дерзким обращением с ним.

У конструкции Энгельсинга оказалось немало критиков, поскольку она предполагает в практике чтения смену состояния «до» состоянием «после», между которыми происходит некая «революция». Но ведь эпоха «интенсивного» чтения тоже знала немало «экстенсивных» читателей. Вспомним хотя бы образованных гуманистов.

Их манеру чтения воплотили два весьма эмблематичных предмета: книжное колесо – изобретение, позволявшее разом читать несколько книг; и тетрадь для выписок, куда заносились цитаты, примеры и другая информация, почерпнутая из книг. И то и другое указывало на практику аккумулирующего чтения, которое было связано с выписками, компиляцией, сравнением прочитанного и несло в себе элемент критики, в данном случае филологической.

С другой стороны, именно в разгар «экстенсивной революции» Ричардсон, Руссо, Бернарден де Сен-Пьер и Гёте способствовали расцвету самого что ни на есть «интенсивного» чтения, посредством которого жанр романа завоевал своего читателя и подчинил себе его мысли и поведение. «Памела», «Кларисса», «Новая Элоиза», «Поль и Виргиния», «Страдания молодого Вертера» облекли вечные темы в новую литературную форму. Романы читались и перечитывались, заучивались наизусть, цитировались, пересказывались. Тексты захватывали настолько, что читатель полностью погружался в них: он ассоциировал себя с героями повествования и за литературной интригой угадывал собственную жизнь. Этот новый тип «интенсивного» чтения воздействовал на чувственные способности человека. Читатель (нередко – читательница) не мог сдержать ни своих эмоций, ни своих слез. Потрясенный, он порой брался за перо, становясь в свою очередь писателем. Но чаще случалось, что он обращался с письмами к автору романа, который воспринимался как духовник и наставник.

Впрочем, в эпоху читательской революции «интенсивное» чтение практиковали не только любители романов. Более многочисленная читательская аудитория, состоявшая из простых людей, придерживалась традиционных привычек. Их подпитывали книги, распространявшиеся бродячими торговцами-книгоношами. Однако *chapbooks*, *Bibliothèque bleu* и *literatura de cordel* долгое время сохраняли черты редкого и трудного чтения, а потому такие тексты часто читались вслух и заучивались наизусть. Таким образом, книги данного круга также являлись объектом «интенсивного» усвоения, хотя главным в этом процессе было не открытие нового, а распознавание уже знакомого (жанра, темы, мотива), что совершенно не совпадало с читательскими ожиданиями и привычками торопливых и ненасытных читателей-скептиков.

Все эти соображения заставляют усомниться в возможности жесткого противопоставления «интенсивного» и «экстенсивного» типов чтения, которые никак не выстраиваются в последовательную цепочку. Но стоит ли при этом отказываться от идеи о том, что в XVIII столетии произошла «революция в чтении»? Наверное, нет, если принять во внимание те объективные перемены, которые перевернули отношения человека и книги в Западной Европе.

Первая такая перемена связана с ростом печатной продукции и расширением ее ассортимента. Число книг выросло повсюду. Судя по дошедшим до нас данным, в Англии в 1710 г. было издано около 21 тыс. книг, а в 1790 г. уже 65 тыс. В Германии каталог книг, выставленных на Франкфуртской ярмарке, насчитывал 1384 наименования в 1765 г., 1892 – в 1775 г., 2713 – в 1785 г., 3257 – в 1795 г. и 3906 – в 1800 г.

Печатная продукция не только росла по массе, но и существенно изменялась по содержанию. Религиозная книга, преобладавшая в XVII и в самом начале XVIII в., отступала перед беллетристикой (на Франкфуртской ярмарке объем художественной литературы вырос с 6% в 1740 г. до 21,5% в 1800 г.) и перед сочинениями, посвященными наукам и искусствам. Во Франции увеличение спроса на подобные издания было пропорционально его снижению на книги религиозного толка: в 1720-е годы последние еще составляли треть, в середине века – уже четверть, а в 80-е годы – всего десятую часть от общего числа наименований. Помимо разрешенной печатной продукции широко циркулировали книги, которые издатели называли философскими. Начиная с 1770-х годов в Европе, и в первую очередь во Франции, подпольно распространялась порнографическая (каноническая и новейшая) литература, радикальные сочинения просветителей, а также целый букет сатир, памфлетов и скандальных хроник, обличавших деспотизм монархов и развращенность знати. Эти книги печатались в типографиях, обосновавшихся в Швейцарии, Нидерландах или в германских землях. Они объявлялись запрещенными, но тем не менее в больших количествах провозились во Францию. Порой их конфисковывали при ввозе в Париж или на полках книжных магазинов. Перечень «философских» книг включал в себя несколько сот наименований. Они являлись довольно опасным товаром, однако и спрос на них был очень высок.

Наиболее разительные перемены, бесспорно, произошли в сфере производства периодических изданий. Особенно впечатляет рост их числа, хотя некоторые газеты оказывались однодневками. Сравним динамику издания французской и немецкой периодики. В первое десятилетие XVIII в. выходило 64 немецких наименования против 40 французских, издававшихся как в самой Франции, так и за ее пределами. В течение столетия этот разрыв постепенно увеличивался: в 1720-е годы 133 наименования против 53; в 1740-е – 260 против 98; в 1760-е – 410 против 137; в 1770-е – 718 против 188; наконец, в последнее десятилетие XVIII в. – 1225 против 277 (однако эта цифра не учитывает газетный бум, произошедший в Париже и вообще во Франции в 1789–1790 гг.). Рост числа периодических изданий сопровождался появлением новых типов газет. Например, в Германии ученая и литературная периодика уступала «моральным» еженедельникам (*Morali-*

sche Wochenschriften), озабоченным общественной пользой и общественным благом, а также историческим и политическим газетам, которые после 1770 г. привлекали просвещенную публику к обсуждению государственных дел. Пресса превращалась в удобный инструмент политических дискуссий вокруг последних событий, государственных реформ или основополагающих идей политической философии.

Что касается книги, то она стала более доступной. Успех малоформатных изданий (in-12°, in-16°, in-18°) привел к тому, что их стали повсюду носить с собой. Луи-Себастьян Мерсье писал: «На смену мании широких полей пришла мания *petits formats* [...]. Удобство таких книжечек состоит в том, что можно засунуть их в карман, воспользоваться ими на прогулке или скрасить дорожную скуку». А немецкий поэт Жан-Поль признавался: «Если вспомнить старые тяжеленные тома *in-folio*, переплетенные в дерево и кожу, с латунными застежками [...], а потом взять в руки маленькую карманную книжечку (*Taschenbuch*), то можно почувствовать себя счастливым». Малые форматы сделали чтение более легким. Отпала нужда при чтении класть книгу на стол, да и сам читатель более не был вынужден сидеть. Тем самым устанавливались новые – более простые и непосредственные – отношения с печатным словом.

Книгу стало проще брать в руки, покупать, а также читать. Разумеется, цены выросли: к примеру, в Германии в последней трети XVIII в. цены на оригинальные издания романов взлетели в 8–9 раз. Тем не менее два корректирующих фактора ограничивали, если не полностью устраняли эффект роста стоимости книги. Во-первых, широкое хождение «подделок» (книг, напечатанных в нарушение привилегии издателя, обладавшего на них правом собственности или *copyright*) неизбежно снижало продажную цену, поскольку производители подделок не несли расходов по оплате авторской рукописи и не тратились на приобретение издательских прав. Так что подделки в издательском мире были очень распространены. Провинциальные французские издатели и иностранные «типографические общества» охотно подделывали книги парижских издателей – владельцев привилегий и хозяев рынка книжных новинок. Так же поступали провинциальные английские издатели и их шотландские коллеги с членами лондонской *Stationer's Company*, которых указ королевы Анны лишил прав на вечное владение их *copyrights*. В германских и итальянских государствах книгоиздатели занимались тем же самым по отношению к своим ближайшим соседям, поскольку политическая раздробленность весьма ограничивала сферу применения привилегий, пожалованных «чужой» властью. Издатели вели между собой борьбу за рынок сбыта, но выигрывал в ней прежде всего читатель.

Во-вторых, в Европе стали появляться разного рода учреждения, где можно было читать книги, не покупая их. Первыми такую возможность предоставили сами книгопродавцы. За различными названиями (*circulating libraries*, *rental libraries*, *Leihbibliotheken*, *cabinets littéraires*) скрывалась одна и та же суть: купив годовой или месячный абонемент, человек получал право читать на месте или на время забирать домой любые книги по особому каталогу. Подобная практика имела огромный успех в Англии. Возможно, сказались традиции *coffee-houses*, посетителям которых предлагались газеты и памфлеты. Во всяком случае, она отмечалась уже в первые десятилетия XVIII в., а после 1740 г. начался расцвет читален. Имеющийся у нас (безусловно, неполный) перечень позволяет говорить о том, что в течение столетия в Англии более или менее длительно действовали 380 *circulating libraries*: 112 располагались в Лондоне, а 268 – в провинции, где они были рассеяны по 119 различным населенным пунктам. Следовательно, этот феномен выходил за рамки больших городов. Схожая, хотя менее масштабная картина наблюдалась и во Франции. Первый *cabinet littéraire* был открыт в Лионе в 1759 г. и, судя по дошедшим до нас (опять же неполным) сведениям, между этой датой и 1789 г. в Париже функционировали 13, а в провинции 36 таких заведений.

Следом за читальнями стали возникать добровольные сообщества любителей книги, действовавшие на основе коллективно принятых уставов. Члены таких клубов платили ежегодные взносы и получали право пользоваться книгами, приобретенными вскладчину. В конце каждого года *book clubs* выставляли свои книги на аукцион, а *subscription libraries* оставляли их в своей библиотеке. В Англии *book clubs* процветали с начала 1720-х годов, а первая *subscription library* была открыта в 1758 г. в Ливерпуле. В Германии процесс создания *Lesegesellschaften* стал особенно заметен начиная с 1770 г. До этой даты известны лишь 17 таких клубов; между 1770 и 1779 г. их стало уже 50; между 1780 и 1789 г. – 170; а между 1790 и 1800 г. – 200. Процесс развивался в двух направлениях: во-первых, выйдя за границы рейнской области и протестантского Севера, где процент грамотного населения был высок, он распространился в южных протестантских, а после 1780 г. – и южных католических землях; во-вторых, начавшись в крупных городах, он пришел в маленькие городки и в деревенские общины. Читательские клубы были активными участниками трех важнейших процессов века Просвещения: они способствовали развитию демократических форм общения, ибо их решения принимались на основе голосования и без учета сословного статуса членов клуба; они являлись важным инструментом цивилизации, поскольку их уставы строго регламентировали нормы поведения; наконец, читательские клубы (наряду с литературными обществами и масонскими ложами) способствовали созданию нового интеллектуального и соци-

ального публичного пространства, где частные лица могли в стороне от властей совместно обсуждать государственные дела и деяния монархов. Позволив большему числу читателей читать больше книг, расширив рынок сбыта для периодических и многотомных изданий (словарей, энциклопедий, книжных серий), читательские клубы глубоко преобразили практику чтения и повлияли на формирование нового типа читателя.

Все эти процессы создавали мощную основу для проникновения книги во все сферы жизни, для появления новых литературных и издательских жанров, новых способов чтения. Последние были совершенно противоположны мотивам, которые нередко звучали у писателей и художников конца столетия (от Ретифа де ла Бретонна до Греза), любивших изображать крестьян за книгой или патриархальные сцены вечернего семейного чтения. Подобные идеализированные картины отражали ностальгию по утраченным привычкам и тоску по ушедшему миру, в котором книга вызывала благоговение, а власть – почтение. Мифические образы совместного чтения с сожалением подчеркивали, что обыденным стало совершенно иное – «городское» небрежное и непринужденное общение с книгой.

Позволяет ли весь этот комплекс внутренних изменений и внешних проявлений говорить о «революции в чтении»? Те, кто ставит это под сомнение, обычно ссылаются на неизменность условий производства печатной продукции. Действительно, в XVIII в. книгу делали почти так же, как и во времена Гутенберга: ни в технике, ни в организации работы, ни в тиражах (средний тираж обычно составлял 1250–1500 экземпляров) никаких особых новшеств не наблюдалось. Вместе с тем издательская деятельность повсюду (кроме Англии с 1695 г.) подлежала предварительной цензуре со стороны королевской власти, которая заключалась в выдаче привилегий и разрешений. Приходилось оглядываться также на церковные и светские власти, которые могли осудить уже изданную книгу. Наконец, сдерживающим фактором в странах Средиземноморской Европы – Португалии, Испании, Италии – был папский «Index» (постоянно пополнявшийся список запрещенных Ватиканом книг) и преследования со стороны инквизиции (которая, впрочем, была уже не столь сильна).

Тем не менее при сохранении прежнего порядка вещей в сфере технологии производства и цензуры печатная продукция изменила свой облик, а читатель – свои привычки. По крайней мере, это подтверждают все дошедшие до нас источники, которые с удовольствием, а чаще с сожалением противопоставляют новую манеру чтения старой. Достаточно ли этого, чтобы рассуждать о «революции в чтении»? Может быть и да, но при соблюдении двух условий. Во-первых, об этой «революции» следует говорить не как о единственной, а как об одной из целого ряда революций в чтении. Одни ей предшествова-

ли: они были связаны с изобретением *кодекса*, с утверждением практики чтения «про себя», с переходом от монастырской модели письма к школярской модели чтения. Другие за ней последовали: в XIX в. подобная революция была вызвана демократизацией читательской аудитории, а в XX в. – появлением электронного текста. Таким образом, новшества XVIII столетия занимают строго определенное место в длинной цепи эволюции письменной культуры. Во-вторых, необходимо учитывать и выявлять все многочисленные отклонения, несоответствия и ограничения, которые были присущи этой революции в эпоху Просвещения. Она проявилась более ярко на определенных территориях (в тех странах Европы, которые давно овладели письменной культурой) и в определенных слоях общества (в разного рода «буржуазных» кругах, среди лиц умственного труда и свободных профессий).

В XVIII в. расширился спектр читательских возможностей – перед наиболее образованными людьми раскрылась целая гамма новых видов чтения. Использование одной и той же группой лиц или одним и тем же читателем нескольких разных практик чтения – еще один довод, чтобы отказаться от чрезмерно упрощенных противопоставлений. Каждый человек оказывался в положении то «интенсивного», то «экстенсивного» читателя, он читал то себе самому, то другим, то в одиночестве, то в окружении людей. Об этом свидетельствует письмо Луизы Мейер, компаньонки графини Штольберг, написанное в 1784 г. В нем несколько видов чтения сменяют друг друга на протяжении одного и того же дня: «В десять часов мы завтракаем. Потом Штольберг читает нам главу из Библии и одну из «песен» Клопштока. Все расходится по своим комнатам. Я читаю отрывки из *Spectator*, «Физиогномику» и еще кое-какие книги, данные графиней. Она спускается ко мне, и покуда Лотта [дочь графа и графини] занимается переводом, я читаю ей в течение целого часа «Понтия Пилата» Лафатера. А когда она занимается латынью, я переписываю ей что-нибудь или же читаю для себя, пока не пройдет час обеда. После обеда и кофе Фриц [деверь графини] читает отрывки из биографий, потом ко мне приходит Лотта, и я в течение часа читаю ей Мильтона. Потом мы поднимаемся, и я читаю графу и графине Плутарха до девяти часов – в это время мы пьем чай. После чая Штольберг читает главу из Библии и «песню» Клопштока, а потом мы отправляемся спать».

В течение дня, начатого и завершено библейским и поэтическим словом, Луиза Мейер предается различным видам чтения: тут и «приватное» чтение про себя и для себя в уединении своей комнаты; и дидактическое чтение, предназначенное для слуха ученицы; и развлекательное чтение вслух, к которому обязывает положение компаньонки.

Так может быть, стоит рассматривать «революцию в чтении» XVIII столетия именно сквозь призму этой ее способности разнообразить способы общения с книгой? Отсюда проистекает ее ограниченность – ведь она наделила этой способностью далеко не всех, а только наиболее образованных и подготовленных читателей и читательниц. С этим же связана и сложность ее природы, которая проявилась не в установлении какого-то одного нового специфического стиля общения с книгой, а в возросшей диверсификации практик чтения.

Рекомендуемая литература:

Buch und Buchhandel in Europa im achtzehnten Jahrhundert / The Book and the Book Trade in Eighteenth Century Europe / G. Barber und B. Fabian (Hrsg.). Hamburg, 1981.

R. Chartier. Lectures et lecteurs dans la France d'Ancien Régime. Paris, 1987.

R. Engelsing. Der Bürger als Leser. Lesergeschichte in Deutschland, 1500–1800. Stuttgart, 1974.

Histoire de l'édition française. T. 2: Le livre triomphant. 1660–1830 / Sous la dir. de R. Chartier et H.J. Martin. Paris, 1990.

Histoire du livre. Nouvelles orientations / Sous la dir. de H.E. Bödeker. Paris, 1995.

Revolution in Print. The Press in France, 1775–1800 / Ed. by R. Darnton and D. Roche. Berkeley, 1989.

M. Rose. Authors and Owners. The Invention of Copyright. Cambridge (Mass.), 1985.

Sociétés et cabinets de lecture entre Lumières et Romantisme. Genève, 1995.

R. Wittman. «Une révolution de la lecture à la fin du XVIII^e siècle?» // Histoire de la lecture dans le monde occidental / Sous la dir. de G. Cavallo et R. Chartier. Paris, 1997. P. 331–364.

См. также:

УТОПИЯ;

РОМАН;

ЭНЦИКЛОПЕДИИ;

ОБЩЕСТВЕННОЕ МНЕНИЕ;

ЦИВИЛИЗАЦИЯ.

РОМАН

Янник Сейте

Соотнесение друг с другом понятий «роман» и «Просвещение» вызывает определенные трудности. «Сегодня, как и прежде, кажется невозможным считать роман иллюстрацией системы, – полагает Жан Сгар и делает вывод: – По большому счету, эти два термина исключают друг друга». Как бы там ни было, их сопоставление побуждает задуматься о том, какие случайные или закономерные, глубинные или поверхностные связи сложились (или, напротив, не сложились) в определенный момент литературной истории и истории идей между жанром (формой) и тем единством ментальных, интеллектуальных, социальных и прочих связей, которое называется Просвещением. Это, в свою очередь, порождает множество щекотливых и взаимозависящих вопросов хронологии, терминологии, дефиниции и интерпретации.

Мы не станем останавливаться исключительно на периоде 1740–1780 гг., традиционно считающимся апогеем Просвещения. Во-первых, тем самым из поля нашего зрения неизбежно выпали бы многие произведения, например «Персидские письма» («Lettres persanes») Монтескье, опубликованные в 1721 г. А во-вторых, учитывая хронологические несовпадения между *Enlithtenment*, *Lumières*, *Illuminismo*, *Ilustración*, *Luzes*, *Aufklärung*, нам пришлось бы *a priori* проявить неоправданный галлоцентризм. Поэтому мы решили широко раздвинуть хронологические рамки данного исследования, пусть даже, применяя выработанные нами критерии, мы рискуем довести до бесконечности массив текстов, которые заслуживают называться «романами Просвещения». Мы постарались не только раздвинуть хронологические рамки, но и остаться при этом в географических рамках, обусловленных историческими особенностями каждого лингвистического или национального ареала, где развивалось Просвещение. Особое внимание в данной статье уделено Франции, Англии и Германии.

Франция действительно стоит особняком в ряду других средиземноморских стран, поскольку замечание Антонио Коимбры Мартинеса о том, что «бесполезно искать в Португалии роман Просвещения»,

можно в определенной мере распространить также на Италию и Испанию. Новейшие исследования в целом подтверждают отсутствие (скажем иначе – «упадок») романа в Южной Европе. Отчасти оно объясняется сопротивлением схоластов и активностью бдительной двойной цензуры – светской и церковной. При всей национальной специфике каждой из этих стран (политическая раздробленность Италии; особая прочность позиций инквизиции и церкви в Испании; реформаторский волюнтаризм Помбала в Португалии и так далее) в Южной Европе дух Просвещения избрал себе более прямые пути распространения, нежели роман: публицистику, газеты и «летучие листки», даже театр. Все эти жанры в меньшей степени, чем художественная литература, способствовали развитию воображения, а именно в нем католическая доктрина традиционно видела главный источник беспорядков.

На севере Европы картина была иной. Так, в России роман возник лишь в 1760-е годы (Федор Эмин). Однако в германских землях он имел достаточно давнюю традицию. То обстоятельство, что в этой статье мы уделяем, на первый взгляд, больше внимания французскому или английскому роману, чем немецкому, на самом деле связано с особенностями немецкого Просвещения. Анри Брюншвиц показал, что у себя на «родине» – в Пруссии – *Aufklärung* «опирался на всю мощь церкви и государственного аппарата», так что просветительский дискурс отнюдь не везде вынужден был идти окольным путем и прибегать к художественному вымыслу. В этом отношении несколько воинствующие романы Виланда составляют исключение.

Хронологические рамки нашего исследования открываются двадцатыми годами XVIII в. В это время публикуются «Приключения Робинзона Крузо» («Robinson Crusoe», 1719) и «Молль Фландерс» («The Fortunes and Misfortunes of the Famous Moll Flanders», 1722) Даниеля Дефо, а также «Персидские письма» (1721) Монтескье. То были годы становления культуры Просвещения. Но это также были годы, когда вымысел, доминировавший в литературе XVII столетия, уступил место стремлению к подлинности или правдоподобию. Путь для нового романа был расчищен. В художественной литературе стали утверждаться две романские формы, наиболее востребованные веком Просвещения: роман-воспоминание – повествование от первого лица, рассказ главного героя об истории своей жизни и эпистолярный роман, в котором интрига развивается в процессе переписки двух или нескольких корреспондентов. Наконец, на закате века Гёте опубликовал «Годы учения Вильгельма Мейстера» («Wilhelm Meisters Lehrjahre», 1794–1796), а Сад выпустил третий вариант похождения Жюстины – «Историю Жюльетты» («Histoire de Juliette», 1797). Оба эти крупных произведения («Мейстер» стал архетипом *Bildungsroman*, который получил

распространение в XIX в.) обращались к читателю от третьего лица: повествование в них было подчинено власти рассказчика.

Даже если считать вопрос хронологии отчасти решенным, следует признать, что остается еще целый ряд проблем, и в первую очередь проблем интерпретации. Осознать их помогает сопоставление взглядов двух современников – писателя-романиста Жоржа Перека и писателя-семиолога Умберто Эко – на роман XVIII столетия в целом и на роман Генри Филдинга «История Тома Джонса, найденыша» («The history of Tom Jones, a foundling», 1749) в частности. Перек изложил свою точку зрения в лекции, прочитанной в 1965 г., Эко – в работе «От супермена к сверхчеловеку». Упрощая суть этих споров, скажем, что Эко воспринимал сочинение Филдинга как «роман, написанный в эпоху Просвещения», а Перес видел в нем «роман эпохи Просвещения». Для Эко «История Тома Джонса» – оригинальное проявление «народного романа», который «представляет [...] фабулу в ее чистом виде, без авторских сомнений и без постановки проблемы». Перес, в свою очередь, утверждал, что сочинение Филдинга освобождает читателя, предоставляя ему «свободу для понимания и выбора», и несет в себе авторскую иронию по отношению к герою, а именно эти особенности романа, возможно, и являются единственными релевантными чертами художественной литературы Просвещения, если таковая действительно существовала. Таким образом, оба опирались в своих рассуждениях на один и тот же роман Филдинга, но Перес связывал литературу Просвещения с «проблемным нарративом», а Эко, напротив, исключал его. Впрочем, не вызывает сомнения, что романы Филдинга действительно являлись продуктом того, что семиотика называет «новой индустрией культуры, которая обращается к новому потребителю, к городской буржуазии, и прежде всего к женщинам-читательницам».

Некоторое время назад Ангус Мартин исследовал европейский роман XVIII в. с точки зрения библиографической статистики. Он пришел к выводу, что триумф этого жанра «был неравномерным, но бесспорным» во всех странах Европы. В первую очередь это отразилось в конкретных цифрах тиражей, однако их трудно увязать с поступательным движением Просвещения. Они, скорее, были связаны с распространением грамотности, затронувшим в XVIII в. всю Европу. Пространство прозы расширилось, и между трактатами и альманахами образовалась ниша для романа – жанра, не подчинявшегося никаким правилам, а потому легко усваивавшего самые разные стили и сюжеты. Сыграло свою роль и становление буржуазии, которая отвергала этику и эстетику трагедии и героического повествования и жаждала новой литературы. Ответить на эти ожидания мог только роман. Далеко не все, что было опубликовано в течение XVIII столе-

тия, можно считать просветительскими сочинениями, но количество книг все же красноречиво говорило о социальной и культурной трансформации Европы, во многом связанной именно с Просвещением.

Мартин считает, что между 1680 и 1760 г. во Франции («главном производителе и экспортере художественной прозы») появилось 1440 оригинальных романов, в Германии – 558, а в Англии – не больше тысячи. В остальных странах Европы, как уже было сказано, роман распространялся в основном посредством переводов. Но так или иначе, по всей Европе число публикаций произведений художественной литературы нарастало в течение столетия. Особенно ускорился этот рост в конце 50-х годов XVIII в. Если в 1680–1689 гг. во Франции было опубликовано 134 романа (как оригинальных, так и переводных), то в 1750–1759 гг. их уже было 308. Примерно в это же время зарождается (или возрождается) национальная беллетристика в России, Польше, Италии, Испании.

На первый взгляд удельный вес романа в общей массе печатной продукции может показаться незначительным. Действительно, в Англии в самом начале столетия он составлял всего 1%, а после 1740 г. вырос лишь до 4%. В Германии, по подсчетам Альберта Варда, доля романа увеличилась с 2,65% в 1740 г. до 11,68% в 1800 г. Однако следует помнить, что в Европе распространение того или иного произведения зависело не только от официального тиража. Широкое хождение имели издательские подделки (между 1761 и 1800 г. «Новую Элоизу» незаконно печатали более 80 раз). С каждым годом росло число «читален». Луи-Себастьян Мерсье уверял, будто видел, как хозяева такого заведения разнимали на отдельные «тетради» томик Руссо, чтобы с большей выгодой сдавать книгу в «аренду». В литературной периодике появились колонки, где публиковались короткие произведения беллетристики или отрывки из новых романов. Печатались серии романов... Все это играло свою роль в количественной экспансии «новой индустрии культуры». Не стоит забывать и о тех, кто способствовал распространению жанра романа своими переводами или пересказами: Френэ познакомил французов с сочинениями Стерна и Виланда; Милиус открыл немцам «Жюль Бласа», «Кандида», а также романы Кребийона («Танзаи») и Смоллетта. Иногда в роли переводчика выступали сами писатели-романисты: Прево адаптировал Ричардсона; Гёте переложил на немецкий язык «Жака-фаталиста» и «Племянника Рамо» и так далее. Наконец, вспомним об одном из немногих испанских романистов XVIII в. – отце Хосе Франсиско де Исла. В 1787 г. он «вернул» «Жюль Бласа» своей родине. Заглавие его шеститомного перевода красноречиво говорило о том, что «волна» романного жанра захлестнула всю Европу: «Похождения Жюль Бласа из Сантьяны, похищенные у Испании, адаптированные г-ном Лесажем для Франции,

возвращенные на родину и переведенные на родной язык ревностным испанцем, который не терпит, чтобы его нацию поднимали на смех».

Остается открытым вопрос о том, кому романная индустрия сбывала свою продукцию. Кто именно получал по подписке *Mercure*? Кто подписывался на «Всеобщую библиотеку романов» («Bibliothèque universelle des romans»), которая за 14 лет существования сумела втиснуть в 224 тома полные тексты или же «миниатюрные» версии 926 произведений? Умберто Эко предложил предельно обобщающую формулу: «Городская буржуазия и, прежде всего, женщины-читательницы». Понятно, что в сельской местности почти никто (за исключением обитателей замков) романов не читал. По крайней мере, та литература, которую распространяли книгоноши, имела мало общего с романом Просвещения. Понятно также, что женщины XVIII столетия были активными «потребительницами» этого жанра. Маркиз Д'Аржанс в «Иудейских письмах» («Lettres juives», 1738) высказался за многих своих современников: «Женщины особенно любят книги, которые захватывают их воображение какими-нибудь необычайными приключениями.[...] Поэтому они любят романы куда больше, чем книги по истории». Известно, что «Памела» или «Новая Элоиза» были обязаны своим успехом именно читательницам. Однако триумф жанра романа в XVIII в. невозможно объяснить только эффектом «женского чтения». Роже Шартье и Даниель Рош исследовали «различные практики чтения, распространенные в городской среде», и доказали, что в библиотеках представителей торговой буржуазии XVIII столетия переводы религиозных сочинений и трудов гуманистов все больше вытеснялись художественной литературой, которая пользовалась не меньшим спросом и в среде дворянства. Возможно, «буржуазным» и «женским» роман делали не столько читатели, сколько писатели.

Во Франции и в Англии женщины являлись не только читательницами и главными героинями литературных произведений (достаточно вспомнить названия романов, чтобы в памяти всплыли имена Мانون, Марианны, Молль, Памелы, Клариссы, Элоизы...). Они сами были сочинительницами. XVII столетие тоже знало своих романисток — мадемуазель де Сюдери, мадам де Лафайет, миссис Бен. Но в XVIII в. число женщин-писательниц существенно выросло. В Англии этим ремеслом занимались миссис Дэвис, миссис Хейвуд, Сара Филдинг, Фанни Бёрни. Кроме того, англичанки много работали в жанре «готического романа» в самом конце столетия: Морис Леви подсчитал, что «из 290 страшных историй, пол авторов которых нам известны, 170 были написаны женщинами». Назовем также госпожу де Тансен, госпожу де Пюизье, госпожу де Граффиньи и госпожу Риккони во Франции; госпожу де Шарьер в Швейцарии; Софи де Ла Рош,

Бенедикту Науберт и Софи Мери в Германии и многих-многих других. Жорж Мэй назвал этот феномен «влиянием феминизма», увидев в нем одну из причин подъема жанра романа во Франции эпохи Людовика XV и вообще в Европе XVIII в.

Современные исследования усложнили и значительно нюансировали наши представления о формах и значении «женского присутствия» в литературе. Однако масштаб этого явления еще не означал, что женщина сравнялась с мужчиной глубиной литературного таланта и силой мысли. В XVIII в. лишь Пулен де Ла Барр осмеливался высказывать мнение о том, что такое в принципе возможно и желательно. В действительности десятки нудных *novels* и любовных историй *by a lady* свидетельствовали не столько о творческом, интеллектуальном или социальном освобождении авторов, сколько об их зависимости. Морис Леви подчеркивал, что жанр «готического романа», в котором преобладали женщины, порожден не только веком Просвещения, но и Французской революцией. Он доказывал, что «грубое вторжение мистики в английскую художественную литературу» было парадоксальным образом связано с ее «рационалистической средой» обитания. И в то же время он косвенно вновь ставил вопрос о сложных взаимоотношениях Просвещения и «женского романа»: ведь причины, по которым Дидро любил Ричардсона, не слишком отличались от тех, которыми философ объяснял свое пристрастие к романам госпожи Риккони.

За цифрами, отразившими эволюцию жанра, просматриваются глубинные перемены в его социологии. Многие романистки происходили из буржуазных семейств и пытались пером зарабатывать себе на жизнь. Среди профессиональных писательниц лидировали англичанки. Во Франции по этому пути шла госпожа Риккони. Но особенно много профессионалов было среди писателей-мужчин. Разумеется, автор «Персидских писем» дорожил своим баронским титулом, Филдинг был дворянином, хотя и деклассированным, а Гёте довольно быстро возвели в дворянское достоинство. И все же в начале 1720-х годов аристократическая литературная традиция, подарившая нам «Принцессу Клевскую», прервалась. Дворян среди романистов XVIII в. немного. Дефо, Прево, Мариво, Ричардсон, Дидро, как и многие их собратья по писательскому цеху, вышли из буржуазной среды. Они меньше зависели от прихотей меценатов, чем литераторы предыдущего столетия, и гораздо лучше умели торговаться с неуступчивыми книгоиздателями. Тот же Филдинг посвятил «Историю Тома Джонса» «почтенному Джорджу Литтлону, эсквайру, одному из лордов казначейства» на том основании, что отчасти находился у него на содержании, куда писал эту книгу. Однако свою «Историческую хронику» («The historical register for the year 1736», 1737) писа-

тель рекомендовал благосклонному вниманию одной лишь читательской публики. Руссо в 1752 г. решительно отверг предложение о назначении ему королевской пенсии, зато в 1759 г. продал рукопись «Новой Элоизы» издателю Марку-Мишелю Рею за 2160 ливров. «Литературная корреспонденция» за март 1777 г. сообщала, что ввиду успеха «Велизария» («Bélisaire») Мармонтель сумел сбыть рукопись своего нового романа «Инки» («Les Incas») за фантастическую сумму в 36 тыс. ливров (для сравнения: дневной заработок сельского рабочего составлял 1 ливр). Впрочем, не стоит делать далеко идущие выводы и преувеличивать реальные доходы писателей от их творчества. В декабре 1774 г., за несколько недель до триумфального выхода в свет «Вертера» («Die Leiden des jungen Werthers», 1774) у издателя Вейганда, Гете писал своей приятельнице Софи де Ла Рош: «Не решаюсь подумать, сколько на этом зарабатывают. Но наверное в этом нет вины издателей. Писательское ремесло пока еще не приносило мне особых заработков. Этого не случится и впредь, да я в общем-то и не стремлюсь к этому».

Итак, отсутствие финансового успеха (впрочем, относительное, судя по более поздней «Поэзии и правде из моей жизни» – «Aus meiner Leben. Dichtung und Wahrheit») не было препятствием для литературного триумфа. Во второй половине XVIII в. уже ничто не могло противостоять роману. Он занял прочное место на полках книжных магазинов, библиотек и в сознании читателей. Показателен парадоксальный факт: один из самых решительных противников этого жанра – Руссо стал автором романа, который в наибольшей степени содействовал легитимизации художественной прозы. Он даже удостоился рецензии в ученой газете *Journal des savants*, которая прежде никогда не опускалась до романной литературы. В предисловии к «Новой Элоизе» Руссо сокрушался: «Большим городам надобны зрелища, развращенным народам – романы. Я наблюдал нравы своих современников и выпустил в свет эти письма. Отчего не живу я в том веке, когда мне надлежало бы предать их огню?» Не будем обманываться: Руссо здесь противоречил самому себе, но вовсе не лицемерил. Просто, считая роман признаком разложения общества, протестуя против «женского» и особенно против «девичьего» чтения, он демонстративно близость некоторых аспектов своей нравственной, эстетической и политической мысли ко взглядам тех, кто в начале века пытался без затей запретить романы. Как и они, Руссо считал роман злом. Но в отличие от них философ понимал бессмысленность борьбы с этим жанром. Он протестовал именно потому, что сам был принужден лечить зло злом. А ведь прежде, в 1730-е годы, канцлер Дагессо еще мог надеяться на возможный успех в борьбе с романами. Его наступление вдохновилось латинской речью известного иезуита

отца Поре «De libro qui vulgo discuntur romanses [...]», произнесенной в 1736 г. Поре с негодованием рассуждал о том, какое опустошение в умах производит чтение художественных романов. Он призывал предать их огню, причем его метафора рождала в сознании не столько образ очага, в котором писатель сам сжигает рукопись книги, оскорбляющей добродетель нации, сколько картину костра инквизиции: «Пусть законы поразят и пламень сожжет и полностью повсеместно уничтожит всю отраву, произведенную на свет сочинителями романов». Канцлер Дагессо настолько проникся уверенностью во вредности романов, «проливающих в сердца смертельный яд любви», что в июле 1737 г. решился запретить их вовсе. Однако подобная инициатива изначально была обречена на провал, ведь опальный жанр уже успел получить широкое распространение (по крайней мере, во Франции) и его использовали даже сами противники романов. Примером тому может служить роман другого иезуита – отца Бужана «Чудесное путешествие принца Фан-Фередена в Романсию» («Voyage merveilleux du prince Fan-Férédin dans la Romancie», 1735).

Признавая, что XVIII столетие было для романа чрезвычайно успешным, мы должны помнить, что своими эстетическими критериями и теоретическими концепциями новаторская эпоха Просвещения во многом обязана предшествующим векам. Дидро писал в «Похвальном слове Ричардсону» («Éloge à Richardson», 1761): «До сегодняшнего дня под романом подразумевалось переплетение химерических и фrivольных событий. Подобное чтение считалось опасным для вкуса и нравов. Я хотел бы, чтобы сочинениям Ричардсона нашли иное наименование, поскольку его книги возвышают дух, трогают душу, распространяют повсюду любовь к добру, но они тоже называются романами».

Таким образом, в связи с Ричардсоном автор «Жака-фаталиста» предложил собственное определение *ad hoc* художественного повествования. Однако оно воспроизводило давние упреки в аморальности романа и, кроме того, не вполне адекватно отражало состояние французского романа после 1761 г. Жокюр был более объективен: в «Энциклопедии» он назвал роман «вымышленным рассказом о различных чудесных или правдоподобных историях человеческой жизни», подчеркивая тем самым, что Франция времен Людовика XV продолжала производить и потреблять пасторальные, волшебные, рыцарские и приключенческие романы (в английском языке они назывались *romances*), но вместе с тем признавая, что во французской литературе уже укоренилась художественная проза, тяготевшая к правдоподобию сюжетов (*novels*). Эти дефиниции позволяют понять, что в Европе эпохи Просвещения существовали различные *типы* романа (так, «Кливленд» Прево соединял «старую» форму с «новым»

философским содержанием). Обвинения в безнравственности, как и позиция многих романистов XVIII в., которым было важнее доказывать свою приверженность истине, чем правдоподобие своих сюжетов, свидетельствовали о том, что в эпоху Просвещения продолжали действовать рефлексы (в данном случае – эстетические) сформировавшиеся еще во времена барокко или классицизма.

Вместо того, чтобы признать вымышленный характер романов и пытаться достичь человеческой правды посредством создания правдоподобных сюжетов и использования реалистических средств выражения, многие авторы XVIII в. предпочитали настаивать на «достоверности» своих произведений. Именно поэтому так широко распространялись романы-воспоминания и эпистолярные романы. Именно поэтому процветали разного рода «истории» («Современной гречанки», «Госпожи де Люз...»), «мемуары» («Мемуары и приключения дворянина графа де Комменжа...»), «письма» («Маркизы де М*** к графу де Р***», «Перуанки»). Именно поэтому публиковалось столько «рукописей», якобы найденных «издателями»: Дефо облек приключения Молль Фландерс в форму «собственных воспоминаний» героини; Гёте изображал сожаление по поводу того, что «о последних знаменательных днях жизни» Вертера сохранилось недостаточно «его собственных свидетельств», а потому «издатель» вынужден перемежать своим рассказом «оставленные им письма». Столь настойчивые претензии на подлинность быстро убеждали читателя в обратном. Между тем некоторые авторы продолжали искать способы доказательства этой «подлинности». Например, Дидро в «Монахине» и Руссо в «Новой Элоизе» сумели с помощью ссылок, предисловий и тому подобных вещей оживить уже исчерпавший себя *топос* «это-не-роман», придать достоверность своей роли «издателей» и заставить читателя поверить в реальность существования Сюзанны Симонен или Жюли д'Этанж. Однако не следует думать, что тем самым писатели потакали «архаической» ментальности публики, которая получала особое удовольствие от романа, если верила, что он таковым не является; или что они стремились при помощи «вымышленной реальности» (*fiction du non-fictif*, по выражению Жана Руссе) отвоевать для романа какую-то часть лавров, которые доставались благородному историческому повествованию. Перед ними стояла совершенно иная задача – «околдовать» читателя, погрузить его в такое состояние чувства и мысли, которое сделало бы его проницаемым для просвещенного дискурса: демистифицирующий роман Просвещения во многих отношениях сам занимался мистификацией. Итак, Просвещение то прямо отрицало романный вымысел и связанные с ним представления о безнравственности жанра, то выворачивало их наизнанку.

Ощущение разрыва с предшествующей традицией и осознание собственного новаторства с большей очевидностью проявлялось в другом. Например, в осознаваемой писателями необходимости прибегать к окольной речи для объяснения жанра своих произведений: Монтескье в 1734 г. называл «Персидские письма» «чем-то вроде романа»; Ричардсон утверждал, что изобрел «новый способ письма», отличный как от *romances*, так и от *novels*; Филдинг считал «Джозефа Эндруса» («Joseph Andrews») «комической эпопеей в прозе». Но независимо от того, претендовала ли литература XVIII столетия на достоверность своих сюжетов (оставаясь в рамках устаревших схем) или стремилась к правдоподобию (предвосхищая литературу следующего века), она так или иначе заложила основы современного реализма. Поначалу это был «формальный» реализм, по выражению Яна Уатта, который считал, что «реализм романа зависит не от типа описываемой в нем жизни, а от манеры ее описания». Сочинения Дефо, Ричардсона и Филдинга (но также Мариво и Прево) были реалистичны в той мере, в какой их замыслы восходили к Декарту и Локку: признав за индивидом способность чувственно постигать мир, эти философы открыли перед романистами возможность отыскивать героев не в аркадических фантазиях, а в повседневной жизни.

Реализм романа XVIII в. не следует жестко увязывать с буржуазным происхождением его литературных героев. Конечно, Робинзон был сыном зажиточных торговцев, Молль Фландерс – ньюгейтской потаскушкой, а Жакоб из романа Мариво – крестьянином. Однако Ренонкур у аббата Прево – дворянин, и этот пример не единственный. Вообще роман-воспоминание, написанный от имени буржуа, появился лишь в середине века, да и то в нем обычно речь шла о буржуа, сумевшем «продвинуться в жизни». Зато можно утверждать, что роман Просвещения часто описывал восхождение человека по социальной лестнице. В одних случаях героем становился *Ното æconomi-cis* (Робинзон осваивал необитаемый остров; Молль повествовала о том, как долго ей пришлось копить деньги): он стремился завоевывать достойное положение в «среднем классе», о котором мечтали действующие лица всех английских романов 1720–1740-х годов. В других случаях писатель изображал борьбу какого-нибудь Сен-Пре за любовь, которой препятствуют сословные предрассудки. Так что роман XVIII в. был буржуазен еще и потому (в первую очередь потому), что он часто выражал идеологию нового общества: труд, собственность, христианский взгляд на страсти и так далее. И пусть в историях социального восхождения, описанных в литературе XVIII в., больше «воображения и желания, нежели реальности», как показала Мари-Элен Юэ, важна та настойчивость, с которой данная тема возникала под пером романистов. С определенного времени – и это под-

тверждают заголовки книг – роман стал не просто вымышленным рассказом, основанным на событиях человеческой жизни *вообще* (вспомним определение Жокура), но превратился в повествование о *конкретной* человеческой жизни. Он начал рассказывать о личном опыте, о столкновении индивида с материальным, социальным или духовным миром. Именно поэтому сюжеты множества романов той эпохи часто строились вокруг путешествия.

Что касается тематики и форм жанра, в чем-то они оставались неизменными, а в чем-то менялись. Например, можно сказать, что Прево, маркиз де Сад и английский «черный роман» отчасти черпали свою «готику» из «трагических историй» авторов XVII в. – Россе, Камю и других, а тема преследуемой женской добродетели претерпела весьма курьезные трансформации от Ричардсона к Саду. Но что общего было у либертина герцога де Клерваля (Кребийон, «Случай у очага» – «*Le Hasard du coin du feu*») с либертинами Ловеласом (Ричардсон), Вальмоном (Лакло) или леди Клервил (Сад)? Здесь терминология расставляет нам ловушку, ибо у всякой классификации есть свои пределы: Анри Куле уже давно доказал, что эпитеты «чувствительный» (*sensible*) и «сентиментальный» (*sentimental*), использовавшиеся критиками для характеристики романов Мариво, Прево, Бакюллара д'Арно и Лозезеля де Треогата, с течением времени кардинально изменили свой смысл: «до Руссо и у самого Руссо чувствительные сцены помогают придать большую яркость моральному конфликту, который полностью осознан и взвешен автором романа; после Руссо *черный жанр, жанр ужаса* и вся чувствительная литература демонстрируют бегство сознания от глубоких проблем». Это предвещает конец Просвещения. Однако внутри него сосуществовали эстетические концепции и практики, свидетельствовавшие о весьма контрастном восприятии искусства романа. Развитие приемов и изобразительных средств жанра (появление эпистолярного или сохранение внешней оболочки плутовского романа) никак не увязывается с динамикой распространения идей Просвещения в Европе: у жанра был свой собственный ритм. Поэтому соотношение романа и философии неизбежно принимает различные формы.

Эрик Вальтер замечает, что в глазах Дидро творчество Ричардсона «заново утвердило роман в его философском предназначении (заключающемся в нравственном познании жизни)». Если верить Дидро, роман стал философским именно под пером Ричардсона. Но связь этого жанра с философией возникла раньше – с появлением реалистичных романов Дефо, Мариво или Прево, правдиво изображавших моральную сущность человека. Создание картины человеческой природы само по себе есть занятие философское, поскольку описывать – значит истолковывать. Описывать в письмах – значит

изображать в действии. В «Похвальном слове Ричардсону» Дидро восхищался тем, что «мы видим человека в действии, встаем на его место, становимся рядом с ним». Новаторство Ричардсона – в этой сопричастности к герою, ставшей возможной благодаря эпистолярной форме. Однако Филдинг, суровый критик Ричардсона, доказывал в предисловии к «Тому Джонсу», что и его роман также посвящен «человеческой природе». То же самое мог бы сказать о себе и маркиз де Сад, который считал познание «человеческого сердца» главной задачей романа. Он полагал, что до него наука о человеческой душе находилась в застое «лишь по глупой сдержанности тех, кто пишет на подобные темы. Скованные абсурдными страхами, они рассказывают лишь о всем известных ребячествах разных глупцов, но не осмеливаются открыть нашему взору поистине гигантские безрассудства, дерзко протянув руку к человеческому сердцу» («Новая Жюстина» – «Nouvelle Justine»). Однако «философия», достижимая с помощью стремления к реализму и обусловленных им нарративных приемов, сливается с истинной картиной нравственной природы человека и поэтому не имеет временных или пространственных границ. Она универсальна, а значит, не может быть заключена в рамки Просвещения – явления исторически конкретного и выразившегося в осмыслении самых различных объектов (эстамп из «Энциклопедии», на котором изображена отливка колокола, воплощает в себе дух Просвещения не меньше, чем образ Сюзанны Симонен в романе «Монахиня»). Таким образом, в связи с «романом Просвещения» термин «философия» приобретает второй смысл. Это позволяет поставить вопрос о взаимоотношениях между литературной формой романа XVIII в. и философскими формами Просвещения.

Николя (герой Ретифа де ла Бретонна) болтает с соседом. «Я работаю в типографии», – объявляет он, и между собеседниками происходит следующий диалог: «Ах, сударь, так вы, должно быть, весьма ученый человек! Знаете ли вы книгу *Семь труб*? – Да, сударь. – Замечательная книга! – Ее теперь ценят не так высоко, как прежде. – Как испорчен наш мир! Но *Святой двор* отца Коссена, надеюсь, ценят по-прежнему? Вот уж книга так книга! – Не больше, чем *Семь труб*: это сочинение считают собранием небылиц без какой-либо критики».

«Без какой-либо критики». Здесь намечен второй смысл слова «философия» в его соотнесении с «романом». Роман может быть формой боевой литературы, распространяющей основные принципы Просвещения. На ум сразу приходят «Задиг», «Кандид» и «Простодушный» Вольтера, «Персидские письма» Монтескье и даже (почему бы и нет!) «Решето» («Écumoire») Кребийона – шутовской протест против насилия буллы «Unigenitus» над свободой совести. В этих романах Просвещение реализует свою воспитательную функцию, пред-

лагая читателю развлекательное чтение. Век критики выступает в них во всем блеске своей изобретательности и своего очарования. Таков Вольтер: Кондорсе восхищался его способностью выразить «с помощью шутки, фантазии или самого сюжета романа философскую мысль, которая, при всем том, остается естественной и острой, а главное – истинной». Таков роман Луи-Себастьяна Мерсье «Год 2440» («L'An 2440») и множество других утопий этого времени. Но такова и «Тереза-философ» («Thérèse philosophe», 1748) – книга, которой восторгался Сад и которая приписывалась маркизу д'Аржансу. Это порнографическое повествование пропагандировало смелые материалистические идеи. И здесь мы подходим к еще одному – третьему – смыслу выражения «философская книга», привлекаем внимание Роберта Дарнтона. Он писал, что при Старом порядке люди из мира книги подразумевали под «философией» вовсе не Просвещение, а один из важнейших секторов книгоиздания и книготорговли XVIII в. – недозволенную, запрещенную, табуированную книгу. С этой точки зрения «Тереза-философ» – сочинение философское вдвойне. Однако будем осмотрительны: если оценивать «просвещенность» романа исключительно по наличию в нем определенного набора тем или лозунгов, в яркой и соблазнительной форме распространяющих «катехизис Просвещения», то нам придется искать архетип романа Просвещения в творчестве Мармонтеля.

Впрочем, такой поворот был бы отчасти оправдан принятыми тогда критериями. «Литературная корреспонденция» сообщала, что более двух тысяч экземпляров «Велизария» разошлись по Парижу в течение двух дней. Роман Мармонтеля был опубликован в феврале 1767 г. Он повествовал о полководце императора Юстиниана, который был брошен своим повелителем в тюрьму, ослеп в заточении, а затем вышел на свободу. Половину книги занимали диалоги между ясновидящим слепцом Велизарием, хранящим свое инкогнито Юстинианом и Тиберием, сыном императора. В XV главе романа, посвященной теме гражданской терпимости, содержалась «опасная» фраза, которая содействовала сплочению философов не меньше, чем знаменитый вольтеровский призыв «раздавить гадину», и обратила на себя внимание Сорбонны: «Истина исходит собственный свет. Нельзя просвещать разум пламенем костров». Разгоревшаяся полемика способствовала поистине европейскому успеху романа. Мармонтель любил подчеркивать, что его книга была «переведена на все языки», и даже сама Екатерина II приложила руку к русскому изданию этой «настоющей книги государей». Джон Ренвик полагает, что история «Велизария» знаменовала собой апогей философской борьбы даже в большей степени, чем публикация «Духа законов» или дело Каласа. Возможно, подобная постановка вопроса отводит роману Мармонте-

ля заслуженное место в культурном и идейном контексте XVIII в. Однако она не дает нам оснований считать его *типичным* романом Просвещения или даже *одним из* романов Просвещения. «Велизарий», по выражению Робера Грандрута, был «своеобразным резюме, дайджестом философии XVIII столетия». Но именно поэтому у него гораздо меньше оснований претендовать на титул романа Просвещения, чем у «Новой Элоизы», в которой некоторые современники Руссо и наши современники не без оснований видели антифилософскую книгу.

На первый взгляд подобное утверждение кажется парадоксальным. Но следует ли искать черты «романа Просвещения» в определенной тематике, в наборе проблем, которые ставила или иллюстрировала художественная литература XVIII в. – гражданская и религиозная терпимость, деизм и т. п.? Я так не думаю. Жан Сгар замечает: «Нетрудно очертить круг тем или выявить, какие именно мотивы того или иного романа позаимствованы у Вольтера, Руссо, Локка или Спинозы». Однако «если мы хотим проанализировать философское значение произведения, следует отделить *тему* от позиции автора и нарративного замысла. Иначе может получиться, что самые посредственные романы выйдут в разряд самых философских. А ведь совершенно очевидно, что наилучшим образом задачу демистификации, парадоксального анализа и новой постановки проблем выполняли самые оригинальные, самые нетривиальные романы».

Мне кажется, что поиск релевантных черт романа Просвещения стоит направить в сторону повествования, «нарративного замысла». Следует сосредоточиться на писательских приемах, на стиле. Дидро жаловался Фальконе по поводу «Велизария»: «Наш друг Мармонтель пускается в бесконечные рассуждения. Он вообще не знает, что значит беседовать с читателем». Дидро высоко ценил искусство беседы и сам был блестящим собеседником, что подтверждали все его современники. Цену беседы знал и Стерн, вложивший в уста Тристрама свой взгляд на эстетику художественной прозы: «Писание книг, когда оно делается умело (а я не сомневаюсь, что в моем случае дело обстоит именно так), равносильно беседе. Как ни один человек, знающий, как себя вести в хорошем обществе, не решится высказать все, – так и ни один писатель, сознающий истинные границы приличия и благовоспитанности, не позволит себе все обдумать. Лучший способ оказать уважение уму читателя – поделиться с ним по-дружески своими мыслями, предоставив некоторую работу также и его воображению». («Тристрам Шенди» – «The life and opinions of Tristram Shandy, Gentleman», II, XI).

Итак, роман – это беседа с читателем. Она может уходить в сторону, заводить в тупик, возвращаться к исходной позиции, сбивать с толку, удивлять, ставить вопросы. Здесь приоткрывается последний

смысл выражения «философский роман»: может быть, романом Просвещения стоит считать всякую художественную прозу, которая *de facto* или обдуманно превращает читателя в философа? В этом случае философия выражается не в авторской позиции, не в том, какой именно принцип писатель провозглашает в своем произведении ошибочным, а какую максиму – верной. Она выражается в действии. В том числе в действии читателя, с которым роман Просвещения ведет свободную беседу и которому он предоставляет возможность самостоятельно завершить намеченную автором мысль или придать ей иное направление. Поэтому можно предположить, что одной из характерных черт романа Просвещения является ирония – инструмент, нарушающий равновесие повествования и побуждающий читателя к сотворчеству.

Ирония привнесла в роман лозунг *sapere aude* («Решись быть мудрым»), позаимствованный Кантом у Горация в 1784 г. и ставший дефиницией *Aufklärung*’а. Роман стал одним из главных инструментов в деле освобождения человеческой мысли, которое Монтескье («Нельзя не столько заставлять читать, сколько заставлять думать»), Кант («Имей мужество пользоваться собственным умом – таков, следовательно, девиз Просвещения»), а также Вольтер, Руссо, Дидро, Стерн и другие философы считали основной целью просвещенного разума. Разумеется, когда мы говорим об иронии как о сущностной черте романа Просвещения, мы рассматриваем этот термин широко, выходя за рамки чисто стилистического приема. Но и стилистика играла здесь свою роль, ведь даже сведенная до масштабов тропа ирония требовала от читателя определенной, пусть минимальной декодировки текста. Например, фраза из III гл. «Кандида»: «Там девушки со вспоротыми животами, насытив естественные потребности нескольких героев, испускали последние вздохи» – требовала выявления перевернутого смысла слова «герои». Следовательно, ирония являлась инструментом или, точнее, практическим приложением просвещенной мысли.

Приемы этой иронии в ее расширительном толковании слишком многочисленны, чтобы подробно останавливаться на них. Поэтому мы ограничимся примерами для каждой из трех форм романа Просвещения. Ирония романа-воспоминания тесно связана со «структурой двойного регистра», которую на примере творчества Мариво исследовал Жан Руссе. Во второй части романа Мариво «Удачливый крестьянин» («*Le paysan parvenu*») Жакоб-герой изливает свои чувства перед барышней Абер, на которой собирается жениться. Одновременно Жакоб-рассказчик размышляет о своем поведении: «Я хорошо помню, что, говоря с ней, не чувствовал в себе ничего такого, что шло бы вразрез с моими словами. И, тем не менее, признаюсь, я ста-

рался выглядеть понежнее, придать моим речам побольше умиления, подпустить в них слезу, то есть приукрасить мои истинные чувства. Самое удивительное – я первый попался на эту удочку. Я так старался, что сам стал жертвой собственной уловки и мне ничего не оставалось, как и дальше продолжать в том же духе...»

Молль Фландерс, ведущая тихую жизнь на виргинской плантации, где ее устроил сын, предается неожиданным размышлениям: «Я почти начала жалеть, что привезла с собой из Англии моего ланкаширского мужа. Впрочем, в этом сожалении не было искренности, ведь я глубоко любила моего ланкаширского мужа, как любила его всегда с самого начала. А он заслужил эту любовь, насколько мужчина способен ее заслужить, между нами сказано».

В этих удивительных фрагментах каждое слово просчитано так, чтобы в сочетании с соседними словами наполниться двойным смыслом. Даже перед рассказчиком герой раскрывается не до конца, а потому он остается загадкой и для недоумевающего читателя, который спрашивает себя: кто это – «простака или хитрец, а может быть, автор просто хотел посмеяться надо мной?» (Анри Куле). Тем самым, оба романа демонстрируют двойственность природы своего жанра: если Жакоб и Молль простодушны, значит, полная искренность даже перед самим собой – недостижимый идеал; если же они двуличны, значит, их стремление к искренности показное. В то же время возникает вопрос, что такое эти романы – объект писательской иронии, поскольку они ставят перед читателем неразрешимые проблемы интерпретации, или же плод этой иронии, поскольку Мариво и Дефо смотрят на своих героев насмешливым и отстраненным взглядом? В подобной нерешенности кроется одна из характерных черт романа Просвещения.

В эпистолярном романе ироническая дистанция возникает благодаря фигуре «издателя», о которой говорилось выше. Используя выражение Михаила Бахтина, скажем, что эта фигура придает эпистолярной полифонии сугубо «диалогичную» форму повествования. С помощью предисловий, примечаний и прочих приемов, которыми так называемый «издатель» сопровождает «случайно найденную» рукопись, автор устанавливает дистанцию как по отношению к своим героям, так и по отношению к читателям. Наличие именно таких приемов в «Опасных связях», в числе всего прочего, позволило Жану Фабру рассматривать сочинение Лакло как «роман иронии». Эти же приемы настолько успешно морочат и смущают читателя «Новой Элоизы», что благодаря им (и вопреки распространенным интерпретациям) книга Руссо в полной мере является романом Просвещения. Как, например, мы должны относиться к размышлениям и рассуждениям Сен-Пре и Юлии, если во второй части переписки «издатель»

роняет следующее замечание: «Думаю, нет нужды предупреждать, что в этой второй части и в последующих наши любовники несут всякий вздор и чушь. Бедняги совсем потеряли голову»? Нам ничего не остается, кроме как анализировать каждое высказывание героев, независимо от того, разумно оно или нелепо. Так автор заставляет читателя задуматься. К размышлениям побуждают и те страницы романа, на которых Юлия и Сен-Пре обсуждают проблему нищенства (V, 2). Здесь Руссо предлагает читателю на выбор целых пять совершенно различных позиций: взгляды обоих героев; мнение Вольмара, мужа Юлии; точку зрения «услужливых резонеров», которую воплощает Вольтер; наконец, соображения «издателя», который придает этой проблеме общую перспективу. Таким образом, роман Просвещения – это машина по производству нерешаемых проблем, которые встают не только в литературном и повествовательном плане (ирония или объективный взгляд писателя на своих героев? подлинная переписка или подделка?), но и в плане философском.

Это можно проследить на примере «романа от третьего лица» («Том Джонс», «Жак-фаталист»), а также романов Стерна. В них нарушение порядка изложения и авторское отступление становится основной литературной игрой, которая превращается в философский метод. В «Размышлениях о "Персидских письмах"» («*Réflexions sur les "Lettres persanes"*») Монтескье замечал, что эпистолярная форма, предоставляя автору свободу выбора участников повествования и освобождая от необходимости подчинять сюжет строго намеченному плану, позволяет ему «привнести в роман философию и мораль». Эпистолярный роман не нуждается в отступлениях, поскольку дружеская или любовная переписка по определению вольна касаться любых сюжетов: как личных, так и общественно значимых, как флигельных, так и наисерьезнейших. Но в романах, где повествование ведется от третьего лица, все обстоит иначе. Конечно, и там отступление может быть вложено в уста героя (например, Жюльетта в романе Сада просит папу Пия VI, которого она посещает в Риме, «философски порассуждать об убийстве». «Я часто пачкала им руки, – говорит она, – и хочу знать, что мне теперь об этом думать. То, что ты мне скажешь, навсегда определит мой образ мысли»). Однако гораздо чаще отступления принадлежат рассказчику. Каждая книга романа Филдинга «Том Джонс, найденный» открывается «очерком в форме отступления». Виртуозно пользуются этим приемом Стерн и Дидро. У них авторское отступление носит не только тематический характер: оно смешивает повествовательные планы, постоянно вызывает к читателю и так далее («Покуда Жак выливает на землю содержимое своей флаги, его хозяин смотрит на часы, открывает табакерку и намеревается продолжить историю своей любви. А я, читатель,

хочу заткнуть ему рот, показав издали на старика-военного, сгорбившегося верхом на своей лошади...»). Если смотреть с этой точки зрения, произведение Стерна является философским романом не столько потому, что оно в художественной форме излагает идеи «Опыта о человеческом разуме» Локка, сколько потому, что строится на прерывистости повествования, на сознательной нагрузке текста отступлениями: «Бесспорно, солнце отступлений несет нам свет», – утверждает Стерн в «Тристраме Шенди» (I, XXII). Хочется добавить: «Как и Просвещение...»

Со Стерном и Дидро ироническая дистанция распространяется также на читателя и его отношение с повествованием. Вслед за Руссо и Мариво, только более систематически и более решительно, эти писатели превратили непоследовательность изложения и неопределенность суждений в авторский метод. До Дидро иронизировать по адресу читателя позволяли себе лишь поклонники архетипического шедевра Сервантеса: Скаррон с его «Комическим романом» («Roman comique», 1651) и Фюретьер с его «Буржуазным романом» («Roman bourgeois», 1666). Просвещение придало систематичность использованию иронии, но оно еще и сместило ее. Отныне разоблачением обветшалых романых условностей писатель занимался не только с металитературных позиций. Ему было недостаточно просто иронизировать над читателем, над его рефлексам и вкусами – надо было также возбудить в субъекте мыслящего индивида. У Скаррона и Фюретьера ирония несла главным образом эстетическую нагрузку (последний, высмеивая романную иллюзию, развенчивал анахронический престиж героического романа). У Дидро и Стерна она стала подлинно философской (причуды композиции «Жака-фаталиста» и авторские отступления не только потрясают основы жанровой формы, но и побуждают читателя к дополнительным размышлениям).

Этот краткий обзор не исчерпывает всех приемов, с помощью которых романисты XVIII в. сознательно затрудняют общение читателя со своими произведениями, усложняя тем самым и его отношения с окружающим миром. То обстоятельство, что «Кандид» идейно направлен против лейбнищевского оптимизма, в меньшей степени определяет его «философский» статус, чем несоответствие жуткого кошмара некоторых его сцен совершенно невозмутимому тону повествования («Мозги были разбрызганы по земле, усеянной отрубленными руками и ногами», гл. III). Подобное приобщение читателя к жестокостям войны сродни тому, что Андре Бретон назвал «черным юмором» у Сада: этот писатель настолько далеко зашел в усвоении «уроков» Просвещения, что, в конце концов, сам вывел себя за его рамки. В «Истории Жюльетты» повествователь, описывая неистовую оргию, дает подстрочное примечание, где звучит рассудочный голос,

казалось бы совершенно *неуместный*. Он подробно перечисляет различные способы совокупления, а в оправдание заявляет: «Мы сочли необходимым дать здесь этот перечень, чтобы избавить от этого труда женщин, которые иначе не преминули бы прервать чтение и заняться его составлением. Поблагодарите же нас, сударыни, и следуйте примеру наших героинь, ибо ваше образование, ваши ощущения и ваше счастье в действительности являются единственной целью нашего утомительного труда». Тем самым автор на какое-то мгновение вырывает читателя из текста, сила которого состоит, главным образом, в *соблазне*.

Порой ирония Просвещения становится менее зависимой от повествования и отчетливо формулирует парадоксы. Например, «Простодушный» завершается одним из тех «глухих, как жизнь», трюизмов, в которых Флобер видел признак гениальности Вольтера: «добрый Гордон» избирает своим девизом слова «От несчастья бывает прок»; однако, заключает Вольтер, «сколько есть на свете порядочных людей, которые могли бы сказать: От несчастья нет никакого проку!». Эта антитеза позволяет каждому оставаться при своем мнении и не дает решения, как не давала его первая версия «Истории Агатона» («Geschichte des Agathon») Виланда, заканчивавшаяся знаком вопроса. Поэтому, как бы ни был свободен в своих рассуждениях читатель, он никогда не сможет с уверенностью знать, за какую именно часть тела ухватил горничную Йорик – герой «Сентиментального путешествия» («A sentimental journey through France and Italy») Стерна: повествование не закончено...

Эти с виду малоприличные сравнения, в которых непристойность соседствует с метафизикой, понадобились для того, чтобы продемонстрировать, как, вопреки бесконечному разнообразию интонаций и посылов, глубинная ирония объединяет столь разных писателей: Мариво и Сада, Гёте и Филдинга, Руссо и Стерна. Приведем еще один пример, доказывающий, что, возможно, Гёте обязан английскому юмористическому роману не меньше, чем ему самому обязан Жан-Поль Рихтер, называвший себя его прямым наследником.

Гёте читал Филдинга так же, как он читал и Дидро. В романе «Годы учения Вильгельма Мейстера» (V, 7) театральная труппа проводит параллель между драмой и романом и приходит к заключению, что романский герой отличается от драматического своей пассивностью: «Грандисон, Кларисса, Памела, Векфилдский священник и даже сам Том Джонс если не всегда пассивные, то, во всяком случае, тормозящие действие персонажи, а все события в известной мере сообразуются с их образом мысли». Обратим внимание на слова «даже сам Том Джонс». К смутьяну и распутнику Тому Гёте применяет ту же психологическую и эстетическую характеристику, которая в

наших глазах является определяющим качеством исполненного цельности героя «Годов учения». Сближение безмятежной иронии Гёте (направленной только против героя) и вызывающей иронии Филдинга (не щадящей заодно и читателя) находит подтверждение еще на одном уровне, лежащем за пределами очевидных различий в темпераментах героев. Эрик Блаколл доказал, что неудача раннего варианта гетевского текста – «Театрального призвания Вильгельма Мейстера» (1777–1785) – связана с тем, что рассказчик слишком буквально следовал Филдингу. Таким образом, «повсюду ощутимая ровная и сдержанная» ирония «Годов учения» стала развитием довольно показной (это унаследовано от Филдинга и, быть может, от «Агатона» Виланда) иронии «Театрального призвания» с его широкими авторскими отступлениями (одно такое отступление целиком занимает всю XI часть первой главы) и частыми обращениями к читателю («предварительно сообщим вкратце то, что необходимо для связности повествования», II, 1). В «Годах учения» непрозрачность фигуры Вильгельма Мейстера, вызванная «пассивностью», роднящей его с Томом Джонсом, ставит перед критическим сознанием читателя непреодолимые проблемы и побуждает последнего участвовать в *создании* романа. Именно поэтому данное произведение Гёте, кое в чем уже отошедшее от идеалов Просвещения (оно ставит под сомнение могущество разума, иначе подходит к религиозным проблемам и т.д.), по-прежнему принадлежит к пространству романа в силу ироничной заостренности своего повествования. Ибо «учение», о котором в нем идет речь, прежде всего относится к самому читателю.

Думается, было бы ошибочным считать дух легкой шутки и обаяние непринужденной речи одних авторов (Филдинг, Стерн, Дидро) или суровость дискурса других (Ричардсон, Руссо, Гёте) отличительной чертой романа Просвещения. Руссо мотивировал свое решение не объединять «Роман милорда Эдуарда Бомстона» с перепиской Элоизы и Сен-Пре тем, что «лучше кое-что предоставить догадкам читателя» («Новая Элоиза», V, 12). Филдинг объяснял пробелы в своем повествовании желанием предоставить читателю «случай использовать свою замечательную проникающую и заполнить эти свободные промежутки времени собственными домыслами» («История Тома Джонса, подкидыша», III, 1). Одна и та же мысль, хотя выражена по-разному. Поэтому можно сказать, что Жорж Перек по праву отнес Филдинга к культурному пространству Просвещения, исходя из того, какую роль в его творчестве играет ирония. Что касается Умберто Эко, видимо, он слишком поспешно принял счастливые концовки романов Филдинга за признак вымысла, «свободного от проблемного напряжения».

Романист Мишель Турнье писал в своей интеллектуальной автобиографии «Святой Дух» («Le Vent Paraclet»): «Случается, что писатель разом, молниеносно преображает души своих современников и потомков. Так Жан-Жак Руссо внушил людям представление о красоте гор, которые в течение тысячелетий считались ужасной аллегорией ада. До Руссо все единодушно признавали, что горы безобразны. После него их красота стала всем очевидной. Он преуспел до такой степени, что сейчас уже никто не помнит, что именно ему мы обязаны этим открытием. [...] Так Гёте придумал романтическую любовь Вертера, положив начало эпидемии самоубийств».

Таким образом, Турнье формулирует то, что можно принять за оборотную сторону иронической отстраненности: приобщение к излагаемым мыслям и переживаниям. Близость автора к герою и близость к нему же читателя. Вообще же такое чтение могло бы восприниматься как наставление, если бы эта близость (по крайней мере, близость читателя к герою) не устанавливалась порой вопреки мерам предосторожности, принятым автором или «издателем» (Гёте предупреждает нас, что Вертер не был «обычным человеком»; что перед самоубийством «гармония его разума была полностью нарушена» и т.д.).

Наконец, замечание Турнье позволяет вспомнить о том, что на языке философа Джона Л. Остина мы можем назвать *перформативностью* романа Просвещения: для романиста эпохи Просвещения писать – значит действовать и более того – побуждать к действию. Например, заставлять думать, о чем уже говорилось. Эта черта настолько присуща роману Просвещения, что порой он стимулирует критическую мысль читателя именно тем, что *околдовывает* и одурманивает его: Ричардсон – эпистолярной формой и действенной моралью; Дидро – разрывами ткани повествования; Руссо – своей, быть может, существующей Юлией... Ни политический трактат, ни памфлет на это не способны.

Но писать – значит также побуждать к действию. Художественное повествование Просвещения часто завершается тем, что лежит вне сферы литературы – поступком, жестом. Ужасным жестом добровольного ухода из жизни. Или более приятными жестами возбуждения, порожденного книгами, которые заставляют проливать слезы, или же теми сочинениями, которые, по словам Руссо, «читаются лишь одной рукой». В Германии у поколения романтиков получил распространение дружеский ритуал обмена табакерками, «изобретенный» Стерном в «Сентиментальном путешествии». Не отрекаясь от своей литературной природы, роман Просвещения сумел стать *свершением* мысли в полном смысле этого слова. Эти незаметные жесты и ужасные поступки, эти драмы и комедии, эти слезы и улыбки позволяют понять всю силу его воздействия на читателя, почувст-

вывать его своеобразие. Эпоха Просвещения, как никакая другая, ставит перед нами вечный вопрос: *что может роман?*

Рекомендуемая литература:

- F. Burguillet.* Le roman au XVIII^e siècle. Paris, 1981.
CERM. Roman et Lumières au XVIII^e siècle. Paris, 1970.
H. Coulet. Le roman jusqu'à la Révolution. Paris, 1991.
R. Démoris. Le roman à la première personne. Du classicisme aux Lumières. Paris, 1975.
R. Laufer. Style rococo, style des Lumières. Paris, 1963.
G. May. Le dilemme du roman au XVIII^e siècle. Étude sur les rapports du roman et de la critique (1715–1761). New Haven – Paris, 1963.
J. Rousset. Formes et significations. Paris, 1962.
A. Montadon. Le Roman au XVIII^e siècle en Europe. Paris, 1999.
I. Watt. The Rise of the Novel. Studies in Defoe, Richardson and Fielding. London, 1987.
F. Weil. L'interdiction du roman et la librairie. Paris, 1986.

См. также:

МОРАЛЬ;

УТОПИЯ;

ВОСПИТАНИЕ;

КНИГИ, ЧИТАТЕЛИ, ЧТЕНИЕ.

ГАЗЕТЫ

Жиль Фейель

В начале XVIII в. в Европе существовали два типа периодических изданий: информационные листки (*gazette, Zeitung, newspaper*), распространявшие новости, главным образом – заграничные, без какого-либо их анализа или комментария; и газеты, именовавшиеся *journal* или *periodical* и печатавшие отклики на научные и литературные новинки. Официальная хроника и пропаганда первых внушала читателям восхищение политикой монархов и правителей. Свободный критический взгляд вторых способствовал рождению независимого общественного мнения. С течением времени благодаря усилиям философов ученая и литературная критика постепенно сблизилась с политической информацией. Участие прессы в распространении новых идей привело в 1760–1770-х годах к триумфу Просвещения в общественном мнении.

После Славной революции 1688 г. и приостановки действия *Licensing Act* (1694) в Европе установились два совершенно различных режима издания периодики. В Англии как *newspapers*, так и *periodicals* не нуждались в предварительном разрешении и были освобождены от цензуры. Но с 1712 г. они облагались специальным налогом, что существенно увеличивало издательские затраты. Кроме того, английские газеты регулярно подвергались преследованиям со стороны парламента: в течение полувека (1720–1771) он пытался препятствовать публикации материалов, касавшихся его дебатов. Сходная ситуация, которую можно назвать режимом умеренной свободы, наблюдалась также в Объединенных провинциях. Во всех остальных странах Европы процветала система привилегий и цензура. Внешне она была весьма жесткой, хотя это не всегда отражалось на практике. Во Франции королевской привилегией обладали всего три газеты: *Gazette* (позже *Gazette de France*) получила ее в 1631 г.; *Journal des Savants* – в 1665 г.; а *Mercure galant* – в 1672 г. Но это обстоятельство не мешало французской публике черпать информацию из франкоязычных газет, издававшихся за границей (они открыто распространялись в королевстве почтовым ведомством), а также читать разнообразную научную и литературную периодику, которая печата-

лась на основании «негласных разрешений» (их получение сопровождалось уплатой «фермажа» в пользу одного из привилегированных изданий).

Информационные листки возникли в самом начале XVII столетия (первый появился в Страсбурге в 1605 г.). Они излагали новости, поступавшие из разных европейских городов. Заметки публиковались обычно в хронологическом порядке и без комментариев. Довольно часто в дополнение к ним прилагались развернутые описания каких-либо наиболее важных событий, а также более или менее официальные документы правительств, парламентов и пр. Со времени правления Людовика XIV еженедельная *Gazette de France* занималась оформлением «культа» монаршей особы. В периоды войн она подробно сообщала о малейшей стычке королевской армии с противником. Но в годы мира сугубо французских материалов было немного: мелкие факты придворной жизни, официальные сообщения, юбилеи, академические конкурсы, курс ценных бумаг и книжные новинки. А главное, *Gazette* хранила молчание по поводу тех событий, которые особенно волновали общественное мнение в периоды больших религиозных или парламентских кризисов эпохи царствования Людовика XV и Людовика XVI. Помимо крамольных листовок, корреспонденций и хроник частного и литературного характера (*nouvelles à la main*), а также *Nouvelles ecclésiastiques* (1728–1803) – воинствующей нелегальной газеты – такого рода информацию об их собственной стране французской публике давала лишь иностранная периодика.

Поначалу эти «периферийные» газеты переводились, но вскоре их стали издавать непосредственно на французском языке. С 1630–1650-х годов иностранная франкоязычная пресса поступала в королевство почти беспрепятственно. В 70-е годы XVII в. при министре Лувуа почтовое ведомство утвердило свою монополию на ее распространение. Начиная с эпохи «кризиса европейского сознания», веками которой стали отмена Нантского эдикта (1685) и Английская революция (1688), и вплоть до эпохи Просвещения число франкоязычных газет постоянно росло. Они издавались в Объединенных провинциях (в Амстердаме, Лейдене, Роттердаме, Утрехте), а также в Брюсселе, Антверпене, Льеже, Кёльне, Франкфурте и Авиньоне. Обычно эти газеты выходили два раза в неделю. Они были гораздо свободнее, чем *Gazette de France*, и давали информацию, которой так не хватало подданным французского короля. Но редакторы подобных изданий часто испытывали давление со стороны иностранных держав: те пытались не допустить публикации той или иной новости или, напротив, стремились поместить в газете тенденциозную информацию. Недостаток журналистской гибкости мог повлечь за собой конфискацию отдельного номера или даже запрет на распространение газеты на территории того или иного государства, что неминуе-

мо вело к утрате читательской аудитории. Вплоть до времени министерства Шуазеля некоторые газеты были во Франции под запретом и существовали только благодаря гугенотской диаспоре и франкоязычной европейской аристократии.

Из-за почтовой монополии рассылка *Gazette de France* в провинции была делом весьма дорогостоящим: тарифы зависели от удаленности подписчика. Поэтому семейство Ренодо – владельцы газеты – иногда разрешали провинциальным издателям печатать номера на местах. С 1680 г. до середины XVIII в. типографии 38 городов обладали правом перепечатки *Gazette* в течение более или менее длительного срока. Подобная практика позволяла снижать стоимость газеты. Например, в 1740 г. годовая подписка в провинции стоила всего 5 ливров. «Периферийные» газеты были гораздо дороже. В те же 1740-е годы французская почта покупала годовой комплект *Gazette d'Amsterdam* у голландского издателя за 21–24 французских ливра. Затем она перепродавала газету парижскому книготорговцу Давиду, но уже за 83 ливра 4 су. Тот, в свою очередь, распространял подписку по цене 104 ливра. А в провинции эта сумма увеличивалась еще больше за счет почтовых сборов. Следствием такой дороговизны стали перепечатки *Gazette d'Amsterdam* в Авиньоне, Бордо, Женеве (для Лиона) и Ларошели.

В 1740 г. издатели *Courrier d'Avignon* первыми сумели заключить с французским почтовым ведомством выгодный «договор о подписке». Почтовый сбор был приравнен к одному су за каждый экземпляр и не зависел от расстояния, на которое пересылалась газета. Таким образом, годовую подписку *porto franco* стало возможным оформить за 18 ливров. В 1752 г. по этому же пути пошла *Gazette de France*: запретив всякую перепечатку, она установила для жителей провинции фиксированную цену подписки – 7 ливров 10 су. В 1759 г. модернизация коснулась и «периферийных» газет, снизив их стоимость до 36 ливров в год. Одновременно с этим министр Шуазель открыл для них границы королевства. В 1762 г. *Gazette de France* перешла в ведомство Министерства иностранных дел и удвоила свою периодичность.

50-е годы XVIII в. стали поворотными в истории французской прессы. Переиздания *Gazette* постепенно создавали новое коммуникационное медийное пространство и способствовали постепенному становлению общественного мнения в масштабах страны. Принятый в 1763 г. почтовый устав произвел настоящую революцию в тарифах. А тот факт, что воспользоваться ею смогли абсолютно все газеты, вызвал общее снижение их стоимости и рост числа подписчиков как в Париже, так и в провинции. Условия почтовой монополии вынудили большинство издателей перейти на единый удобный формат в пол-листа in-4° (4 страницы, 2 колонки, с возможными приложениями).

В отличие от Франции английская почта монополией не обладала. И в Лондоне, и в провинции информационные листки продавались в розницу. Более разнообразными были и их форматы: они печатались и в полулист (2 страницы, 2 колонки), и в лист (4 страницы, 2 колонки). С 1750 г. установился формат *in-folio*, просуществовавший до XIX в. Имелось и другое отличие. Информационная пресса континентальной Европы оставалась верной модели *gazette*, но британские журналисты развивали иной стиль и политически были гораздо более ангажированными. В противовес традиционной и официальной *London Gazette*, основанной в 1665 г., после 1695 г. в Англии появилось огромное множество *newspapers*.

Эти газеты, выходившие три раза в неделю и продававшиеся по пенни за номер, приняли весьма активное участие в политической борьбе вигов (либеральных сторонников парламентаризма) и тори (защитников королевской власти). Они были весьма плюралистичны и очень воинственны. Среди них было немало однодневок, хотя некоторые оказались долгожителями, например вигская *Flying Post* (1695–1753) или газета тори *Post Boy* (1695–1753). В 1702 г. появилась первая ежедневная *Daily Courant* (1702–1735), но в провинцию свежие заграничные, английские и лондонские новости обычно поставляли вечерние *Evening Post, with the Historical Account* (1709–1730) или *Saint James Evening Post* (1695–1753), выходившие три раза в неделю. Принятый в 1712 г. *Stamp Act* существенно повысил себестоимость этих газет. Наименее солидные разорились, а остальные были вынуждены поднять продажную цену своих номеров. Отчасти их бюджет спасли частные и коммерческие объявления, которые до сих пор публиковались главным образом в специальных листках – *Mercuries* (издававшихся по образцу *City Mercury*, 1667) и *Advertisers*.

Другим последствием *Stamp Act* стало появление больших еженедельных газет на полутора листах (6 страниц). До 1724 г. налог на такие издания был довольно низким, поэтому они продавались по 1,5 пенса за номер. К ним следует отнести *Original Weekly Journal* (1713–1737), *Weekly Journal or British Gazetteer* Джорджа Рида (1715–1761), *Weekly Journal or Saturday's Post* Натаниэля Миста (1716–1737), *Craftsman* (1726–1747)... Их периодичность позволяла взглянуть на события с небольшой временной дистанции, поэтому новости могли сопровождаться фундаментальными статьями или эссе, в которых редактор излагал свои взгляды на самые различные, но чаще всего – политические проблемы. Эти размышления, комментарии и эссе (предшественники редакционных статей XIX столетия) способствовали тому, что еженедельники приобрели огромное влияние и стали играть важную роль в политической борьбе.

В 1720-е годы окончательно укрепила свои позиции ежедневная пресса: *Daily Post* (1719–1746), *Daily Journal* (1720–1742), *Daily Post*

Boy (1728-1735). Газета *Daily Advertiser* (1730–1809) предвосхитила смешанные издания, в которых новости соседствовали с объявлениями – они особенно пышно расцвели в 1760-е годы, когда начало складываться «общество потребления». Газета братьев Вудфолл *Public Advertiser* (1767) печатала политические заметки Юниуса, а *Morning Chronicle and London Advertiser* (1769) – отчеты о дебатах в Палате общин. Наконец, в самом конце столетия наступило время больших предприятий капиталистической прессы: в 1785 г. Джон Уолтер создал газету *Daily Universal Register* (с 1788 г. она стала называться *Times*), близкую тори; в 1789 г. Джеймс Перри выкупил вигскую *Morning Chronicle*, придав ей новый импульс; в 1795 г. Дэнниел Стюарт выкупил *Morning Post*, ставшую печатным органом тори.

В то время как Англия развивала смешанный тип журналистики, континентальная Европа по-прежнему предпочитала отделять новости от объявлений и множить число мелких аналитических газет. В Германии между 1722 и 1802 г. издавалось около двухсот *Intelligenzblätter*. Примеру соседей подражала и Франция. Поэтому, когда в 1745 г. появились *Affiches de Paris* (они выходили два раза в неделю), успех у читателя им был обеспечен: попав под привилегию *Gazette de France*, парижский листок в 1751 г. поменял имя на *Petites Affiches de Paris* (два номера в неделю, 8 страниц in-8°); в 1752 г. от него отделились *Affiches de province* (еженедельник, 4 страницы in-4°); а с 1757 г. одноименные издания наводнили всю Францию – собственные *Affiches* печатались в 44 городах.

Affiches и *Intelligenzblätter* отличались от *gazettes* не только более разнообразным содержанием, но и лучшей структурой. В них печатались частные объявления, «различные мнения» (рубрика *avis divers* постепенно переросла в публицистический раздел и колонку редактора), служебные рубрики, стихи, шарady и буриме. В 1770-х годах особое значение приобрели редакционные материалы, лежавшие вне политики. Совмещение на страницах одного и того же издания объявлений (материалов частного или коммерческого характера) и новостей (материалов общественной значимости, развлекательных и в то же время поучительных) способствовало тому, что газеты этого типа заняли прочное положение в системе общественной морали Просвещения и его прогрессистском дискурсе. Вскоре аналогичные издания распространились почти по всей Европе. Например, в Испании в 1758 г. появился *Diario noticioso, curioso-erudito y commercial* (в 1788 г. он был переименован в *Diario de Madrid*).

Особое положение во Франции занимали две газеты, полностью сросшиеся в XVIII столетии с монархическими институтами власти: *Journal des Savants*, печатавший обзор книг, издаваемых в королевстве и за его пределами; и *Mercur galant*, в легкой форме сообщавший о событиях светской жизни и текущих литературных новостях. Эти

газеты, служившие образцом для многих других, обычно выходили раз в месяц и были похожи на книгу своим форматом и объемом (120–240 страниц in-12°, то есть от 5 до 10 печатных листов). *Journal des Savants* уделял главное внимание наукам и искусствам (40% содержания в 1750–1754 гг.), чуть меньше – истории (29%) и совсем немного – теологии, однако сохранял полнейшее безразличие по отношению к идейным баталиям эпохи Просвещения. Довольно скоро у *Journal des Savants* появились подражатели: в Голландии Бейль создал *Nouvelles de la République des Lettres* (1684–1718); во Франции иезуиты приступили к выпуску *Mémoires de Trévoux* (1701–1767). Но эти эрудитские издания, стремившиеся вобрать в себя всю книжную мудрость, слишком мало внимания уделяли литературе как таковой, а потому не отвечали запросам своего века. Что касается *Mercure* (с 1724 г. – *Mercure de France*), он все больше склонялся к распространению самой разнообразной информации. Избрав на первый взгляд беспорядочную условно-эпистолярную форму подачи материала, *Mercure* стал участником философского движения своего времени, оставив теологию ради литературы, наук и ремесел.

В Англии в начале столетия возник еще один тип газеты – *single-essay periodical*. К нему можно отнести *Tatler* (1709–1711, три номера в неделю) и ежедневник Стила и Аддисона *Spectator* (1711–1712). Приятная непринужденность и здравая мораль их социальной, литературной и политической критики, легкий слог их редакторских материалов, написанных от первого лица, выгодно отличались от скучного порядка и тематической иерархии пухлой эрудитской периодики. Следствием стал огромный читательский успех, подтверждаемый тиражами (3 тыс. экземпляров, но порой дело доходило и до 20 тыс.), многочисленными французскими переводами (они распространялись по всей Европе вплоть до середины столетия) и подражаниями. В Англии до 1750 г. их издавалось не меньше сотни. Первая немецкая газета такого типа появилась в 1713 г. в Гамбурге, а вплоть до конца XVIII в. в Германии увидели свет более ста имитаций *Spectator*. Столько же было и во Франции между 1711 и 1788 г., причем наибольшей известностью пользовался *Spectateur français* (1721–1724) Мариво. Существовали также испанские подражания (*Pensador* [1762–1767], *Censor* [1781–1788]), итальянские и другие.

Наряду с ежемесячным *Journal des savants* во Франции появились литературные газеты, которые стали выходить два, три, а то и четыре раза в месяц (их хозяева выкупали издательские права у владельцев *Journal des savants*, которые оставались держателями королевской привилегии). Самые первые газеты подобного типа – *Nouvelliste du Parnasse* (1730–1732) Дефонтена и *Pour et Contre* (1733–1740) аббата Прево – появились еще в 1730-е годы, но особенно пышно литературная периодика расцвела к середине столетия. Ее периодичность

соответствовала новым потребностям книжной индустрии. *Année littéraire* (1754–1791) Фрерона, *Journal encyclopédique* (Льеж, затем Буйон, 1756–1793) Пьера Руссо, *Observateur littéraire* (1758–1761) аббата Лапорта, *Avant-Coureur* (1760–1773) быстро реагировали на появление литературных новинок. В целом эти литературные издания способствовали распространению идей Просвещения, хотя имели разную направленность. В частности, большой популярностью у читателей пользовалась газета Фрерона – активного оппонента философов-просветителей.

Еще одним новшеством 1750–1760-х годов стало появление специализированной прессы. Экономическая периодика – *Journal æconomique* (1751–1772), *Gazette du commerce* (1763–1783), *Journal de l'agriculture, du commerce et des finances* (1765–1774), *Éphémérides du citoyen* (1767–1772) – критиковала физиократов или, напротив, выступала в их поддержку. Совершенно новый облик обрели медицинские газеты – *Journal de médecine* (1754–1793) и *Gazette de la santé* (1773–1789), боровшиеся с шарлатанством и распространявшие просвещенные взгляды на здравоохранение. Возросший спрос на красивую одежду и предметы роскоши породил модные журналы.

Некоторые тенденции вели к окончательному смешению жанров. Основанный англичанином Эдуардом Кейвом ежемесячный *Gentleman's Magazine* (1731, на 42 страницах) претендовал на статус «магазина», который предлагал читателю самый разнообразный товар и информировал его обо всех новостях, в частности политических, включая и парламентские дебаты. Эта газета открывала собой совершенно новый тип периодики, имевший большое будущее. В том же 1731 г. в Германии была учреждена *Staats- und Gelehrte Zeitung des Hamburgischen unpartheyischen Correspondenten* (Гамбург, 4 номера в неделю). Ее материалы содержали как саму информацию о литературных новинках, событиях и т.д., так и критику этой информации.

Еще с конца XVII в. параллельно с информационными *gazettes* существовало несколько политических периодических изданий, издававшихся на французском языке и анализировавших события дипломатического и военного характера: *Mercure historique et politique* (Гаага, 1686–1782); *Clef du cabinet des princes de l'Europe* (впоследствии эта газета стала называться *Journal historique sur les matières du temps*, Верден, Люксембург, Париж, 1704–1776); *Gazette des gazettes, ou Journal politique* (Льеж, затем Буйон, 1764–1793). Издатель Панкук взял за образец последнюю, основав в Париже две новые газеты (они выходили три раза в месяц и относились к привилегии *Gazette de France*): *Journal historique et politique* (он назывался еще *Journal de Genève*, 1772), а также *Journal de politique et de littérature* (или *Journal de Bruxelles*, 1774). В 1778 г. Панкук слил *Journal de Bruxelles* с *Mercure de France*, объединив тем самым две журналистские традиции: ново-

стную информацию и литературную критику. Его начинание было подхвачено Ленге – издателем газеты *Annales politiques, civiles et littéraires* (Лондон, Брюссель, 1777–1792). Деятельность Панкука, который скупал большие и малые газеты так же охотно, как и учреждал новые, и деятельность Пьера Бенезека, который получил привилегию на издание *Affiches*, открыла для французской прессы эру больших капиталистических предприятий.

Первой французской ежедневной газете *Journal de Paris*, основанной в 1777 г., пришлось побороться за то, чтобы расчистить себе место в кругу солидных и защищенных привилегиями периодических изданий. Не имея возможности писать о политике или публиковать объявления (это считалось исключительной монополией *Gazette de France* и *Affiches*), *Journal de Paris* заполнял свои четыре страницы in-4° самыми разнообразными материалами, тщательно разбитыми на рубрики: здесь имелаась деловая информация (прогноз погоды, курс ценных бумаг, хроника гражданской жизни), книжные и театральные анонсы, сводка повседневных новостей (административные документы, различные события и происшествия), довольно богатая читательская почта и большой литературный раздел. В результате *Journal de Paris* быстро получил признание и стал ежегодно приносить своим владельцам 100 тыс. ливров дохода. По его примеру в 1778 г. *Petites Affiches de Paris* изменили свое название на *Journal général de France* и тоже превратились в ежедневную газету. Вслед за ними все провинциальные *Affiches* решили называться *Journals*, а в 1784 г. *Affiches de Bordeaux* уступили место *Journal de Guienne*, которая стала первой ежедневной провинциальной газетой. Таким образом, слово *journal* постепенно утрачивало во Франции свой прежний смысл и все чаще означало периодическое издание, сообщаемое текущие новости. Символ Старого порядка в организации прессы – термин *gazette* – совершенно исчез после 1789 г., уступив свое место термину *journal*.

Реформа почтовых тарифов и общее снижение стоимости подписки в 1750–1760-е годы способствовали росту числа франкоязычных периодических изданий (1745 – 15, 1760 – 35, 1775 – 68, 1785 – 82) и развитию форм коллективного чтения. По всему королевству при книжных магазинах возникали читальни. Создавались клубы, члены которых совместно подписывались на газеты и читали их в специально арендованных для этой цели помещениях. Выстраивались цепочки таких коллективных подписчиков: они получали один экземпляр газеты на всех и читали его по очереди. Одновременно расцвели и формы публичного чтения – вслух читали в курительных, в заведениях, где торговали прохладительными напитками, и даже на площадях и улицах. Все это расширяло охват аудитории, а возможность сравнивать содержание различных газет постепенно оттачивала критический дух читателей.

Благодаря коллективному чтению каждый экземпляр любого информационного издания доходил в среднем до шести–восьми человек. В начале 80-х годов, во времена американской Войны за независимость *Gazette de France* издавалась тиражом 12 тыс. экз., политические газеты Панкука – 19,5 тыс. экз., «периферийные» газеты – 14 тыс. экз., парижские *Affiches* – около 6 тыс. экз., провинциальные *Affiches* – порядка 13,2 тыс. экз. и, наконец, *Journal de Paris* – 5 тыс. экз. Таким образом, в конце века Просвещения во Франции распространялось до 70 тыс. экземпляров различных газет, которые охватывали полумиллионную читательскую аудиторию. Это позволяет понять причины невиданного газетного бума 1789 г.: в стране уже имелось достаточно читателей, желавших знать, понимать и обсуждать то, что происходило вокруг них.

Рекомендуемая литература:

- J. Black.* The English Press in the Eighteenth Century. London, 1987.
- C. Capra, V. Castronovo, G. Ricuperati.* La stampa italiana dal Cinquecento all'Ottocento. Roma-Bari, 1986.
- J.R. Censer.* The French Press in the Age of Enlightenment. London – New-York, 1994.
- Dictionnaire des journalistes, 1600–1789 / Sous la dir. de J. Sgard. Oxford, 1999.
- Dictionnaire des journaux, 1600–1789 / Sous la dir. de J. Sgard. Paris, 1991.
- J. Feyel.* L'annonce et la nouvelle. La presse d'information en France sous l'Ancien Régime (1630–1788). Oxford, 2000.
- Gazettes européennes de la langue française (XVII^e-XVIII^e siècle) / Sous la dir. de H. Duranton, C. Labrosse et P. Rétat. Saint-Étienne, 1992.
- Gazettes et information politique sous l'Ancien Régime / Sous la dir. de H. Duranton, et P. Rétat. Saint-Étienne, 1999.
- I periodici d'«Ancien Régime» come problema storiografico / Studi Storici (numero monografico). № 2. 1984.

См. также:

ЭНЦИКЛОПЕДИЯ;

СОЦИАЛЬНЫЕ СВЯЗИ;

ОБЩЕСТВЕННОЕ МНЕНИЕ;

КНИГИ, ЧИТАТЕЛИ, ЧТЕНИЕ.

ФИЛАНТРОПИЯ

Линн Хант

В XVIII в. понятие «филантропия» стало новой идеей, тесно связанной с представлением о счастье. Этот термин имеет древнегреческую этимологию и обозначает человеколюбие, благотворительность. Например, герой драмы Эсхила «Закованный Прометей» нес наказание за то, что поступил как *philanthropos*, подарив людям огонь. Согласно Литтре, автору «Словаря французского языка» («Dictionnaire de la langue française»), слова «филантроп» и «филантропия» впервые были включены в «Словарь Французской академии» («Dictionnaire de l'Académie française») в 1762 г. Литтре утверждал, что Фенелон первым ввел в оборот термин «филантропия», однако слово «филантроп» имело хождение уже с XIV в.

Компьютерный анализ 476 французских текстов XVIII в., включенных в каталог проекта ARTFL (American Resource / Treasury of the French Language) Чикагского университета, выявил тринадцать случаев использования слов «филантроп» и «филантропия»: они встречаются четыре раза в «Диалоге мертвых» Фенелона («Dialogue des morts», 1715), один раз в речи Дидро «О драматической поэзии» («De la poésie dramatique», 1758), один раз в трактате Гольбаха «О всеобщей морали» («De la morale universelle», 1776) и в общей сложности семь раз в сочинениях Шамфора, Кондорсе и Шатобриана, написанных в 1790-х годах. Из этого следует, что, став более привычными в XVIII столетии, эти слова использовались во французском языке все же довольно редко. В Англии, напротив, термин *philanthropia* существовал уже в начале XVII в., хотя еще в 1693 г. Драйден выражал сожаление, что у него не было корректного английского эквивалента. Лишь к середине XVIII в. слово *philanthropy* утвердилось в английском языке как синоним благорасположения к людям.

Мы говорим о бытовании термина «филантропия» в эпоху Просвещения, но, разумеется, и благотворительные учреждения, и сама идея благотворительности возникли задолго до XVIII в. Приюты для детей-сирот существовали еще в античности. С распространением христианства к ним добавились специальные заведения для больных,

калек и стариков. Первые приюты появились в VII в. и расцвели к XII столетию. В XVI в. под влиянием Реформации общество стало по-новому воспринимать бедность. Обострилось ощущение личной ответственности за нее. А поскольку число неимущих – особенно в городах – быстро увеличивалось, центральная и местная власть начала вмешиваться в систему здравоохранения и благотворительности. В XVII в., открывая богадельни и больницы для бедняков, гражданские власти стремились не только приобщить неимущих к ценностям веры и труда, но и отделить их от остального населения.

В эпоху Просвещения государство и церковь продолжали более или менее успешно сотрудничать друг с другом в делах милосердия. В основе этих совместных усилий лежали две тенденции: с одной стороны, в гражданском обществе возрастало значение благотворительности; с другой – крепло убеждение, что усилия медицины могут справиться с человеческими несчастьями. Изучением бедняков и неимущих занялись отдельные врачи, целые медицинские факультеты и философские академии. Частные лица стали объединяться в филантропические организации, которые дополняли систему государственной и церковной благотворительности. Например, в Англии «Общество по распространению христианского знания» (Society for the Promotion of Christian Knowledge) начало в 1698 г. кампанию по организации школ для бедных, благодаря чему тысячи неимущих детей надели школьную форму, научились читать Библию и овладели каким-то ремеслом. Люди с давних пор участвовали в делах благотворительности тем, что раздавали милостыню, отделяли в завещании часть своих средств на эти цели или вступали в филантропические учреждения, управлявшиеся главным образом церковью. Но в XVIII в. понятие бедности секуляризировалось. Соответственно выросло и число светских организаций, занимавшихся этой проблемой. В 1765 г. «Энциклопедия» провозгласила XVIII столетие «веком благотворительности и человечности».

Среди этих новых светских организаций в первую очередь следует назвать масонские ложи – они сделали филантропию смыслом своего существования. Вступительные взносы масонов шли в фонды поддержки нуждающихся или неимущих «братьев», их вдов, а также «достойных» бедняков, особенно сирот. В документах одной из лож говорилось: «Дух сопричастности, сладость равенства, поддержки и взаимной помощи [...] формируют общими усилиями ту благотворительность, которая является основой и смыслом масонства». Удивительно быстрый расцвет лож в Европе XVIII в. свидетельствовал о распространении духа светской филантропии. К концу столетия возникло множество частных организаций: в одном только Париже в 1780-х годах действовали «Филантропический дом», «Общество

материнского милосердия» и «Ассоциация судебной благотворительности».

И значение, которое общество стало придавать милосердию, и рост числа негосударственных учреждений, которые руководствовались в своих благотворительных жестах новыми просвещенными взглядами – все это было связано с глубинными изменениями духовного мира людей XVIII в. Идея филантропии неизбежно пересекалась с другими идеями Просвещения о том, что прогресс может быть достигнут путем разумного вмешательства в социальную ткань общества, что люди добры от природы, что образование делает человека лучше, что долг образованных классов – вести общество к совершенствованию. Однако выработка стратегии борьбы с нищетой, болезнями, старостью, увечностью, слабоумием – вечными причинами человеческих несчастий – была делом отнюдь не простым. Просветители единодушно считали, что к этим вопросам следует подходить с научной, и в первую очередь с медицинской, точки зрения. Но кто возьмет на себя ответственность за практическое воплощение научных рекомендаций, когда таковые будут выработаны? Другими словами: должно ли решение подобных проблем лежать в сфере государственной и обновленной церковной благотворительности или же это дело частных и светских организаций? XVIII столетие не нашло ответа на этот вопрос. Он остается нерешенным и по сей день. Оглядываясь на Французскую революцию, Шатобриан писал в 1797 г.: «В наш филантропический век мы слишком часто выступали против богатых. Но бедняки для государства куда опаснее богачей».

В отличие от болезней, старости, безумия или увечий бедность имела совершенно очевидные социальные корни, поэтому казалось, что в этом направлении усилия государства могут быть особенно эффективны. Елизаветинские законы о бедных (1597/1598–1601) создали в Англии обязательную светскую национальную систему помощи неимущим – образец социального *welfare* (впрочем, согласно этим установлениям, бродяги без физических изъянов подлежали наказанию). Однако далеко не все полагали, что государство может предложить наилучшее решение данной проблемы. Посетив Англию в 1766 г., Бенджамин Франклин сетовал, что богадельни, приюты, больницы и вообще законы о бедных «только плодят бездельников» и способствуют усугублению нищеты.

Тем не менее в XVIII в. государственные органы повсюду усиливали попытки пресечь пауперизм. Зачастую они открыто преследовали репрессивные цели. Особенно очевидной эта тенденция была во Франции. В 1724 г. специальный королевский указ выделил больницам средства из казны на поимку и изоляцию нищих. По этому же закону попрошайку, вторично схваченного за сбор милостыни, клейми-

ли. В 1764 и 1767 гг. в целях «перевоспитания» тех бродяг и нищих, которые не были больны или увечны, во Франции была создана целая сеть особых государственных тюрем (*dépôts de mendicité*). Только в 1773 г. 72 тыс. нищих были задержаны, а 48 тыс. – упрятаны под замок. В Англии в результате принятия законов о бродяжничестве (*Vagrancy Acts*), исполнение которых было возложено на местные власти, в исправительных заведениях оказались тысячи бездомных бедняков. Аналогичные законы действовали во второй половине столетия и в Испании. Правда, там в приюты отправлялись лишь нищие-инвалиды и дети – взрослых и здоровых бродяг забривали в солдаты. Таким образом, у филантропии XVIII в. имелся репрессивный аспект: общество готово было сочувствовать больным и немощным, но считало, что физически крепких бродяг и «подозрительных людей» (*les gens sans aveu*) следовало перевоспитывать и приучать к труду любыми, даже насильственными способами.

Филантропия отнюдь не ограничивалась классическими социальными проблемами. В XVIII в. у нее были и другие цели, в частности, она боролась с религиозной нетерпимостью, узаконенными пытками и рабством. «Филантропия» и «благотворительность» вовсе не были нейтральными терминами. Согласно «Неологическому словарю» Дефонтена («Dictionnaire néologique», 1725), слово «благотворительность» (*bienfaisance*) было изобретено аббатом де Сен-Пьером взамен слова «милосердие» (*charité*), которое слишком напоминало о гнете католической церкви. В глазах Вольтера, Гольбаха, Дидро и других философов «благотворительность» естественным образом вытекала из основополагающего для Просвещения понятия человечности (*humanité*) – ощущения общности со всеми людьми. В «Энциклопедии» Дидро определял «человечность» как «благорасположенность к людям [...]». Это благородное и возвышенное чувство заставляет сочувствовать людским страданиям и рождает потребность утешать их; следовало бы во всем мире уничтожить рабство, предрассудки, пороки и несчастья». На закате столетия, в 1794 г. Кондорсе резюмировал позицию Просвещения по этому вопросу в следующих выражениях: «Охватывая в своих раздумьях интересы всего человечества без различия национальностей, рас или сект, философы разных народов образовывали, несмотря на свои теоретические разногласия, весьма сплоченную фалангу бойцов с заблуждениями и всякого рода тиранией. Побуждаемые чувством всеобщей филантропии, они боролись с несправедливостью [...] и в Европе восставали против преступлений, осквернявших берега Америки, Африки или Азии».

В противоположность «милосердию», имевшему очевидные религиозные корни, «филантропия» ставила на первый план любовь к

человеку, а не к Богу, и была светским понятием (по крайней мере, в Европе). В то же время «филантропия» была понятием глубоко социальным. Анализ употребления этого слова приводит нас к выводу: в эпоху Просвещения окрепло убеждение, что целый ряд проблем может быть решен только мерами социального воздействия. Именно этим мерам уделяли главное внимание реформаторы XVIII столетия. Современники хорошо осознавали эту перемену, что подтверждает реакция на трактат Беккарии «О преступлениях и наказаниях» («*Dei delitti e delle pene*», 1764). Церковники обрушились на это сочинение с жесткой критикой, упрекая автора в подрыве авторитета древних законов, уважения к судьям, судам и даже к верховной власти. Беккария был объявлен «итальянским Руссо» и «социалистом». Это первое использование данного термина в современном языке. «Социалистами» называли тех, кто рассматривал любые человеческие действия исключительно с социальной точки зрения, игнорируя церковь, религию и божественное Откровение. Оспаривая сакральность уголовного права, выступая против пыток и смертной казни как мер бессмысленных и негуманных, Беккария утверждал, что главное внимание общества должно быть сосредоточено на социальных корнях преступления, а задачей судебной системы должна стать реабилитация, исправление преступника в целях общественной пользы.

Несмотря на потенциальный радикализм взглядов Беккарии, его аргументы в пользу реформы уголовного права нашли широкий отклик в Европе: в 1767 г. Екатерина II включила большие фрагменты его трактата в свой «Наказ комиссии по составлению проекта нового уложения»; в 1772 г. Густав III ссылаясь на ломбардского просветителя, утверждая закон об отмене пытки в Швеции; в 1786 г. герцог Леопольд реформировал уголовный кодекс Тосканы в полном соответствии с идеями Беккарии. Однако наиболее теплый прием трактату «О преступлениях и наказаниях» был оказан в Соединенных Штатах: с 1773 по 1809 г. там вышли четыре его издания. Особенной популярностью идеи Беккарии пользовались среди квакеров.

Квакеры США и Англии боролись также за отмену рабства и уничтожение экономических основ работорговли. До середины XVIII в. их протесты звучали редко и слабо, но в 1750–1760-е годы намечился поворот в общественном мнении. В конце 50-х годов квакеры Лондона или Филадельфии выступали против рабства уже совершенно открыто. Им вторили и философы: в 1770 г. вышла «История обеих Индий» аббата Рейналя («*Histoire philosophique et politique des établissements et des commerces des Européens dans les deux Indes*»); в 1771 г. Джон Миллар опубликовал работу «Происхождение общественных различий» («*The Origin of the Distinction of Ranks*»). Завоевав в

1776 г. независимость, многие северные штаты отменили рабство, а в 1780-е годы как Север, так и Юг наводнили общества, выступавшие за освобождение рабов. Позднее они влились в «Society for Effecting the Abolition of the Slave Trade», основанное английскими квакерами в 1787 г. Кроме того, квакеры выступали с требованиями проведения судебной реформы, разработки закона о бедных, совершенствования системы образования. В Великобритании проблема аболиционизма оказалась в центре политических дебатов в 1788 и 1792 гг., когда в парламенте обсуждался проект закона, запрещавшего работорговлю. Он так и не был принят, но повлиял на становление антирабовладельческих настроений.

В религиозных кругах Франции не возникло ничего подобного квакерскому движению. Там против рабства ополчились в основном светские либералы, такие, как Кондорсе, Лафайет, Мирабо, а также среднее звено духовенства и адвокатского сословия. В 1788 г. по примеру англичан французы учредили «Общество друзей чернокожих» («Société des amis des Noirs»). Впоследствии многие активисты аболиционистского движения сыграли важную роль в событиях Французской революции: благодаря «патриотам-филантропам» в Национальном собрании был учрежден комитет содействия; их усилиями при политических клубах создавались благотворительные кассы и разрабатывались различные гуманитарные проекты. Рабство было отменено Национальным Конвентом в 1794 г., но затем восстановлено Наполеоном в 1802 г. В революционном законодательстве получила развитие реформа уголовного права, намеченная в трактате Беккарии. Камилл Демулен отождествил патриотизм с филантропией, назвав ее «новой религией, которая вскоре покорит весь мир». Однако французские революционеры осознавали контраст между собственным – светским – пониманием филантропии и позицией католической церкви в этом вопросе, а потому боролись против традиционных форм благотворительности: в октябре 1794 г. они законодательно запретили сбор милостыни, упразднили приюты и религиозные ордена. В период Реставрации власть делала попытки вернуться к практике богоугодных заведений, но не препятствовала либералам развивать собственные проекты, направленные на отмену рабства, подготовку пенитенциарной реформы или на борьбу с бедностью.

Рекомендуемая литература:

- R. Blackburn.* The Overthrow of Colonial Slavery, 1776–1848. London, 1988.
M. Doege. Armut in Preußen und Bayern, 1770–1840. München, 1991.
C. Duprat. «Pour l'amour de l'humanité». Le temps des philanthropes. La philanthropie parisienne des Lumières à la monarchie de Juillet. 2 vol. Paris, 1993.

D. Marshall. The English Poor in the Eighteenth Century. A Study in Social and Administrative History. London, 1969.

P. Oppici. L'idea di «bienfaisance» nel Settecento francese o il laccio di Aglaia. Pisa, 1989.

Riformatori piemontesi e toscani del Settecento / A cura di F. Venturi. Torino, 1979.

J. Sherwood. Poverty in Eighteenth-Century Spain. The Women and Children of the Inclusa. Toronto, 1988.

R. M. Schwartz. Policing the Poor in Eighteenth-Century France. Chapel Hill, 1988.

См. также:

ПРАВО;

АКАДЕМИИ;

МАСОНСТВО;

НАУКА;

ГОРОД.

НАУКА

Винченцо Ферроне

Размышляя об отношениях между естественными науками и Просвещением, необходимо прежде всего иметь в виду, что многие известные работы, посвященные этому периоду, искажают картину прошлого, а порой и грешат настоящим анахронизмом. Например, из них трудно понять, насколько проблемными были эти отношения, насколько мир Вольтера и Дидро, в котором мерой всех вещей являлся человек, был далек от позитивизма XIX в. с его естественнонаучным и технологическим империализмом. Так, классический труд Э. Кассирера «Философия Просвещения» («Die Philosophie der Aufklärung», 1932), всячески подчеркивает связь Просвещения с научной революцией Галилея и Ньютона, но совершенно не способствует выявлению специфических черт сложного представления о науке, сложившегося в XVIII в. И сегодня в некоторых новейших исследованиях самого высокого уровня волна критики ньютоновской механики и математического эмпиризма, поднятая месмеристами в 1780-е годы, по-прежнему трактуется как безусловный признак «патологии», как «гибель Просвещения».

На самом деле глубина и ширина этих идейных столкновений, этих смелых *querelles* конца XVIII столетия дает обширную пищу для размышлений. Если смотреть на Просвещение как на исторический и культурный феномен, основанный на критическом и открытом использовании человеческого разума во всех областях и подготавливавший тем самым самораскрепощение человека, тогда дискурсы и представления, выработанные этой сложной культурной системой, открывают глазам историка ее гетерогенный характер, великое множество и разнообразие точек зрения. Это разнообразие плохо сочетается с идеей, согласно которой Просвещение сводится к научному разуму и является лишь этапом – каким бы важным и решающим он ни был – становления современной западной науки.

Безусловно, в течение XVIII в. научное и просветительское движение развивались параллельно, взаимно подпитывая друг друга. И хотя в определенные моменты они даже совпадали друг с другом, тем не менее это были два совершенно различных интеллектуальных и

социальных процесса. Поэтому, если мы хотим понять их подлинную природу и особенно проблемный характер их взаимоотношений, мы должны в историографическом плане рассматривать каждый из них по отдельности.

Наука сделала мощный рывок уже в XVI–XVII столетиях, но XVIII в., безусловно, стал эпохой ее решающей трансформации. До этого времени научное знание оставалось неопределенным, маргинальным, замкнутым в узком кругу. Представители государственной власти, академические и университетские круги относились к нему с подозрением и высокомерием, церковь жестоко преследовала. Но в течение XVIII в. наука добилась подлинного триумфа. В ней произошли коренные перемены. В свое время Галилей и Ньютон, стремясь укоренить новые формы знания, возлагали большие надежды лишь на Академию деи Линчеи и Лондонское королевское общество. Наверное, их безмерно поразило бы величественное зрелище того, что Кондорсе (в ту пору – постоянный секретарь парижской Академии наук) громко назвал «Новой Атлантидой»: зрелище рождения и бурного развития европейской науки, институционализации и профессионализации современной науки, возникновения густой сети академий, которая накрыла мир от России до Бразилии и от Стокгольма до Неаполя. Во второй половине столетия на Западе действовали около 70 национальных академий и научных центров и порядка сотни частных научных обществ, к которым следует добавить также два десятка небольших исследовательских кружков, финансируемых меценатами. Во Франции, Англии, Пруссии, России, Швеции и Италии исследования организовывались и финансировались большими государственными академиями. На берегах Невы действовала *Academia Scientiarum Imperialis Petropolitana* с годовым бюджетом в 24 тыс. рублей. Там трудились математики, физики и химики самых разных национальностей, такие, как Эйлер, Бильфингер, Герман, Н. и Д. Бернулли. В Париже – признанной столице «республики ученых» – разрабатывались новые научные направления в области химии, магнетизма, изучения электричества, над которыми работали Лавуазье, Бюффон, Добантон, Монж, Лаплас.

Все ученые вне зависимости от личных заслуг чувствовали себя членами могущественного и почтенного сообщества, занимавшего достойное место в социальном и культурном пространстве эпохи с тех пор, как власть открыто признала общественную значимость науки. У них имелось много общего: единый для всей Европы язык общения; строгие методы исследования и механизмы верификации полученных результатов, служившие «пропуском» в международную академическую среду; соответствующие инструменты коммуникации – академические «акты», «мемуары» и даже первые образцы научной периодики вроде *Journal de physique* аббата Розье, появившегося

ся в 1771 г. Поэтому такие ученые, как Луи Лагранж, получивший образование в 1750-е гг. в Пьемонте (в Турине), то есть на периферии академической жизни, могли смело ступить на «благородную стезю наук» (так назвал ученое поприще друг Лагранжа – Даламбер), твердо рассчитывая на признание со стороны научного сообщества и на его поддержку, в том числе и финансовую. Действительно, после публикации в *Miscellanea, philosophico-mathematica Societatis privatae Taurinensis* первых работ по математической теории вибрации, Лагранж был сразу же приглашен в Берлин, где ему положили высокий оклад и создали условия для дальнейших исследований. Такие же выгодные условия ожидали Лагранжа и в Париже, где продолжилась его стремительная карьера и где он был удостоен посмертных почестей Пантеона. Лагранж пользовался не меньшей известностью и уважением широкой публики, чем Вольтер или Руссо.

В последней четверти XVIII в. пресса ввела моду на изучение естественных наук. Большое внимание уделялось открытию новых планет, успешным запускам воздушных шаров, описаниям электрических феноменов. Газеты освещали жизнь академического сообщества и диспуты между ведущими учеными. Рождение в Италии, Франции и Германии первых сугубо научных периодических изданий, а также рост числа научных премий и конкурсов, объявляемых большими государственными и провинциальными академиями, способствовали тому, что европейские элиты все глубже осознавали значимость и общественную пользу научного знания.

У истоков столь быстрого успеха лежала весьма распространенная с некоторых пор идея о том, что естественные науки представляют собой важнейший инструмент трансформации окружающей действительности. В рамках Старого порядка система государственных академий не только оформила специфическое корпоративное единство людей науки, но и придала ему социальный престиж и определенную экономическую силу. Ученый получил доступ в круг утверждавшейся на Западе новой элиты, принадлежность к которой определялась заслугами и талантом. В конце XVIII столетия никто уже не сомневался в том, что монархи должны оказывать протекцию и финансовую поддержку не только теологам, философам и писателям, но и людям науки, наделять их корпоративными привилегиями. Международное академическое сообщество объединяло людей самых разных убеждений: иезуит Руджер Бошкович, ортодоксальный протестант Эйлер, озабоченный религиозными проблемами Пристли и просвещенный философ Даламбер работали бок о бок в интересах научного прогресса. В этом смысле казалось, что у науки не было официальных противников ни в одном лагере. Казалось, она обладает особой внутренней динамикой, собственной логикой развития, которая не зависит ни от общего контекста, ни от идеологических различий ее носителей.

На самом деле все обстояло отнюдь не так просто. Видимый нейтралитет и автономия научного знания неизбежно сталкивались с логикой исторического развития и испытывали воздействие такого важного фактора, как Просвещение.

Известно, что просветители были пылкими приверженцами современной науки. Они весьма способствовали ее становлению, использовали ее достижения и результаты. Тем не менее участие в пропаганде заслуг и потенциальных возможностей научного знания никогда не заслоняло от них главной цели – раскрепощения человека. Поэтому философы смотрели на науку как на особо полезную форму знания, как на ценный и эффективный инструмент, поставленный на службу человечеству. Однако они никогда не согласились бы с Ренаном, который в 1884 г. торжественно провозгласил: «Наука – это религия; отныне только наука будет создавать символы; только наука может найти решение вечных человеческих проблем, которого настоятельно требует природа». Абсурдная технократическая идея, согласно которой человек парадоксальным образом оказывается в плену у неумолимой логики науки и техники, а не подчиняет их себе, была совершенно чужда миру Просвещения.

Чтобы убедиться в этом, достаточно проанализировать эпистемологическую модель «Энциклопедии» и поразмыслить над древом знаний, разработанным Дидро и Даламбером. В свое время Бэкон (энциклопедисты заявляли, что именно он вдохновил их проект) нарисовал схему, в которой существовали два древа, охватывавших знание человеческое и божественное. Это вполне укладывалось в представления о двойственности истины, присущие XVII столетию и даже Галилею. Издатели «Энциклопедии» сделали решительный выбор в пользу единого принципа, в соответствии с которым каждая вещь обретает свой смысл и значение. Единственным «древом», достойным внимания, провозглашался человек, его интеллект и его способности (память, разум, воображение), производящие различные значимые формы знания. Описание строения этого древа, изучение его истории и выработка специфических методов исследования в различных областях стали сущностью энциклопедического проекта, который рассматривал систему знаний сквозь призму способностей человека познавать и осваивать окружающий мир.

Разумеется, задумывая свое масштабное издание, Дидро и Даламбер размышляли не о руке божьей, а исследовали деятельность людей, строящих собственное счастье. Если посмотреть внимательно, можно увидеть, что все основные статьи «Энциклопедии», написанные европейскими философами и просветителями, отлично вписывались в общий замысел, целью которого было установление «века деятельного добра и человечности», разработка нового гуманизма Просвещения. «Метафизический трактат» (*Traité de metaphysique*) –

одно из немногих чисто философских сочинений Вольтера – был целиком посвящен «мучительным сомнениям человека», его истории и его способностям. Руссо, Гельвеций, Беккария, Лессинг интересовались в своих работах такими проблемами, как мораль, общество, свобода, чувства и страсти. Человека – творца собственной судьбы «Энциклопедия» решительно причислила к животным особого рода. Это существо, способное чувствовать и размышлять, «видимо стоит над остальными животными, над которыми властвует; оно живет в обществе; оно изобрело науки и искусства; оно обладает свойственной ему добротой и злобой; оно избрало себе властителей; оно создало для себя законы». Так, впервые в практике энциклопедического знания формулировалось обоснование «науки о человеке» – совершенно новой сферы знания, стоящей в одном ряду с «наукой о Боге» и «наукой о природе». В глазах просветителей эта зарождающаяся «наука о человеке» представляла собой обязательный этап на пути к конечной цели освобождения некое особое оперативное пространство для применения нового метода понимания философии как критического и открытого использования разума во всех областях. В статье «Энциклопедия» Дидро писал: «философия продвигается вперед семимильными шагами» и «подчиняет своему владычеству все предметы, относящиеся к ее области», а потому необходимо «все исследовать, все перевернуть без исключения». Кант, в свою очередь, заявлял, что XVIII в. является «временем критики, которой все должно подчиняться»: «свободному и открытому исследованию» разума подлежат все без исключения сферы человеческой деятельности, включая религию и политику.

Но как этот новый критический разум мог наиболее успешно реализовать себя в совершенно неизученной области «науки о человеке»? Какие исследовательские методы следовало применять? Именно вокруг этих вопросов завязался сложный узел отношений между естественными науками и Просвещением.

Сегодня мы знаем, что история этих отношений развивалась прежде всего через осознание того обстоятельства, что механистическая и математическая модель Галилея и Ньютона, сводимая к триаде *numero, pondere et mensura*, имеет весьма ограниченное применение в науках о человеке. В XVII в. эта модель служила главным критерием научной легитимности, но в XVIII столетии она вызвала целый шквал критических суждений и уточнений. Особенно глубокая дискуссия развернулась в кругах философов-просветителей. Ее значение долгое время недооценивалось.

В работе «Мысли к истолкованию природы» («Pensées sur l'interprétation de la nature», 1754) Дидро указывал на слабые места математической рациональности. Он писал: «Область математики есть мир умозрительный; иными словами, истины, принимаемые за стро-

жайшие, безусловно, теряют это преимущество, когда их переносят на нашу землю». В энциклопедической статье «Определенность» («Certitude») он утверждал, что эпистемологическая модель, отвечающая новым требованиям, должна основываться на осознании факта существования по меньшей мере трех равных по значению форм *определенности*: математической (метафизической) определенности, физической определенности («физической очевидности» природной реальности), и, наконец, «моральной определенности» – оценочного критерия из области наук о человеке. С начала 1750-х годов разгорелись долгие и весьма интересные споры по поводу дефиниций и сферы применения расчета вероятностей – алгоритма, который Дидро называл «физико-математической наукой жизни». Казалось, этот алгоритм был способен примирить формальную строгость естественных наук с требованием наук о человеке учитывать особенный и неповторимый характер событий. В этих спорах принимали участие ученые со всего континента от Д. Бернулли, Даламбера, Бюффона и Дидро вплоть до теоретика «социальной математики» Кондорсе.

Потребность в выработке новых методов и инструментов исследования, которые могли бы гарантировать научную легитимность, «законность» всем формам знания, очерченным в «Энциклопедии», выразилась также в жесткой конфронтации по вопросу о природе и разуме. Эти споры пришлось на вторую половину XVIII столетия. Многие просветители – Бюффон, Мопертюи, Гольбах, Дидро – защищали виталистическую и органистическую концепцию природы, открыто полемизируя с ньютоновской идеей вселенной-«машины», которую пропагандировали Вольтер и Даламбер. Критикуя «фиксистскую» картину неподвижной вневременной природы, подчиненной жестким математическим законам «Principia», эти просветители ратовали за возвращение к трансформизму, к принципу спонтанной генерации, к идее виталистического эпигенеза (она возникла еще в эпоху Возрождения), к гипотезе вечной изменчивости мира, а следовательно, к возможной *истории* природы. «Рождаться, жить и исчезать – значит менять формы», заявлял Дидро в диалоге «Сон Даламбера» («Le rêve de d'Alembert», 1769). «Что такое наш мир [...]?» – спрашивал он же в «Письме о слепых, предназначенном зрячим» («Lettre sur les aveugles, à l'usage de ceux qui voient», 1749). И сам отвечал: «Это сложное образование, подверженное бурным переменам, говорящим о постоянной тенденции к разрушению; это быстрая смена существ, следующих одно за другим, сталкивающихся друг с другом и исчезающих; это мимолетная симметрия, быстротечный порядок».

Разнообразие представлений о природе, которые пронизывали просветительское движение, неизбежно соответствовала столь же разнообразная палитра представлений о разуме как самостоятельном инструменте познания. Гельвеций в трактате «Об уме» («De l'esprit»,

1758) и в опубликованной уже после смерти автора работе «О человеке» («De l'homme», 1773) развивал сенсуалистские идеи Кондильяка. В их основе лежало механистическое и редукционистское представление о пассивности разума. Против этой концепции выступили Дидро и Руссо. Они доказывали, что разум следует рассматривать как активный и креативный фактор, который дает пространство воображению, энтузиазму и интерпретативной логике, бережно относящейся к принципу индивидуальности.

Эти споры были вызваны не только потребностью в разработке исследовательской методологии, приложимой к наукам о человеке, но и неожиданным прорывом так называемых «бэконовских наук» экспериментального типа. На самом деле, утверждение новых и серьезных дисциплин (таких, как магнетизм, электричество, метеорология, клиническая медицина, химия), названное впоследствии второй «научной революцией», было обусловлено успехами эмпирической философии науки, открыто противопоставившей себя «геометрическому духу», засилью метафизики и «ментальных опытов» классических физических наук – астрономии, оптики и статики. Разумеется, эта новая экспериментальность, питаемая сенсуализмом Просвещения, отнюдь не означала примитивный возврат к количественному аристотелевскому эмпиризму конца Средневековья. Она основывалась на целевом использовании инструментов – барометров, воздушных насосов, телескопов, весов, термометров, измерителей электрических зарядов – благодаря которым радикально изменялась картина исследований.

В работе Дидро «Об истолковании природы» («De l'interprétation de la nature», 1753; второй, переработанный вариант этого текста получил название «Мысли об истолковании природы») есть знаменитые слова: «Поспешим сделать философию популярной!» Ими Дидро приветствовал утверждение новой – полезной и понятной народу – «экспериментальной философии» в противоположность старой «рациональной философии», доступной лишь отдельным специалистам. Дидро писал о приближении «великой революции в науках». Но в действительности, изменения, казавшиеся ему неизбежными и окончательными, были началом борьбы различных концепций науки, которая расколола мир Просвещения в 1780-е годы. В результате на одной стороне оказались наследники Дидро и Руссо, а на другой – ученики Даламбера. В этой борьбе гуманизм Просвещения впервые поставил эпистемологическую проблему демаркации: что такое наука? кто устанавливает критерии истины? кто является ученым? как им стать?

В конце столетия в Европе развернулась полемика о месмеризме, физиогномике, методах поиска воды и руд с помощью лозы и вообще о так называемых «народных науках». Академии и газеты вели ожесточенные споры, привлекая к ним широкую публику. Если оста-

вить в стороне содержащиеся в «народных науках» очевидные элементы шарлатанства, данную полемику следует рассматривать как отдельный эпизод той борьбы, которую предвещали сочинения Дидро и Руссо. Неслучайно в самый разгар споров такие яркие личности, как Месмер и Марат, полемизируя с Кондорсе и Лавуазье, настойчиво требовали, чтобы новый критерий научной истины основывался на непосредственной общественной пользе и на убедительном эксперименте, свободном от строгого контроля, с таким трудом выработанного международным научным сообществом на основе математического эмпиризма Галилея и Ньютона. В памфлете «Об истине» («De la vérité», 1782) Бриссо де Варвиль, адепт Руссо, обвинял академические круги в том, что они препятствуют истине, отстаивая насквозь идеологизированную, специализированную и в высшей степени избирательную в своем дискурсе и практике модель знаний, которая обслуживает корпоративные интересы закрытой касты и остается совершенно нечувствительной к реальным интересам общества. На очень короткое время это обвинение получило поддержку: его с энтузиазмом встретили дилетанты, дамы и разного рода шарлатаны, которые именно в эти годы реализовывали себя в светских салонах и в маленьких провинциальных научных обществах, разбросанных по всей Европе, проводя физические и химические опыты и обыгрывая удивительные феномены, производимые «лейденской банкой». Однако этот энтузиазм мгновенно погас. Хотя обвинение, выдвинутое Бриссо, и задевало важные вопросы о природе науки и ее исторической функции, оно вскоре забылось, преодоленное железной логикой профессионализации научного знания. Этот процесс был связан с углублением специализации внутри новых дисциплин. В первую очередь он коснулся точных наук: сделав механику отраслью математики, Лагранж открыл дорогу в будущее.

В конце концов победу одержали последователи Даламбера и Кондорсе – известные академики, уцелевшие в неспокойные годы якобинской диктатуры, когда все академии были попросту закрыты. Но их победа все же не должна заслонять от нас разнообразие дискурсов культуры Просвещения. Просветители не только задумались о методах, с помощью которых научное знание могло наилучшим образом служить людям, но написали новую историю науки. Они увидели в ней плод усилий общества и человека и всерьез восприняли драматическое предупреждение Бэкона о двойственности этого знания, о его позитивных и негативных последствиях. В середине столетия Руссо довел свои опасения по этому поводу до крайности, утверждая, что «прекрасная и возвышенная наука не создана для человека; его разум слишком ограничен, чтобы замысливать великие проекты, а сердце слишком исполнено страстей, чтобы он не использовал их во вред; человеку достаточно внимательно изучить собственные обязанности».

Рекомендуемая литература:

R. Darnton. Mesmerism and the End of Enlightenment in France. Cambridge (Mass.), 1968.

The Ferment of Knowledge. Studies in Historiography of Eighteenth-Century Science / Ed. by G. S. Rousseau and R. Porter. Cambridge, 1980.

V. Ferrone. «Il dibattito su probabilità e scienze sociali nel secolo XVIII» // *Physis.* № 22. 1980. P. 27–71.

V. Ferrone. «L'uomo della scienza» // *L'uomo dell'Illuminismo* / A cura di M. Vovelle. Roma–Bari, 1992. P. 199–243.

H. Guerlac. Essays and Papers on the History of Modern Science. Baltimore, 1977.

M. Jacob. The Cultural Meaning of Scientific Revolution. New-York, 1988.

E. Renan. L'avenir de la science. Paris, 1890.

См. также:

ЧЕЛОВЕК ПРОСВЕЩЕНИЯ;

РАЗУМ;

РЕЛИГИЯ;

АКАДЕМИИ.

ПОЛИТИЧЕСКАЯ ЭКОНОМИЯ

Мануэла Альбертоне

В середине XVIII столетия во всей Европе экономические идеи так или иначе стали предметом глубокого осмысления. При всем разнообразии подходов, процесс этого осмысления имел две особенности: экономические сочинения постепенно выделились в особый род литературы; наметился новый тип теоретической систематизации. Однако обособление экономической науки от политической экономии, в недрах которой она родилась, шло довольно медленно. Неслучайно Юм называл свои экономические труды *Political Discourses*. Неслучайно также в диалог с авторами-экономистами первой вступила политическая власть: деятельность, направленная на рационализацию государственных структур, стимулировала сбор экономических данных и применение вычислений при изучении экономики. Ведь непосредственной целью политической арифметики, предшествовавшей рождению экономики как науки, было именно усиление государственной мощи.

Историография, изучавшая связь между развитием экономической науки и политическими потребностями общества, установила, что в XVIII в. экономические взгляды людей несли глубокий политический отпечаток. Действительно, если Монтескье в трактате «О духе законов» безоговорочно признавал влияние экономической экспансии на политическое устройство общества, а физиократы видели в экономике сложный механизм, независимый от людской воли, то Руссо представлял совершенно иное направление мысли. Как и все оппоненты физиократов, он отрицал самостоятельность экономики и настаивал на решающей роли политики.

Именно культура XVIII в. выявила механизмы взаимодействия абстрактных индивидов. Экономике не сразу удалось строго очертить поле собственных исследований, отделив его от сферы этики или политики, и она осталась восприимчивой к темам, которыми долгое время пренебрегала наукообразная классическая политэкономия (Hutchison, 1988). Новшество заключалось в превращении философа в экономиста: ведь мы помним, что с 1751 до 1764 г. Адам Смит был профессором логики и моральной философии в университете Глазго и что помимо «Исследований о природе и причинах богатства наро-

дов» («An Enquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations», 1776) он написал также «Теорию нравственных чувств» («The Theory of Moral Sentiments», 1759). Таким образом, науки о морали внесли свой методологический вклад в экономическую науку. Однако она все же отделилась от них и попыталась обрести собственное лицо. Эти попытки пришлось на период максимальной экспансии Просвещения.

Так можно ли считать экономическую науку детищем Просвещения? Она являлась им, прежде всего, благодаря своему инструментарию, то есть новой форме организации и распространения культуры, которая лежала в основе самого Просвещения. Циркуляция идей в международном масштабе привела к такой аккумуляции экономических знаний, что потребовалось их осмысление. Предшествующие века не знали ничего подобного. Свою лепту в этот процесс внесли переводы экономических сочинений, предпринятые в начале 1750-х годов Венсаном Гурне и его окружением, а также переводы сочинений английских и французских экономистов, появившиеся в Италии в 1760-е годы. Параллельно развивались и личные контакты между авторами. Существенную роль играли также новые каналы распространения экономических взглядов и формирования общественного мнения. Здесь, с одной стороны, действовала периодическая печать, поскольку с середины столетия стали выходить специализированные газеты – *Journal économique*, *Journal d'Agriculture, du Commerce et des Finances*, *Ephémérides du Citoyen*. С другой стороны, при университетах начали создаваться первые кафедры экономики, что означало официальное признание новой науки: в Пруссии такая кафедра появилась уже в 1727 г. в университете Халле; в Неаполе она возникла в 1754 г. (ее возглавил Антонио Дженовези); в Милане, где Чезаре Беккариа преподавал камералистику – в 1768–1769 гг.; в Вене кафедру экономики, основанную в 1763 г., занимал Йозеф фон Зонненфельс. Впрочем, процесс этот был не слишком равномерным: показательно, что во Франции первая кафедра политической экономики появилась лишь в 1795 г. в Высшей Нормальной школе. Занял ее Александр Вандермонд.

Несмотря на разнообразие национальных контекстов, XVIII столетие в отличие от предшествующего ознаменовалось сближением экономических подходов. Это было связано с объективной экономической ситуацией, при которой настойчивые требования *laissez-faire* совпали с периодом торговой экспансии, ростом производства и временем относительного мира. Именно эти условия и предопределили экономический скачок, начавшийся в 1720–1730-е годы.

На быстро менявшуюся экономическую и социальную реальность наложилось интеллектуальное наследие XVII в. Историография последних десятилетий (Appleby, 1978; Hutchison, 1988) доказала, что появлению «Исследования о богатстве народов» Смита предшествовала богатая традиция экономической мысли. Существенный вклад в

ее развитие внесли Петти, Локк, Монтанари, Николь, Буагильбер, Мандевиль, Лоу, Кантийон, заложившие основы экономики как самостоятельной науки. От Петти к Кантийону и от Кантийона к Кенэ потонула цепочка преемственности.

Научные достижения XVII столетия укоренили в умах людей представление о том, что мир бесконечен и что человек может изучать его законы для собственной пользы. В этом плане и сенсуалистический эмпиризм Гоббса и Локка, и индивидуалистический утилитаризм Локка и Лейбница также оказались важными стимулами экономической мысли. Научное исследование человеческих страстей привело к тому, что интерес стал рассматриваться как некая «сдерживающая» страсть, которая в экономической деятельности проявляется в виде любви к деньгам. Отсюда родился постулат о естественной гармонии интересов, на котором затем была основана идеология *laissez-faire*, возведенная физиократами в систему (Hirschman, 1988). Таким образом, оптимизм Просвещения придал положительный смысл тому выводу, к которому пришел в изучении страстей XVII век. Еще Буагильбер, опираясь на сугубо негативную трактовку страстей, возникшую под влиянием янсенизма, сформулировал свою экономическую механику, согласно которой эгоизм позволяет индивидам достичь богатства в условиях свободной конкуренции. Однако решающий поворот произошел в начале XVIII в., когда Мандевиль открыл путь для реабилитации страстей, а вслед за ним Гельвеций и Смит по-новому взглянули и на саму человеческую природу.

Используя достижения философии XVII в., экономическая наука заимствовала также некоторые идеи из практики меркантилизма, хотя тот и не располагал цельной системой принципов. Этой экономической доктрине Адам Смит был обязан в гораздо большей степени, чем он сам признавал в своей суровой критике меркантилизма (Magnusson, 1988). Между тем лишь в эпоху Просвещения экономическая теория впервые стала обретать стройность и возник новый подход, при котором общему представлению о том, что в основе экономики лежит циркуляция богатства, была противопоставлена динамичная концепция производственных отношений.

К новому видению взаимодействия общественных и личных интересов Просвещение добавило свою универсальную доктрину счастья, прогресса и индивидуализма. Таким образом, у истоков экономической теории, согласно которой разум индивида определяется его поведением в процессе поиска материального удовлетворения, лежала философия прогресса. Политическая экономия унаследовала от Просвещения оптимистическую волю к построению рационального общества, ориентированного на учет личных интересов и обеспечение наибольшего счастья наибольшему числу индивидов – эту идею разделяли многие просветители от Чезаре Беккариа до Джереми Бентама.

Наряду с картезианским рационализмом Просвещение использовало сенсуализм Локка и утилитаризм Мандевилля. Но благодаря разработке таких понятий как чувство, потребность и польза, сенсуализм оказал также определенное влияние и на экономическую мысль. В «Речи о счастье» («Discorso sulla felicità») Пьетро Верри разработал теорию расчета наслаждения и боли, которая оказалась востребованной экономическим знанием. Взгляды Верри вписывались в более широкий и космополитичный контекст представлений о наслаждении и боли как пружинах человеческой деятельности. Эти представления развивались от Мопертюи к Хатчесону, а затем вновь возникли у Беккарии, Гельвеция, Пристли, Шастелю и других, вплоть до Бентама. Таким образом, деньги стали рассматриваться в качестве единицы измерения экономического состояния.

Свойственная Просвещению множественность подходов оказала стимулирующее и диверсифицирующее воздействие на политическую экономию. Впоследствии, по мере своей эволюции, она систематизировала различные методы исследования, намеченные в XVIII столетии. В один ряд с теорией естественной гармонии интересов можно поставить скептицизм (Юм), критику либеральной экономки (Галиани и Неккер), утопию (Мабли и Морелли), указание на экономические противоречия общества (Руссо и Ленге). Разумеется, все они сходились в общей критике физиократии, но очевидный плюрализм мнений доказывает невозможность свести их к какой-либо единой модели.

Несмотря на то что экономические идеи не признавали национальных границ, в разных странах они имели свои особенности, усиленные своеобразием национального Просвещения. Исторический подход к изучению экономической науки показал, что ее развитие не было равномерным и что экономическая теория была тесно связана с политическими, философскими и религиозными концепциями. С этой точки зрения наиболее емким является понятие экономической культуры, которое предполагает взаимовлияние всех этих факторов и позволяет отразить все богатство и разнообразие доклассической экономической мысли.

Именно в течение XVIII в. сложилась общая «копилка» экономической мысли. Каждая нация в свое время внесла в нее свой вклад. С начала столетия первенство Англии в этой области становилось все менее бесспорным, и в первой половине XVIII в. на авансцену вышли сразу несколько европейских стран. Затем наступление физиократии вывело вперед Францию. И наконец, триумф «Исследования о богатстве народов» Адама Смита знаменовал победу английской модели экономического развития, которая была признана универсальной.

Идеи Адама Смита невозможно понять, если рассматривать их вне общего контекста шотландского Просвещения. Чтобы разобраться в отношениях морали и экономики, положенных в основу его анализа,

нам необходимо вернуться к Фрэнсису Хатчесону и Дэвиду Юму, то есть к вкладу шотландских философов-моралистов в экономическую мысль (Teichgraber, 1986). Именно разработанное ими понятие морального чувства способствовало формированию положительного взгляда на экономическую деятельность, а категория «симпатии» позволила преодолеть исключительно политический подход к анализу общества. Благодаря принципу «симпатии», разработанному Дэвидом Юмом, было достигнуто равновесие между личным и общественным интересом. Подобная трактовка личных страстей привела к созданию теории естественной идентичности интересов и к ограничению роли политики. Впоследствии Адам Смит доказывал, что гармония интересов может иметь место только в пространстве экономики, а противоречие между субъектом экономики и субъектом морали он разрешал с помощью принципа совместимости личного интереса с чувством сострадания.

Шотландские философы не только рассматривали психологию в качестве основы экономического поведения, но и придерживались исторического подхода к экономическому анализу, развивая тем самым детерминизм Монтескье. Историко-эмпирический подход позволил, например, Джеймсу Стюарту не только уловить связь экономической структуры и социальной организации общества с историческим будущим экономики, но и подвергнуть критике дедуктивный французский метод. Впрочем, первым, кто заявил, что данный метод не приложим к экономической теории, был Фердинандо Галиани. В «Диалогах о хлебной торговле» («Dialogues sur le commerce des blés») аббат Галиани оспаривал физиократическую модель, которую он считал совершенно непригодной вне французского контекста, и критиковал, в частности, те абстрактные компоненты, которые определяли ее научный характер. Если сначала – от Даванцати до Монтанари – вклад итальянцев в развитие экономической мысли был весьма скромным, то Галиани выдвинул сложнейшую теорию субъективности стоимости. Подхваченная Верри и Беккарией, а затем развитая Граленом и Тюрго, эта теория стала почвой для одной из самых важных экономических дискуссий XVIII в.

Сочинение Галиани выросло из дебатов по вопросу о денежном обращении, которые разгорелась в итальянских государствах в середине 1750-х годов под воздействием всплеска инфляции. Галиани проанализировал развитие этого кризиса и, отойдя от сугубо монетарного взгляда на проблему, придал спорам новый масштаб. Центрами дискуссии стали Неаполь (Дженовези и Галиани) и Милан (Верри и Беккария), а основным объединяющим мотивом – просветительский завет поиска счастья. Нацеленность на «всеобщее счастье» (*pubblica felicità*) – если следовать заглавию и программе сочинения Муратори – была отличительной чертой итальянской экономической мысли.

Если политическая арифметика довольно скоро переродилась в экономический расчет, то математизация экономического сознания шла гораздо медленнее. Итальянские авторы одними из первых применили математические методы к экономической теории, что отразило оригинальность и высокую теоретическую значимость итальянской мысли: здесь можно напомнить об анализе определения цен, проведенном Паоло Фризи, о математической формулировке количественной теории Пьетро Верри, об алгебраическом подходе Чезаре Беккария к проблеме контрабанды, о вкладе Джаммари Ортеса в мальтузианскую теорию (Hutchison, 1988).

И все же раздробленность общественной и государственной жизни в Италии помешала итальянским экономистам создать единую и целостную теорию, подобную той, к которой пришли французы или англичане. Итальянские авторы были в большинстве своем реформаторами-практиками, государственными чиновниками. Они ежедневно сталкивались с конкретными проблемами местного управления и поэтому в поисках всеобщего счастья отдавали предпочтение разработке программы реформ, а не цельного свода абстрактных принципов. На политическую экономию они смотрели как на эмпирическую медицину, если позаимствовать образ из работы Пьетро Верри «Размышления о политической экономии» (*«Meditazioni sull'economia politica»*).

В традиции политической экономии «всеобщего счастья» вписывался также камерализм – наука об управлении государством с учетом экономических процессов. Сформулированный в сочинениях Иоганна фон Юсти и Йозефа фон Зонненфельса камерализм распространился в Германии, в Скандинавских странах, в Голландии, Швейцарии, Австрии и даже в России – стране с сильным государственным аппаратом, но бедным и несвободным населением. Камерализм объединил в себе элементы науки о финансах, принципы экономики и науки администрирования, предложив единую теорию государственного управления.

Оригинальность камерализма опять-таки была порождена особенностями того контекста, в котором он возник: структура прусского государства позволяла выявить связь между экономическим процессом и деятельностью власти. Вклад теоретиков камерализма в экономический анализ был невелик, но они затрагивали такие фундаментальные теоретические вопросы, как связь экономики и государства или природа экономического благосостояния (Triebe, 1988). Камералисты благосклонно относились к патернализму и национализму – двум препятствиям на пути распространения идеологии свободного рынка – и разделяли просветительскую веру в то, что разум способен полностью изменить общество, разобравшись в закономерностях экономической жизни, в которых частный интерес сливается с государственным.

Однако лишь физиократам, и в частности Кенэ в его работе «Экономическая картина» (*«Tableau éconómique»*), впервые удалось придать научную завершенность идее естественной гармонии интересов. И хотя мы не должны ставить знак равенства между физиократией и Просвещением, оно, бесспорно, оказало огромное влияние на эту экономическую доктрину как раз в ту эпоху, когда столицей просветительской философии стал Париж. На целое десятилетие (с 1760 до 1770 г.) Франция оказалась центром экономической мысли, а сама политэкономия отождествила себя с Кенэ и его окружением. Их так и называли – «экономисты» (*économistes*). Физиократы перевели на язык основополагающих экономических терминов главные идеи Просвещения: они закладывали основы экономического индивидуализма, отстаивали идею прогресса, согласно которой процветание общества зависит от соблюдения естественных законов, разделяли мысль о необходимости применять естественнонаучные подходы в науках о человеке, верили в силу образования и в принцип совершенствования человека.

Опираясь на абстракции, физиократы основали экономическую науку и способствовали ее международному признанию. Однако все же они представляли собой типично французский феномен. Физиократия была своеобразным ответом на финансовые трудности королевства, усиленные началом Семилетней войны. Представления о природе, отразившиеся в экономических законах, выведенных физиократами, сводились к представлениям о земле, а их концепция экономического развития – к развитию сельского хозяйства, причем эта концепция была приспособлена к структуре французской экономики XVIII столетия и совершенно не годилась для Англии.

В силу того, что во французской экономике главенствующую роль играло государство, а сильный торговый класс (подобный тому, который существовал в Англии) отсутствовал, экономическая мысль Франции оставалась замкнутой на политических аспектах экономических проблем. В те же самые годы, когда общими усилиями (от физиократов до Адама Смита) закладывались основы классической политэкономии, французская мысль – и в этом была ее оригинальность – разрабатывала такие вопросы, которые впоследствии ученики Смита оставили без внимания, например вопрос о динамической роли государственного долга и роли денег как двигателя обмена и экономического развития (Albertone, 1992).

Публикация «Исследований о природе и причинах богатства народов» окончательно вернула Великобританию былое превосходство в сфере экономической мысли. Более оно никем не оспаривалось. Опубликовано в тот же год, когда американские колонии обрели независимость, сочинение Адама Смита отразило не только ожидания английского торгового класса, но и либеральные чаяния целого столетия. Смит принадлежал к просветительской культуре своего

времени. И светский подход к формулированию экономических законов, и поиск счастья как их конечной цели – все это прекрасно сочеталось с принципами Просвещения. Он создал образ «невидимой руки» – закона природы, способной к саморегулированию. В 1760-е годы физиократы первыми описали экономику как сложный механизм с собственными законами; а с помощью понятия «деспотизм законов» они сумели доказать влияние экономики на политику. Адам Смит, в свою очередь, открыл, что экономический прогресс не зависит от прогресса политического. Вслед за ним классическая политэкономия начала разработку экономической географии – науки, вполне обособленной от географии политической. Ее взрастило богатство и разнообразие философии XVIII столетия, чьи различные течения слились в едином стремлении к обновлению общества, свойственном Просвещению.

Рекомендуемая литература:

M. Albertone. Moneta e politica in Francia. Dalla Cassa di Sconto agli assegnati. Bologna, 1992.

J. Appleby. Economic Thought and Ideology in Seventeenth Century. Princeton, 1978.

A.O. Hirschman. The Passion and the Interests. Political Arguments for Capitalism before its Triumph. Princeton, 1977.

T. Hutchison. Before Adam Smith. The Emergence of Political Economy, 1662–1776. Oxford, 1988.

L. Magnusson. Mercantilism. The Shaping of an Economic Language. London-New-York, 1994.

J.-C. Perrot. Une histoire intellectuelle de l'économie politique, XVII^e–XVIII^e siècle. Paris, 1992.

J.G.A. Pocock. The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Tradition. Princeton, 1975.

A.S. Skinner. «Economics and History. The Scottish Enlightenment» // Scottish Journal of Political Economy, 1965. P. 1–22.

R.F. Teichgraeber. Free Trade and Moral Philosophy. Rethinking the Sources of Adam Smith's Wealth of Nations. Durham, 1986.

K. Tribe. Governing Economy. The Reformation of German Economic Discourse, 1750–1840. Cambridge, 1988.

См. также:

ПОЛИТИКА;

АКАДЕМИИ;

ГАЗЕТЫ.

ПУТЕШЕСТВИЯ

Даниель Рош

Большинству из нас очевидна непосредственная связь между путешествиями и Просвещением. Еще в 1935 г. Поль Азар подчеркивал ее значение: в XVIII столетии Европа пришла в движение. Путешественники и записки о путешествиях распространяли в обществе новые идеи и представления о далеких народах. Европейцы снялись с насиженных мест: итальянцы вспомнили о том, что они – нация путешественников; немцы, для которых путешествие было семейной традицией, разъехались по всему континенту; англичане прокладывали маршруты своего *grand tour* все дальше и дальше от дома; в дорогу пустились голландцы, швейцарцы, русские. Одна и та же склонность объединяла тех, кто собирался в путь, и тех, кто издавал для них путеводители и карты; общие корни питали стремление своими глазами увидеть новые горизонты и желание «открыть мир», не покидая уютного кресла; тяга к реальной перемене мест имела те же истоки, что и потребность в возбуждении ума художественным повествованием о дальних краях. Интерес к «иным» народам и экзотическим странам обнажал философские основы традиционных доктрин.

Как и эпоха Великих географических открытий, Просвещение может быть исследовано сквозь призму перемещения реалий и дискурсов, сквозь призму успешного диалога, который вели между собой путешественники-наблюдатели и мыслители-теоретики – и такие, как Бюффон, Гельвеций, Дидро, Руссо, Вольтер или Вико, и даже такие, как Адам Смит, Миллар и Деменье. Подобная перспектива требует всестороннего осмысления, поскольку путешествие для европейцев XVIII в. – не только инструмент культурных связей или перемещение образованной элиты. Нам необходимо понять историческое значение *мобильности* – этот термин удобен тем, что позволяет связать между собой самые разнообразные социальные горизонты, практики и представления, литературу о путешествиях и ее критику, пространство и время.

1. Статья «Путешествие», написанная для «Энциклопедии» шева-лье де Жокуром, отражала реальную сложность этого предмета в

глазах просвещенной Европы. Жокур, безусловно, был знаком с «Универсальным словарем» («Dictionnaire universel») Фюретьера. И хотя он всячески подчеркивал новые значения слова «путешествие», совершенно очевидно, что между «Энциклопедией» – памятником Просвещения – и словарем, неудовлетворительность которого была признана Французской академией еще в конце XVII в., имелась некоторая преемственность. Выделим три главных идеи: путешествие есть перемещение людей или вещей в пространстве, которое может быть узким (дом) или широким (мир) и может иметь различные цели (торговля, паломничество, удовлетворение любопытства); между путешествием и повествованием о нем существует глубокая дидактическая связь, поскольку практика чтения преследует воспитательные цели; наконец, путешествие оказывает мощное метафорическое воздействие на образ жизни и судьбы – «каждый из нас должен совершить свое великое путешествие». Впрочем, шевалье де Жокур смотрел на функции мобильности шире, чем его предшественник: среди причин передвижения отдельных людей и целых народов он называл торговлю и религию, образование и любознательность, обычные дела или чрезвычайные обстоятельства. XVIII столетие следовало в этом отношении примеру античности, признавая, что перемена мест благотворно влияет на тело и душу. Французская народная мудрость гласила по этому поводу: «Changement d’herbage réjouit les chevaux» – «Смена пастбища радует лошадей».

Практика путешествий была особенно широко распространена в передовых странах Европы. Люди признавали ее великую пользу для развития личности. Они считали, что путешествия обогащают разум, расширяют знания и излечивают человека от предрассудков. Не менее важную роль играла и литература о путешествиях. В работе «Антропология с практической точки зрения» («Anthropologie in pragmatischer Hinsicht», 1789) Кант даже приравнял чтение записок путешественников к реальным путешествиям, о чем прежде него уже задумывался Беа де Мюра, автор «Письма об англичанах, французах и о путешествиях» («Lettre sur les Anglais et les Français, et sur les voyages», 1728), и составители некоторых толковых словарей. Итак, путешествие рассматривалось как одна из форм мобильности, особенно полезная своей способностью преобразовать личность путешествующего посредством «тонких и точных наблюдений». Это породило критический взгляд на литературу о путешествиях и вызвало к жизни новые критерии достоверности, положившие конец тому легковесию, с которым люди относились к печатному слову в Средние века и эпоху Возрождения.

2. История культуры мобильности пока еще не написана. Но она уже может опираться на некоторые достижения литературной и фи-

лософской истории текстов. Следуя примеру последней, она должна преодолеть исключительную фактографичность и документальность подходов для того, чтобы реконструировать все данные и условия многообразного опыта мобильности в их историческом контексте; чтобы разобраться в том, почему и как люди путешествовали в конкретном и воображаемом мире; чтобы проанализировать состояние «до» и «после» путешествия, которое позволяет почувствовать *изменение* личности вне зависимости от преодоленного ею расстояния (М. Вутор). Как яркий индивидуальный поступок путешествие позволяет ставить вопрос о мотивах, побуждавших человека рвать с привычным существованием и отправляться в путь. Эти мотивы были весьма различными и зависели от конкретных условий жизни и социального статуса индивида в традиционном обществе. Путешествие всякий раз означало более или менее долговременный разрыв связей с той общностью, к которой человек органически принадлежал, с естественной тягой людей к своему очагу и крову, с их стремлением принадлежать к какому-то сообществу, занимать свое место в привычной социальной иерархии. С этой точки зрения мобильность многое говорила как о самом человеке, так и о среде, к которой он принадлежал.

Всякое перемещение человека зависело от коллективных усилий и общественных установлений, тормозивших или ускорявших это движение, от состояния дорог (известно, что в Европе в эпоху Просвещения сеть их расширялась, а качество улучшалось) до ситуации с почтой и почтовыми станциями, от структуры услуг, предлагавшихся постоянными дворами, до превратностей дорожного гостеприимства, о которых повествует Дидро на каждой странице «Жака-фаталиста». Власти повсюду пытались контролировать человеческие потоки, желая разобраться в причинах перемещений людей и поставить заслон на пути тех, от кого исходила угроза установленному порядку: голодных бедняков, бродивших в поисках работы и пропитания; инородцев и иноверцев, чье появление могло нарушить хрупкое, с трудом достигнутое равновесие. Здесь можно вспомнить о том приеме, который был оказан протестантам в немецких землях, и о той роли, которую играли в обществе политические изгнанники – например, укрывшиеся во Франции или Италии сторонники Стюартов или французские эмигранты, выброшенные Революцией на дороги Европы.

Всякая мобильность, всякое путешествие предполагали выбор и освоение определенных кодов – правил поведения, дававших пропуск в «мир»; знаков взаимопознавания, позволявших сделать путешествие насыщенным и плодотворным – то есть предварительной информационной подготовки. Отсюда интерес читающей публики к разного рода путеводителям, альманахам, картам, запискам путешествен-

ников, географическим и экономическим сочинениям и особая роль семейных и корпоративных связей при перемещениях тех, кто не умел читать. Впрочем, последних становилось все меньше и меньше, особенно в городах. Предварительная подготовка позволяла снижать напряжение, возникавшее в ходе путешествия, и разрешать противоречия между привычным и чуждым, особенным и универсальным, локальным и всеобщим, между неприятием незнакомых людей и их гостеприимством, между стремлением к стабильности и тягой к познанию нового, между относительностью и преэссенциальностью. Четыре главных измерения вписывали разнообразные формы культуры путешествий и скитаний в общий горизонт: связь с пространством, связь с временем, иное восприятие социального контекста и приобщение к новым культурным ценностям.

3. Европейское общество XVIII столетия воспринимало себя как конгломерат различных общин. Для большинства людей горизонт привычного мира оставался неподвижным: деревня, церковный приход, коммуна. Дальше лежало незнакомое пространство. Город воспринимался как царство хаоса. Поэтому решение покинуть деревню требовало от человека определенной уверенности в себе, порожденной готовностью отправиться в путь и желанием найти свое место на рынке труда или идей. Путешествие предполагало разрыв с привычным, движение вперед, но оно же дарило человеку надежду на изменение материального, социального, духовного состояния. Именно в этом состояло коренное отличие путешествия от бродяжничества, ведь последнее допускало элемент случайности и часто вело к маргинализации личности (бродяги, нищие), которой могли двигать самые неожиданные побуждения. Путешествие же чаще всего имело вполне определенное направление и цель. Это могут выявить исследования передвижений паломников, миграций рабочих, научных экспедиций, торговых маршрутов, а также сезонных перемещений на небольшие расстояния (например, связанных с проведением ярмарок или торгов). При анализе путешествий эпохи Просвещения необходимо учитывать фактор дистанции, ибо он лежал у истоков многих форм социализации и познания. Иерархия путешествий, выстроенная по их масштабу, поможет определить пространственные и временные точки, в которых географическая мобильность пересекалась с социальной. Первая порой отрицала вторую: это происходило в тех случаях, когда побеждал идеал крестьянской органической самодостаточности. Однако географическая мобильность могла также способствовать положительным переменам социального статуса – например, при добровольном найме в солдаты, при трудовой миграции или в каких-либо иных ситуациях, предполагавших интеграцию индивида в новую среду и его подъем по социальной лестнице. Наконец,

она могла, напротив, привести к более или менее существенному регрессу в положении целой группы людей – например, в случае изгнания или эмиграции. Всякий раз географическая мобильность была связана с освоением определенных социальных правил и поддерживалась надеждой на лучшее.

4. Путешествие и мобильность – особая глава в истории наших отношений с временем. Они всегда связаны с нарушением обычного течения жизни, всегда обозначают разрыв с повседневностью. Это придает любому перемещению за рамки привычного мира особый аромат исключительности и ценности открытия, а потому путешествие издавна считалось лучшим лекарством от скуки. Нарушая обыденный ритм, оно побеждало рутину и круговерть сельской или городской жизни. Путешествие всегда ощущалось как праздник, даже если в нем порой возникали специфические проявления монотонности или однообразия, порожденные заботами о том, чтобы не упустить какое-нибудь зрелище, упомянутое в путеводителе. Социальная иерархия эмоций и восприятий существовала реально, но надо признать, что в глазах молодого провансальца или бургундца ярмарка в Бокере или поездка в Париж представляла собой опыт не менее яркий, удивительный и интересный, чем знакомство де Бросса с Римом или скитания Казановы в лондонском тумане. Небогатые путники путешествовали дилижансом, знатные люди – в карете, *туристы* – в двухколеске, военные и чиновники – верхом, путники с котомкой за плечами – пешком. Все эти формы покорения пространства подразумевали разный опыт, временной ритм и скорость, то есть несли в себе различные ощущения времени, значение которого переживалось по-разному даже на протяжении одного столетия.

Упадок Старого порядка сопровождался усилением его критики, поэтому некоторые путешественники пытались найти в установлениях и обычаях посещаемых ими стран идеологические объяснения происходящему (таков был взгляд Форстера на австрийские Нидерланды). Другие искали в путешествиях новые эстетические переживания (Руссо, Карл Филип Мориц) или же стремились расширить круг психологических обстоятельств, благоприятствующих интеграции в окружающую среду и развитию терпимости. Покорение пространства занимало разные отрезки времени, что влияло на тематику путешествий. Путешествие всегда лежало между прошлым и будущим, между отъездом и возвращением. Именно в этом интервале происходило внутреннее преображение путешественника – конечный смысл всякого *grand tour*. Порой в мобильности людей наблюдалась определенная динамика: перемещения мигрантов, торговцев, паломников могли быть сезонными, ежегодными или же могли возобновляться раз в несколько лет, подчиняясь определенному календарю. В других

случаях притягательная сила путешествия состояла в его неповторимости: «увидеть Рим (Неаполь, Париж, Лондон...) и умереть!», По возвращении путешественник часто тянулся к перу и изливал свои впечатления на бумаге. Причем занимались этим не только профессиональные литераторы: автобиографические записки француза Жака-Луи Менетра и итальянца Франческо Баля повествовали о том, какой богатый опыт они извлекли из своих приключений и странствий.

5. Вне зависимости от социального статуса людей, мобильность ставила их в совершенно новые условия, не соответствовавшие меркам повседневности. В обыденной жизни царила строгая иерархия, основанная на ценностях семьи, корпорации, церкви; ее добродетелями были стабильность, закрытость и недоверчивость, порожденные экономикой и моралью христианского общества. В путешествии временную ценность приобретали совсем иные свойства: личная смекалка, способность к импровизации, неконфликтность, общительность, открытость. Именно с этими качествами был связан рост мобильности и все большее распространение путешествий в Европе эпохи Просвещения. Тяга к переменам вела людей разными дорогами. Часто все начиналось с выгодного посещения ярмарки, откуда склонные к миграции люди отправлялись в более широкое пространство. Особую роль играли города – они притягивали к себе молодежь, стремившуюся к ассимиляции. Жан-Клод Перро писал: «Тяга к иммиграции, охватившая сейчас [в конце XVIII в.] все общество, не зависит от каких-то особых личных мотивов. Людей просто тянет к огням большого города, к его трактирам и кабакам, к его проблемам, к шику и анонимности городской жизни. Там идет состязание талантов, которое притягивает к себе смельчаков». «Мечта о городе с ее ароматом запретного плода» отразилась в сочинениях Мариво, Руссо, Ретифа де Ла Бретонна, Смоллетта, Филдинга, Ричардсона, Гёте и многих других авторов.

Реальность путешествия дарила человеку иллюзию свободы, помещая его во временное пространство преобразования личности и во временное географическое межпространство, где формы социального восприятия были тоньше, а отношения между индивидами не подлежали надзору общины и диктату обычая. Это общее место всех записок путешественников. Сообщество людей, объединившихся на короткое время пути, имело особые конфигурации: нестабильное и эфемерное, оно было более эгалитарным, чем неэгалитарным, поскольку люди в нем стремились по возможности не раскрываться (вспомним путешествие молодого Руссо в Монпелье). Это сообщество не придавало значения возрасту, полу и социальному статусу человека, пересматривая тем самым отношения, которые прежде каза-

лись незыблемыми. Очень важную роль в нем играли авантюристы: Анж Гудар в Неаполе, граф Сен-Жермен в Париже, Бонваль-паша в Константинополе, Казанова – в масштабах всей Европы. Авантюристы воплотили в себе один из ликов Просвещения – маску. Крайнюю форму этого опыта свободы отразила Венеция, столь радушная к путешественникам в дни своего карнавала. Маска позволяла человеку высказать все, что он думает, осмелиться на самые рискованные шаги, войти почти в любой дом, ибо действовал принцип: «я никого не знаю, и меня никто не знает».

Однако атмосфера праздника и исключительности сопровождала не только путешествия аристократов. Она царил и на ярмарках – в Бокере, в Гибре (возле Кана), в Вероне – где на отношения между людьми накладывались развлечения, театральные представления, выступления скоморохов и актеров *commedia dell'arte*, суতোлка торговцев и лоточников, где цели торговли и рекламы товаров совпадали с человеческой потребностью в общении и в смешении с толпой. Та же потребность была одним из стимулов, побуждавших людей к участию в процессиях паломников и в народных празднествах в честь каких-либо святых. Повсюду в Европе церковь относилась к подобным сборищам с известным недоверием. Осознавая, что они благоприятствовали общению представителей противоположных полов и разных возрастов, церковные власти неустанно разоблачали пагубные последствия такого общения и всячески стремились взять эти шествия под свой контроль. Все эти различные формы мобильности создавали почву, на которой недоверие к чужакам и нежелание смешиваться с ними сталкивались с тягой к внешнему миру и к экзотике. Они привлекали к себе гораздо больше народу, чем заморские или просто дальние путешествия, доступные лишь некоторым категориям путешественников – морякам, торговцам, ученым, колониальным чиновникам или ссыльным.

6. Очарование постоянных дворов и гостиниц, знакомое нам по плутовским романам и запискам путешественников, отчасти отражало еще одну важную функцию путешествия и вообще всякого рода перемещения: оно приобщало к новой культуре, давало человеку возможность измениться самому и изменить свое окружение. Развита сеть почтовых станций и постоянных дворов, число которых продолжало расти в городах и на дорогах, играла особую роль в распространении информации. Часто встречающаяся в литературе сцена пребывания путешественника в гостинице – возникающие на этом фоне диалоги и неожиданные повороты повествования – символизировала переход из одного мира в другой: из мира обыденной жизни – во все-ленский театр, где взаимное доверие или недоверие людей питалось газетной информацией и слухами. В наиболее глухих уголках Евро-

пы гостиницы являлись своеобразными обсерваториями дальних континентов: путешествия одних способствовали приобщению других к новым формам культуры.

Поэтому споры о «пользе путешествий» носили не только академический характер. Начавшись еще в эпоху Возрождения, они разгорелись с новой силой в XVIII столетии. Однако лишь немногие авторы осуждали практику путешествий; большинство признавало, что она обогащает человека, а само искусство правильного путешествия способствует воспитанию граждан. Декарт строил свое «Рассуждение о методе» (*«Discours sur la méthode»*) по образцу записок путешественника с их неперменными общими местами и «дорожными» метафорами (автор предлагал, в частности, «указать путь, по которому он следовал», чтобы читатель не заплутал в лабиринте его рассуждений). Руководства для путешественников, писавшиеся по образцу «инструкций» Лондонского королевского общества, рекомендации ученых (Линнея) и чиновников (Мюнье в Лиможе; шевалье де Робилана в Турине) и общий очерк Берхтольта, опубликованный в Лондоне в 1789 г., в один голос утверждали: путешествия призваны образовывать молодежь и развивать знания. Свой вклад в споры о путешествиях внес Руссо. В «Эмиле» и «Новой Элоизе» он высказал мысль, которая сразу же была подхвачена всеми: путешествие учит жизни, если оно помогает человеку познать свою родину, заново проникнуться ее ценностями, отринуть от себя нравы города и полюбить сельскую тишь. Человек может поддаться голосу сирен, зовущих в дорогу, но должен избежать ловушек, ожидающих его на этом пути. Романы Руссо позволяли уловить связь между путешествием и политикой, между путешествием и знанием, но многое зависело от того, как читатель воспринимал мобильность в его повествовании – чтение порождало новый взгляд на мир, который, в свою очередь, способствовал иному восприятию текста.

Здесь следует напомнить о том, что в XVIII столетии общий объем печатной продукции, посвященной путешествиям, был по крайней мере в два раза выше, чем в XVII в. и в семь раз выше, чем XVI в. (Буше де Ла Ришардери в 1808 г. указывал соответственно 3540, 1566 и 456 наименований). В географическом плане особенно заметно выросло количество книг, посвященных Европе: до 1600 г. они составляли 25% от общего числа; в XVII в. – 35 %, а в XVIII в. – уже 53%. В последней четверти века Просвещения наблюдался настоящий бум сочинений, посвященных самым различным уголкам Европы. Одновременно изменился тон их повествования: развлекательность де Бросса уступила место серьезности Форстера и живописности Стендаля.

Следует признать, что число реально совершенных путешествий превышало число опубликованных записок путешественников. Надо

признать также, что, обретая печатный вид, текст производил некие реалии, ибо он прививал навыки повтора и проверки определенного опыта. В связи с этим стоит задуматься о главной пружине, которая приводила в действие различные формы мобильной практики. Многое зависело от того, какими книгами руководствовались путешественники. Многие авторы использовали реалистические приемы, которые стимулировали читательский интерес и подтверждали достоверность повествования. Столкнувшись с неразрешимой проблемой критического разграничения правды и вымысла, читатели постепенно осознали, что записки путешественников не отражали реальный, подлинный облик того или иного уголка земли, но позволяли усвоить определенные коды, которые облегчали восприятие и подсказывали, куда идти и на что смотреть. Условности варьировались вместе с типами мобильности, а их последствия не сводились к какой-либо одной модели: все зависело от того, что человек ждал от путешествия в каждом конкретном случае. Социальные горизонты этого ожидания были весьма различны и изменялись в зависимости от функций путешествия, смысл и цели которого были скорректированы XVIII столетием.

Как мы видели, в свое время «Энциклопедия» признавала социальную пользу, воспитательную и образовательную функцию путешествия. Однако к концу века эти цели перестали быть единственными. У путешествия появились и иные задачи: позволить человеку лучше познать родные края и тем самым взрастить в нем патриотические чувства. Анализ текстов 1780–1800-х годов доказывает, что знакомство с родиной стало не менее важным, чем познание мира. Именно в эти годы европейцы открыли для себя многие составляющие собственной культуры, осознали ее ценности и пересмотрели под этим углом зрения свои представления об экзотичности и живописности. Отправляясь в мысленные странствия с книгой в руке, читатели знакомились уже не только с далекими цивилизациями, но и с различными уголками собственной страны. «Путешествуя» в кресле у камина, они встречались не только с добрыми дикарями, мудрыми египтянами, образованными китайцами, турецкими шпионами или любознательными персами, но и со страдающими от базедовой болезни жителями Вале, с пиренейскими пастухами, с крестьянами из Гарца, с обитателями степей. Читатели сравнивали себя с ними, анализировали их взгляды и обычаи, и далеко не всегда подобный анализ приводил к разочарованию в собственных ценностях. Эти ценности поддерживались мифами и предрассудками – двумя формами легитимации мироощущения, которые сохранились в конце XVIII в., хотя и не всегда удовлетворяли тех, кто был способен перейти от путешествия к повествованию о нем и от воспоминания к его изложению. Отныне мотивом, побуждавшим человека взяться за перо, стали личные ожида-

ния, а ответом на вопрос: «Зачем нужно путешествовать» – новый взгляд на личный опыт и новый способ его описывать. Стерн, Бернарден де Сен-Пьер, Шатобриан, Стендаль сосредоточили свое внимание на том воздействии, которое реальность оказывает на личность человека. Записки путешественников превратились в опыт самопознания. Доступность экзотики снизила ее притягательность и ценность. Как и другие сферы, мобильность оказалась связана с процессом потребления.

Рекомендуемая литература:

G. Atkinson. Les relations de voyage au XVII^e siècle et l'évolution des idées. Paris, 1924.

J. Blake. The British and the Grand Tour. London, 1985.

G. Chinard. L'Amérique ou le rêve exotique dans la littérature française. Paris, 1913.

C. De Seta. «L'Italia nello specchio del Grand Tour» // Storia dell'Italia. Annali. № 5. Torino, 1982.

M. Duchet. Anthropologie et histoire au siècle des Lumières. Paris, 1977.

P. Hazard. La crise de la conscience européenne. Paris, 1935.

R. Michea. Le voyage en Italie de Goethe. Paris, 1945.

F. Moureau. Métamorphoses des récits de voyage. Paris, 1986.

R.R. Wuthenow. Die erfahrene Welt. Europäische Reiseliteratur im Zeitalter der Aufklärung. Frankfurt am Main, 1980.

См. также:

ВРЕМЯ И ПРОСТРАНСТВО;

ВОСПИТАНИЕ;

СОЦИАЛЬНЫЕ СВЯЗИ.

Город

Бернар Лепети

Вопреки некоторым утверждениям именно «Энциклопедия» раньше других крупных справочных изданий XVIII в. дала новаторское определение понятию «город». Вводная часть посвященной ему статьи почти в точности воспроизводила формулировку, которую можно было прочесть у Фюретьера, Ришле или в словаре Академии: город – это «совокупность множества домов, образующая улицы и обнесенная общей оградой, обычно стеной и рвом». Однако подобное определение было весьма узким и отражало только архитектурные признаки предмета. Поэтому в дополнение к вводной части статьи «Энциклопедия» предложила еще около четырех десятков рубрик. Расположенные в алфавитном порядке, они вобрали в себя различные юридические (*ville chartrée*, *ville de commune*, *ville jurée*) и функциональные (*ville capitale*, *ville de commerce*, *ville d'entrepôt*) характеристики города. Именно в этом и заключалась новизна подхода: шевалье де Жокур в отличие от своих предшественников не стремился найти всеобъемлющее определение города. Разбив статью на множество рубрик, он признал многообразие проявлений урбанистического феномена.

Позиция Жокура вписывалась в более широкую тенденцию, которая затронула самые разные жанры (политэкономические трактаты, географические карты, руководства для путешественников, городские атласы) и привела в 1740–1760-х годах к утверждению в просвещенных кругах общества нового представления о городе. Образ, господствовавший в умах до этого времени, характеризовал городскую реальность как нечто неизменное. Социальные и материальные границы городского пространства казались предельно четкими. Городом считалось сообщество жителей, отличавшееся от остального населения определенными привилегиями. На том же противопоставлении деревне строился и его культурный облик. Проявляя заботу о сохранности своих стен, регулярно возобновляя привилегии, бережно собирая муниципальные архивы, город утверждал свое отличие от деревни и превосходство над нею. Дополнительную крепость его незыбле-

тому положению в географическом и социальном пространстве придавала укорененность во времени: обретение привилегий или возведение стен были событиями далекого прошлого, но представления о неподвижности исторического времени превращали их в фактор нынешнего величия. Жесткие границы, обозначенные стенами, вязкость социального пространства, тесная связь будущего с традициями прошлого – все способствовало тому, чтобы город казался неизменной величиной.

Однако во второй половине столетия возобладали представления о городе как об изменчивом пространстве. Критериями урбанистичности стали характер и интенсивность экономической деятельности. Оказалось, что города зависят от перепадов конъюнктуры, что торговля может процветать или чахнуть, вызывая обогащение или разорение горожан. Тем самым ощущение времени утратило свою неподвижность. Величие сегодняшнего дня связывалось уже не с событиями далекого прошлого, а с совокупностью решений, которые позволяли быстро накопить средства, организовать торговые и людские потоки и обеспечить благоденствие местного населения. Настоящее изменило свою значимость: отныне оно служило не воспеванию былых свершений, а разработке планов; перестав быть продолжением прошлого, оно стало началом будущего.

Еще одно новшество состояло в том, что город теперь воспринимался не с точки зрения своего превосходства, а с точки зрения своей роли. Его статус, как и прежде, был выше статуса деревни, но лишь потому, что по отношению к ней город выполнял определенные функции: торговал сельскохозяйственной продукцией, поставлял селу товары экспорта, осуществлял социальное регулирование и обеспечивал политическое представительство своего региона (во Франции это можно проследить на примере выборов в Генеральные штаты или споров об образовании департаментов). Разумеется, новая лексика прикрывала прежние значения. Главное заключалось в том, что статический регистр восприятия переключился на динамический, а осознание функциональной иерархии способствовало тому, что прежнее ощущение полного разрыва между городом и деревней переросло в ощущение различия их уровней. Пространство стало более пластичным, более открытым к совместным проектам оптимального благоустройства.

Согласно «наглядной системе человеческих знаний», изложенной Даламбером в «Предварительном рассуждении» к «Энциклопедии», архитектура и благоустройство городов соотносились с тремя формами умственной деятельности человека: с памятью, разумом и воображением. Память была связана с решением технических проблем и с практикой строительства; разум – с функциональным характером го-

родской архитектуры и ее обращенностью в будущее; а воображение – с ее эстетикой. Эта связь с формами умственной деятельности очень важна: город являлся одновременно и целью, и инструментом пространственной политики Просвещения. Чиновники, экономисты, медики, инженеры, архитекторы были едины в утверждении его новой парадигмы – функциональности.

Термин «функция» поначалу применялся в экономической сфере, позднее распространился на медицинские и биологические науки, а затем – на систему государственной администрации, где стал употребляться для обозначения специфики и иерархии ролей различных органов власти. Так, адвокат Жез, автор путеводителя по французской столице, изданного в 1760 г. «Общее и систематическое описание города Парижа» (*«Tableau universel et raisonné de la ville de Paris»*) стремился рассказать не только о функционировании самого города, но и о регулирующей функции, которую в нем осуществляла королевская администрация. При этом он опирался на целый набор метафор: он сравнивал город с машиной, оптимальное использование которой достигалось при помощи управления; сама же эта машина обеспечивала совокупное производство всего, что необходимо и полезно для городского сообщества. Ту же роль играл и урбанизм: каждая отдельная постройка, каждая часть города несла по отношению к другим элементам и по отношению к городской среде в целом специфическую нагрузку. Благоустроители были призваны выявлять и развивать эту специфику. Парные иллюстрации путеводителя демонстрировали читателю различные возможности использования функциональных особенностей построек.

Одной из главных забот политической власти в XVIII в. стало здравоохранение и обеспечение физического благополучия общества. Надзор за соблюдением общих правил гигиены (за качеством продуктов питания, за водоснабжением, за уборкой улиц) традиционно входил в сферу ведения полиции наряду с такими задачами, как регламентация экономики или обеспечение общественного порядка. Но с развитием медицины старая проблема зазвучала по-иному. Новый политический подход расширил проблему здравоохранения – забота о бедных переросла в заботу о здоровье всего населения. Речь шла уже не о политике помощи или благотворительности, а о создании системы медицинского надзора, подчиненной особому регламенту и обладающей всем необходимым оснащением. В Германии наиболее ярким отражением этого процесса стали «Устав медицинской полиции» (*«Medizinische Polizei Ordnung»*) Рау и «Система медицинской полиции» (*«System einer medizinischen Polizei»*) Франка. Во Франции, после того как пожар 1772 г. уничтожил расположенную в самом цент-

ре Парижа больницу Отель-Дьё, проекты развития системы здравоохранения тесно переплелись с задачами градостроительства.

По указанию королевского правительства Академия наук сформировала тогда специальную Комиссию по делам больниц. В нее вошли ученые, обладавшие навыками применения математических расчетов для изучения социальных проблем (Лавауэзе, Лаплас, Кондорсе), и медики (Тенон). Комиссия принялась исследовать положение дел. Собранные ею статистические данные, папки чертежей, результаты устных и письменных опросов дали широкий материал для сравнительного анализа. В результате возникла серия сводных таблиц, в которых размеры городов сравнивались с возможностями больниц; численность больных сопоставлялась с численностью медицинского персонала; подсчитывалось число лежащих мест; выяснялся объем воздуха и расход воды на каждого пациента. Все эти данные соотносились с главным показателем относительной эффективности лечебных заведений – уровнем смертности в больницах. Таким образом, выяснение медицинских потребностей шло сразу на трех уровнях: на уровне потребностей города в лечебных заведениях; на уровне потребностей больницы в оптимальных условиях для проведения лечения; и наконец, на уровне гигиенических потребностей пациента. И хотя в составе комиссии не было ни одного архитектора, результатом ее работы стал план строительства больниц для Парижа и разработка норм больничной архитектуры. Первый отчет был посвящен нуждам столицы: комиссия пришла к выводу, что Парижу требовалось 4800 больничных коек, то есть четыре лечебных заведения (каждое на 1200 мест), которые следовало расположить на окраинах города, но в ключевых его точках. Второй отчет касался архитектурного типа лечебного заведения: комиссия предложила размещать больницы не в массивных зданиях, как это делалось раньше, а в особых павильонах. При этом она руководствовалась тремя важными принципами: необходимостью изолировать больных и обеспечить нераспространение инфекций (отдельные павильоны, специализированные палаты, индивидуальные кровати); необходимостью создать хороший обзор в палатах (расстановка кроватей перпендикулярно стенам, освещение проходов между ними); соблюдение принципа достаточности и норм приличия (этому были посвящены расчеты плотности заполнения палат и циркуляции потоков больных). Все эти меры приспосабливали больницу к окружающему ее городскому пространству и позволяли ей наиболее эффективно выполнять свои функции. «Лечебная машина» (так назвал больницу доктор Тенон) представляла собой пространственное решение конкретной социальной проблемы, найденное рациональным путем.

В 1760-х годах началась разработка новых градостроительных планов, благодаря которым города повернулись лицом к будущему. Поскольку в вопросе благоустройства ключевым стало понятие циркуляции воздуха, товаров и людей, повсюду были предприняты специальные работы по выравниванию улиц. Изменение практики возмещения ущерба, наносимого в ходе подобных мероприятий владельцам придорожных строений и участков земли, стало первым шагом к новой концепции городов. Поначалу бремя этих выплат возлагалось на жителей соседних домов, но со временем оно было распределено на все сообщество горожан. Это отразило изменение представлений о том, кому была выгодна такая перепланировка: в первом случае предполагалось, что благоустройство приносило пользу лишь обитателям данной улицы; во втором – городу в целом. Таким образом, подход к урбанизму стал менее дробным. Город воспринимался как единая система, которая выигрывала от улучшения функционирования каждой из ее артерий. Еще один шаг вперед был сделан в процессе разработки генеральных планов развития городов. Инженеры французского ведомства мостов и дорог предложили ряд проектов освоения окраин Дижона, Шартра, Кана и некоторых других городов (например, покоренных Наполеоном городов Италии). Эти проекты предусматривали создание сети сухопутных и речных путей, которые в дальнейшем должны были определять ход урбанизации. Тем самым нарушалась привычная хронология. В прежние времена сначала строились здания, потом к ним подводились дороги, и лишь затем по этим дорогам направлялись людские и товарные потоки. Новая концепция выдвигала на первое место потребности товарообмена, которые обеспечивались сетью дорог, и только после такого предварительного оформления городское пространство заполнялось архитектурными сооружениями. Считая приоритетным развитие дорог и портов, испытывавших все большую нагрузку, инженеры рассматривали застройку городских территорий как вторичную задачу.

Прогрессистская идеология рассматривала урбанизм в качестве важного фактора движения к будущему. Должным образом спроектированный и благоустроенный город становился инструментом, с помощью которого было легче совершить предполагаемый переход. Только ли благо города имелось при этом в виду? Нет, поскольку урбанистические проекты эпохи Просвещения несли в себе также идею воздействия города на окружающие территории и на их экономическое развитие. Порой эта идея даже возводилась в закон. Пример этому дает крошечный городок Риез (всего 3 тыс. жителей), расположенный на плоскогорье Валансоль в Провансе. В годы Французской революции нотабли Риеза выступили в защиту маленьких городов. Используя аргументы, позаимствованные из ньютоновской механи-

ки, они утверждали, что «в моральной сфере, как и в сфере физической, удаление от центра снижает действенную силу луча пропорционально расстоянию [...], а приближение к центру увеличивает его активность и силу». Отсюда они делали вывод: «Чем меньше городов будет в провинции, тем сильнее в глубинке будет ощущаться нищета». Таким образом, сама форма города и всей урбанистической системы в целом с ее внутренней иерархией и географическим раскладом рассматривалась как инструмент распространения прогресса. Сегодня эту гипотезу мы можем проверить самыми различными способами.

Возьмем, к примеру, список французских подписчиков на третье издание «Энциклопедии» в формате in-4°. В 1789 г. эти 8000 человек составляли примерно 60% от общего числа обладателей «Энциклопедии». Данный список не вполне адекватно отражает ситуацию в Париже (спрос столицы и королевского двора был в значительной мере удовлетворен двумя первыми более роскошными изданиями *in-folio*), но он дает довольно четкое представление о том, как распространялось это символическое сочинение во французской провинции в XVIII в. Полученная на основании этого списка карта спроса несколько преуменьшает данные, касающиеся сельской местности, ибо число подписчиков определяется по заказам, поступавшим от книготорговцев, а все они, разумеется, были горожанами. Но для тех, кто желает уяснить роль городов в распространении Просвещения, подобное искажение картины таковым не является как раз потому, что именно через городских книготорговцев элита маленьких городков, небольших поселений и хозяева замков получали «Энциклопедию» Дидро и Даламбера. Данные об ее распространении не отражают реальной географии городов: число подписчиков не было пропорционально городскому населению. Например, в Бордо на 90 тыс. жителей пришлось 350 заявок, а в Нанте на 80 тыс. – всего 40. В Гренобле и Бресте, где численность населения была примерно равной (чуть более 20 тыс.) было заказано соответственно 80 и 20 экземпляров «Энциклопедии». На эти цифры оказывали влияние многие обстоятельства, и в частности религия: в протестантских городах (Монтобан, Ним) «Энциклопедия» пользовалась большим успехом, чем в тех, где велико было влияние католического духовенства (Лилль, Анже). И все же главным фактором являлся, видимо, социально-экономический состав населения. Издание in-4° лучше распространялось в городах, где имелся парламент (и академия). Оно так же неплохо распродавалось в административных центрах интендантств, но гораздо хуже – в городах, где процветало мануфактурное производство и торговля.

Совершенно противоположную картину дает нам география провинциальной прессы. Во второй половине XVIII в., особенно начиная с 1760-х годов, в различных городах Франции появилось около полусотни периодических изданий. Провинциальные *Affiches* располагали собственной корреспондентской сетью и выполняли на региональном уровне функции социальной коммуникации. Помимо местных и столичных новостей они печатали объявления о продаже и аренде имущества, о предложении услуг и спросе на них, публиковали рыночные цены и торговую рекламу. Они содействовали развитию новых форм социальной практики – например, помогали устанавливать связи между торговцами, которые не вписывались в традиционные корпоративные рамки. *Affiches* обеспечивали горизонтальную циркуляцию информации в провинции и структурировали ее потоки, влияя на функционирование городских систем. Разумеется, вся эта местная пресса пользовалась спросом в центрах административной и судебной власти, но закрепиться там ей было все же довольно трудно. Основная масса ее читателей проживала в крупных или средних центрах торговли и производства: в 1789 г. три четверти городов, выпускавших свои *Affiches*, имели свою торговую палату или торговое представительство.

Таким образом, социальный состав городского населения способствовал успешному внедрению культуры Просвещения. Этот вывод подтверждают урбанистические концепции того времени. В конце XVII в. Александр Леметр, инженер, находившийся на службе Бранденбургского двора, опубликовал в Амстердаме на французском языке трактат «Метрополитея» («La Métropolitée») – одну из первых работ по теории градостроительства. Леметр писал о том, что город является «всеобщим местом встречи» (надо заметить, что тема города как средоточия лучших умов возникла очень давно), поэтому он не только аккумулирует знания, но сближает их и заставляет вступать в отношения друг с другом, создавая тем самым новые культурные и экономические ценности. Аббат Кастель де Сен-Пьер, изложивший свои взгляды в четвертом томе «Сочинений о политике» («Ouvrages de politique», 1733), полагал, что превосходство государства обеспечивается его достижениями в сфере умственной деятельности, а поскольку возможности умственного роста людей, предоставляемые городом, пропорциональны его масштабу, неограниченный рост столиц вполне оправдан. Аббат считал, что жители маленьких городов в гораздо меньшей степени «пользуются разумом», причем их ум не оттачивается «столкновением мнений». Наконец, вспомним о работе Кондильяка «Торговля и государство, рассмотренные в их взаимоотношениях» («Le commerce et le gouvernement considérés relativement l'un à l'autre», 1776). Кондильяк утверждал, что миметизм, будучи следст-

вием скопления людей в городах, вызывает «революцию в образе жизни», имеющую не только экономические последствия.

Распространение Просвещения было составной частью более общего процесса – распространения всякого рода новшеств. Здесь мы наблюдаем то, что социологи называют эффектом «входа»: география продаж «Энциклопедии» отражает роль столиц (Санкт-Петербург, Варшава, Пешт, Прага, Неаполь, Лиссабон); география распространения масонских лож во Франции выявляет роль больших морских портов (Бордо, Нант, Гавр, Руан, Ларошель). Все эти города были центрами особенно интенсивного перемещения людей (дипломатов, военных, торговцев, всякого рода путешественников), что способствовало внедрению и укоренению моделей поведения, которые ставили под сомнение – как на уровне идей, так и на уровне способов действия – систему старых ценностей. Через эти «входы» новшества проникали в страну, а затем сеть городов обеспечивала их дальнейшее распространение.

История масонских лож во Франции достаточно исследована и позволяет более детально рассмотреть этот процесс. Поначалу масонство проникало в крупные провинциальные центры, где численность населения превышала 50 тыс. человек. Экономические и политические функции этих центров могли быть самыми различными. Высокая иерархичность структуры населения, интенсивность социальных контактов и обмена информацией увеличивали восприимчивость городской среды к масонским идеям. Кроме того, на темпы распространения лож влияли географическое положение городов (близость портов или военных гарнизонов, наличие сухопутных или водных артерий) и плотность городской сети в той или иной местности. Развитие масонства происходило путем контаминации: пока в «отстающих» регионах (в горных местностях, в бедных или малонаселенных землях) создавались первые тайные общества, в других местах – там, где они уже успели прочно обосноваться, ложи размножались, образуя целые гроздья.

На завершающем этапе весьма важную роль играл фактор топографической близости. Это доказывает, например, внимательное изучение содержания наказов, составленных деревенскими общинами накануне Французской революции: социально-политические требования, направленные на разрыв со Старым порядком, были выше в тех сельских регионах, где сеть городов была плотнее и где деревня была больше интегрирована в систему городских торговых обменов. Таким образом, когда мы говорим, что Просвещение имело собственную географию, мы имеем в виду не только то, что его приметы можно перенести на карту. В гораздо большей степени это означает,

что для его осмысления весьма важна человеческая география, и в частности география условий человеческой жизни.

Рекомендуемая литература:

- P. Bairoch.* Cities and Economic Development. Chicago, 1988.
L. Benevolo. La città nella storia d'Europa. Roma-Bari, 1996.
G. Burke. Towns in the Making. Norwich, 1971.
E.A. Gutkind. International History of City Development. New-York, 1964–1972.
P. M. Hohenberg, L. Hollen Lees. The Making of Urban Europe, 1000–1994. Cambridge (Mass.), 1995.
A.E.J. Morris. History of Urban Form. London, 1972.
L. Mumford. The City in History. New-York, 1961.
R.E. Park. The City. Suggestion for the Study of the Urban Environment. Chicago, 1925.
J.C. Perrot. Caen au XVIII^e siècle. Naissance d'une ville moderne. Paris, 1975.
P. Sjöberg. The Preindustrial City. Glencoe, 1960.
M. Weber. Die Stadt. München, 1921.

См. также:

АРХИТЕКТОРЫ И ИНЖЕНЕРЫ;
МАСОНСТВО;
КНИГИ, ЧИТАТЕЛИ, ЧТЕНИЕ;
ФИЛАНТРОПИЯ.

Часть четвертая
Пространство

ФРАНЦИЯ

Жорж Бенрекасса

Европу Просвещения называли французской Европой. Поль Азар, Франко Вентури и Рене Помо с полным основанием оспаривали этот тезис и весьма в этом преуспели. Однако неужели признание Франции эпохи Просвещения центром образованного мира или повивальной бабкой нового общества, всего лишь проявление самонадеянности или сплошная пропаганда? Разумеется, необходимо помнить об исторических реалиях, которые налагают запрет на неумеренное возвеличивание. При этом важно не упустить из виду одно существенное обстоятельство: в XVIII столетии Франция не только казалась страной, наделенной особыми преимуществами, но и во многом на самом деле являлась таковой. Во-первых, именно она, по всеобщему мнению, была тем местом, где происходило совершенствование интеллектуальной, материальной, социальной и эстетической культуры, а также связанное с ним культивирование особого образа жизни. Ему могли подражать, завидовать, его могли отрицать, но именно он служил пробным камнем всякого опыта цивилизованной жизни. Во-вторых, на более глубоком уровне своеобразное социальное пространство Франции особенно благоприятствовало развитию обновленного критического сознания, несмотря на то что в глазах историков это пространство не было наиболее «передовым» ни с экономической, ни с общественно-политической точки зрения. Именно во Франции – во взаимодействии с остальным западным миром – расцвело идейное движение, которое оказалось более противоречивым и обрело более разнообразные формы, чем английское *Enlightenment*, итальянское *Illuminismo* или немецкое *Aufklärung*. Устойчивый символ этого движения, «философ» – писатель и общественный, то есть политический, деятель – не только воплотил в себе специфику французской культуры (где он играл роль духовного наставника и светоча разума): при всех своих заблуждениях, при всей своей многозначности фигура «философа» отразила уникальные черты освободительной миссии французского Просвещения.

Достичь синтеза этих составляющих трудно, но предпринять его необходимо, чтобы лучше понять, чем была Франция эпохи Просве-

чения во всем богатстве ее противоречий и чем именно она отличалась от своих соседей (если уж мы не хотим говорить о ее лидерстве). Возможно, это принесет больше пользы, чем любая попытка целостной идеологической реконструкции.

Рассмотрим для начала вопрос о том, как воспринимали и критически осмысливали ведущую роль Франции в движении Просвещения сами современники. При этом мы постараемся избежать упрощения существовавших между ними расхождений (обычно скрывааемых «прогрессистской» и преувеличиваемых «реакционной» школой историографии) или их растворения в массе ученых подробностей.

Начнем с того, что уже на исходе царствования короля, провозгласившего себя Солнцем, Франция делала попытки осознать свое место и взглянуть на себя как бы со стороны. Художественный вымысел «Персидских писем» позволяет понять очень многое, так что «внешние» свидетельства – доброжелательные, враждебные, раздраженные или саркастические оценки Болингброка, Честерфилда, Босуэлла, Юнга и других – тут не столь важны. Есть два способа реконструировать «отстраненный» взгляд французов на Францию, причем к каждому из них можно подойти с двух сторон.

Прежде всего, Францию задевало и тревожило сознание моральной, интеллектуальной, политической и экономической энергии Северной Европы, а также неожиданный и не очень понятный процесс обновления на востоке континента. Отношение к Северной Европе не ограничивалось вольтеровской англофилией «Философских писем», провозгласивших Англию царством биржи, театра, литературы и науки – всего того, что было стержнем вольтеровского мира. Монтескье в «Духе законов» еще глубже подчеркивал новое значение «экономической торговли», благодаря которой товарообмен и развитие капиталов охватывали все более широкое пространство. В конечном счете, знаменитые XI и XIX книги «Духа законов» об английской политической свободе явились признанием социальной целесообразности грядущей демократии. «В свободной стране часто бывает безразлично, хорошо или дурно рассуждают люди. Важно лишь то, чтобы они рассуждали, ибо это порождает свободу, которая обеспечивает защиту от дурных последствий этих рассуждений», – писал Монтескье. При всем том, философы считали, что далеко не все переловные формы рыночного мира заслуживают подражания: и барон де Ла Бред, и позднее Дидро, посетивший Голландию на обратном пути из России, оба испытывали чисто французскую неприязнь к излишне современному, открытому и неллицимерному взгляду голландцев на доходы и капиталы; однако сравнение экономического процветания наций, глубоко затронутых Реформацией, с упадком католической южной Европы говорило не в пользу последней.

Другие размышления французов о политическом облике Франции рождались из ее сопоставления со странами Восточной Европы, где действовали великие монархи-преобразователи – Фридрих II и Екатерина Великая. Казалось, они сумели подчинить своей воле так называемую духовную власть и некоторые архаичные формы *истеблишмента*. Иллюзии, возникавшие у Вольтера в связи с работой над историей Петра Великого, а у Дидро – в связи с тем, что он знал или представлял себе о екатерининской России (покуда не разочаровался в ней), в значительной мере питались весьма рискованной идеей о безграничных возможностях власти в деле модернизации страны, казавшейся *tabula rasa*. К Америке также относились как к *tabula rasa*, однако происходившие там политические преобразования трактовались в либеральном ключе.

Здесь скрывалось противоречие (оказавшееся, в конечном счете, плодотворным): в головах многих философов свобода Севера никак не противоречила дисциплине Востока. Питер Гэй любил цитировать поразительное вольтеровское высказывание: «Я бы желал быть английским гражданином и подданным прусского короля». Неужели всеобщая свобода рождается, может родиться только из укрепления порядка? Первая часть адресованных Екатерине «Записок» позволяет понять глубокие сомнения Дидро (ненавидевшего Фридриха и так называемый просвещенный абсолютизм) и некоторых других философов в возможности «возродить» старушку-Францию, насквозь пропитанную историей, пронизанную закостенелыми юридическими, социальными, государственными и религиозными структурами и по-прежнему привязанную к католическим идеалам посттридентской Европы. Проблема заключалась в самих основах французской государственности и нации. Поэтому первоначальный импульс для нового взгляда на общество чаще всего приходил из некоего внешнего (порой мифологизированного) пространства, лежавшего за пределами исторических и культурных границ Франции.

Представления французских просветителей о неевропейском мире были не менее противоречивыми и также развивались в двух противоположных направлениях. Известно, какое внимание Вольтер уделял в «Опыте о нравах» не только развитию «китайского мифа» (идеализированной картины общества, где правят мандарины и царит конфуцианская мораль, на счет которой автор «Опыта», в сущности, не заблуждался), но и настоящему, хотя и спорному обоснованию исторической и цивилизующей роли ислама. Французские философы лучше других осознали значение мира, лежащего вне отвергаемого ими католицизма, и поняли необходимость его познания. Ни Монтескье, ни Дидро тридцать лет спустя не были столь наивны, чтобы безоговорочно разделять эту точку зрения. Однако и для Монтескье (каким бы «европоцентристом» он нам ни казался), и для Дидро (см.

третье издание «Истории обеих Индий», опубликованное в 1780 г.) «китайская проблематика» – то есть вопрос об альтернативных путях развития цивилизации, об иных передовых формах социальной организации общества – оставалась главной. В просветительском философском идеале французов «мир вне Франции» был не только утопией или крайним проявлением бессмысленного космополитизма, против которого выступал автор «Эмиля» («Иной философ любит татар, чтобы быть избавленным от необходимости любить своих соседей»), но и горнилом идей.

На противоположном полюсе лежали представления об изначально девственном мире, павшем жертвой колониального насилия, оскверненном и потерянным как для самого себя, так и для европейцев. Руссо развивал этот образ в примечании IX к «Рассуждению о происхождении неравенства». Дидро придавал ему некоторую театральность во фрагменте о готтентотах из «Истории обеих Индий». Не следует трактовать этот образ как пример развращенного и загубленного «прекрасного далека». Его функция была совершенно иной, а потому он способен подвести нас к более тонкому пониманию устремлений просвещенного общества во Франции. Например, в «Добавлении к Путешествию Бугенвиля» («Supplément au Voyage de Bougainville») воображаемый диалог таитянина Аотуру с прекрасно образованным моряком, доставившим его в Европу, придает совершенно особое значение утонченной изысканности ученого (между прочим, аристократа и либертина), оказавшегося парадоксальным образом единственным человеком, способным оценить радость близости с природой и счастье жизни в неразвращенном обществе. Во всяком случае, опыт показывает, что функция мифа об утраченном золотом веке никогда не была направлена на простую и примитивную реконструкцию прошлого, и сегодня никому не придет в голову обвинять Руссо в этом намерении. Люди, мечтающие покинуть общество, в котором они живут, стремятся удалиться на воображаемое и в то же время реальное расстояние от определенного культурного контекста. Но в нашем мире существует еще одна дистанция – внутренняя. Вольтер в «Философии истории» не уклонился от проблемы трагической узости цивилизованного пространства и дал поразительное описание французских крестьян – подлинных «дикарей», подобных лапландцам или самоедам, но живущих по соседству.

Двойственность взгляда на неевропейский мир имела косвенную «положительную» ценность: как бы ни было велико разочарование, связанное с осознанием инертности французского общества, прежнее представление о его упадке (мы не имеем в виду позицию реакционных политических историков или скудоумных моралистов) все же изменилось. Когда Дидро восхищался первобытной энергией скифов, он, в сущности, сам обнаруживал свойство, которое французы утра-

тили, достигнув высот образцового воспитания и заплатив за него «цивилизацией нравов». Это свойство несводимо к одним только франкским добродетелям нашей аристократической легенды, оно имеет и интеллектуальную ценность: уже в начале столетия в диалогах Лаонтана высказывалась мысль – возможно, не столь уж ложная – о проницательной «наивности» Гурона, предшествовавшей нашему разложению под влиянием предрассудков или же отражавшей забытую нами тягу к некой изначальной *добродетели*. Дидро обнаружил эту самую добродетель во французской глубинке – в героической ярости крестьян, о которых он рассказал в «Двух друзьях из Бурбонна». Однако эта же добродетель оказалась также вполне совместимой с компромиссом, к которому в конце концов пришел Гурон Вольтера. Вспомним и о паре Бугенвиль/Аотуру из «Дополнения к Путешествию Бугенвиля» – сочинения Дидро, заключавшего в себе парадокс воображаемой встречи двух крайних проявлений культуры: просвещенного вольнодумца и счастливого таитянина. «История обеих Индий» как история сопряжения европейского и неевропейского миров, взятых на разных стадиях процесса их «цивилизации», позволяет понять взаимосвязанность различных аспектов *иного* в глазах католической и цивилизованной Франции: «*Иное* никогда не сможет стать полностью нашим, но только оно позволяет нам понять самих себя». Где еще помимо Франции мы найдем подобный взгляд? Использовать иронию, да и то саркастически, умел лишь Свифт. Франция же в этом отношении представляла собой уникальное пространство. Ей была чужда лежавшая в основе взаимоотношений Робинзона и Пятницы прямолинейная дидактика воспитательного процесса, в результате которого людоед превращался в человека. Даже у Руссо, который за неимением родины воспевал свой *край*, представления о культурном облике последнего опирались не только на взгляд «изнутри», но и требовали определенного дистанцирования: ничего общего с тем, к чему пришло Просвещение в творчестве Гердера и опасном подъеме *Volksggeist*.

То, как мыслители французского Просвещения позиционировали и осознавали культурную специфику своей страны, доказывает, что они не всегда смотрели на Францию как на центр вселенной. Именно поэтому «антипросвещение» воспринимало их как «антифранцузов», причем не только в XVIII в., но и позднее. За границей подобное отношение к философам разделяли изгнанные из Франции гугеноты, состоявшие на службе у Фридриха в Берлинской академии: они упрекали просветителей в «антипатриотизме». Ставка в этой борьбе была ясна. Деятельность философов по-новому поднимала национальные проблемы и вызвала к иным сторонам национальной реальности, к поиску иных образцов идентичности. Эта новая идентичность была связана с критическим универсализмом и в то же время со всем тем, что

стремилось порвать с мифом о Франции как наследнице благородных франков и объединителей-римлян – вековечным мифом, который находил свое воплощение то в персоне монарха, то в судебных корпорациях, взывавших к фундаментальным законам (при том, что особенно-сти функционирования власти и «архаические» формы борьбы парламентов более всего подрывали этот миф). Вопреки разобщенности, вопреки разногласиям просветителей именно благодаря им во Франции был услышан иной *коллективный* голос, созвучный голосу Европы (причем не только мыслящей), но не сливавшийся с ним.

Государство и церковь окружили философов ложью. Опровергая ее, следует воздать должное национальному чувству Вольтера, несмотря на весь его сарказм по адресу «велхов». Следует также воздать должное экономическому и финансовому патриотизму «Энциклопедии»: Дидро демонстрировал его, защищая лионские шелковые мануфактуры в статье «Искусство»; Верон де Форбонне – рассуждая с неомеркантилистских позиций о торговых компаниях. Однако порой национальное чувство просветителей обретало совершенно иные формы, связанные с особой, оригинальной манерой самоидентификации, тончайшие проявления которой не всегда заметны историкам. Например, Вольтер в глубине души и сердца оставался парижанином даже вдали от столицы. В его позднем творчестве просматривается сознательная связь между победительной саркастической дерзостью и (на более глубоком уровне) своеобразной аурой высшей и непредсказуемой свободы. И то и другое было наследием французской «городской цивилизации» – только на этой почве могли зарождаться, сталкиваться и вступать во взаимовлияние различные формы «либертинства»... Париж считался гнусной клоакой и нелепым цирком, но, по существу, единственным местом, где можно было жить. В особенности же он был единственным местом, где имело хождение то, что Гегель называл *esprit*, то есть свободная от громоздкой концептуализации манера философствовать. Она была не просто светским качеством, но высшим выражением культуры – продуктом производимого в закрытых «кружках» тонкого синтеза самых различных проявлений социального опыта.

Мы, конечно, должны иметь в виду и совершенно другой аспект этой проблемы, связанный с вопросом о корнях французского своеобразия. Известно, что Просвещение поддерживало тесные связи с «глубинными» формами культурной жизни Франции XVIII в., например с провинциальными академиями и научными обществами: множество просвещенных умов возросли на их плодотворной почве, где традиционализм смешивался со смелостью мысли, а серьезный научный интерес – с «любопытством» в старом значении этого слова... Если же мы взглянем шире, то убедимся, что значительная доля оригинальности и национальной репрезентативности французских философов зижде-

лась на том, что интеллигенция эпохи Просвещения находилась в сложных отношениях с «архаической» французской реальностью, а не просто отвергала ее. Зачастую историки противопоставляют избранному кругу мыслителей и писателей остальную Францию – сельскую и убогую, религиозную и даже «фанатичную», чинную и карнавальную, погруженную в инерцию неподвижной деревенской жизни. Но эта же Франция оставляла достаточно места для развития и раскрепощения: вспомним о злополучных коллежах, о народных ассоциациях, о фабриках, о многочисленных формах социального соучастия, равно открытых миру и закрытых от него. Уличная среда с ее жестокостью и всплесками «эмоций»; мир подмастерьев и их хозяев или более широкий социальный контекст, с которым нас знакомит дневник Менетра; Париж Луи-Себастьяна Мерсье с его заворуженностью феноменом «конвульсионеров»; народный янсенизм, объединивший самых обездоленных отношениями страха и братства – разве мы вправе совершенно отделить все эти явления от того чистого и упорядоченного пространства Просвещения, которое глядит на нас с гравюр «Энциклопедии»? Напротив, по мере возможности мы должны нарушать эту быковую границу, которая разделяла эти два мира. Во Франции к концу столетия она стала ощутимее, особенно в поведении людей, поднятых революцией из самых «низов» и сохранивших (пусть лишь мысленно) двойственность своей социальной принадлежности. Монтескье, Вольтер, Дидро беспрестанно размышляли о социальных пределах просвещенного разума. Однако мы не должны замыкаться в них. Ведь самые яркие свидетельства о том, какие формы обретало Просвещение в различных социальных кругах города и села, а также о том, как эти формы взаимодействовали друг с другом, нам оставили Луи-Себастьян Мерсье и Манон Ролан, парижское дитя Просвещения.

Мы продвинемся вперед в определении национальных особенностей французского Просвещения, если станем также рассматривать его в контексте тесных взаимоотношений с теми силами, с которыми философы были вынуждены сталкиваться на общем (до определенного момента) социальном, культурном и политическом поле. Во Франции развитие Просвещения происходило на фоне весьма своеобразного диалога философов с различными сферами власти. Этот аспект проблемы широко исследован, однако его слишком часто сводят либо к простому сотрудничеству просветителей с покровительствовавшими им или покрывавшими их представителями власти, либо к использованию философами в своих интересах разногласий и конфликтов между этими людьми. Однако этот диалог не был компромиссом или коммуникацией элит, по крайней мере в последней трети XVIII в. В критические моменты имели место удивительные совпадения, как, например, публикация сочинения Гельвеция «Об уме» и покушение Дамьена на Людовика XV. Но все же дистанцирование и ан-

тагонизм в отношениях обоих лагерей, скорее, говорят о различной динамике их развития, нежели об их конфронтации. Действительно, в начале 1750-х годов шеф парижской полиции вел слежку за литераторами и составлял на них картотеку. Действительно, после публикации «Письма о слепых» Дидро ненадолго оказался в Венсеннской крепости, а за выходом в свет «Эмиля» последовало объявление о взятии Руссо под стражу. Но Дидро принял все возможные меры, чтобы подобное впредь не повторилось, а Жан-Жак воспользовался протекцией Люксембургов и Конти... Что полиция преследовала всерьез, так это торговлю «вредными» книгами, в которых философские идеи смешивались с порнографией. В этой сфере полицейские соображения экономического порядка сочетались с тем, что можно было бы назвать полицией нравов: власть стремилась предотвратить возможное распространение литературы, которая скандализировала общество, или наказать за ее распространение: ведь идейное раскрепощение порождало таких опасных «типов», как Племянник Рамо, Фужере де Монброн и им подобных.

Указывая на то, что объединяло философов с просвещенным *исстеблишментом* и толкало к совместным действиям с ним, не стремимся ли мы в глубине души объединить противоположные аргументы в сомнительном споре? Монтескье пытался вступить на дипломатическое поприще. Вольтер, бывший одно время королевским историографом, в подготовленной для «Энциклопедии» статье «Литераторы» высказывал пожелание, чтобы представители «света» и «литературной республики» слились в единую элиту (подразумевая под словом «свет», в частности, сугубо официальные сферы, где вращались люди, наделенные властью). Известные отношения объединяли Мальзерб и госпожу де Помпадур с энциклопедистами, Шуазеля и его круг – с «технократами» от философии, ученых-академиков – с любителями науки. Незаметное снижение накала позволяло перейти от радикальной философии (при условии, что она не была социально неприемлемой) к новым формам сотрудничества с «официальной» Францией. Этому благоприятствовала и специфика исторического, социального и религиозного контекста: он не только создал достаточно проницаемую социальную структуру, но и обеспечил в 1788–1789 гг. возможность для встречного движения различных слоев общества, в котором участвовала и «низовая интеллигенция». Однако все это не означает, что не существовало непримиримой, а порой даже трагической оппозиции, которая поначалу касалась не самой государственной власти, а лишь ее опор: достаточно вспомнить о позиции, занятой (пусть не сразу) Вольтером в делах Каласа и Ла Барра. Так что к легенде об оппозиционности французских философов следует относиться с осторожностью, хотя, конечно, их ни в коем случае нельзя считать друзьями власти, такими реформаторами-консерваторами.

Чтобы лучше разобраться во всем этом, необходимо выяснить, как взаимодействовали друг с другом различные группы французского общества. Например, интеллектуалы-вольнодумцы издавна поддерживали отношения со многими представителями правящих кругов (хотя само понятие «правлящие круги» трудно применять к старому обществу). Примером тому могут служить как либертины-эрудиты, полные ненависти к церкви, так и видные парламентские деятели, связанные с яansenистской оппозицией. В основе этих весьма непростых отношений лежала отчетливая взаимная заинтересованность разных социальных сил – от академических связей такого тайного либертина, как Фрере, до самых респектабельных группировок интеллигенции. Впрочем, это обстоятельство не помешало Фрере в начале века провести некоторое время в Бастилии за сомнения в достоверности монархических легенд... В конце концов дело было не в монархах-реформаторах, облеченных огромной, хоть и «просвещенной», властью, и не в псевдолиберализме, а в угнетении, часто тяжком для малых мира сего. Это угнетение исходило не от «власти», которую монарх, далекий от людей, как боги Эпикура, часто делегировал своим представителям, но от структуры, внутри которой эта власть взаимодействовала с различными идеологическими механизмами государства.

Возьмем для сравнения Пруссию времен Фридриха II или ту среду, где развивалось англосаксонское *Enlightenment*. В Пруссии слово *Aufklärung* звучало как официальный лозунг в защиту религиозной терпимости (направленной против католицизма). Действительно, в целях достижения максимального блага государства и относительной экономической модернизации (впрочем, с чересчур меркантилистским акцентом) там удалось умиротворить рационалистов и пиетистов и предоставить некоторые послабления евреям. Мыслящие элиты Германии – и «импортированные», и местные – поддерживали совершенно иные отношения с властью. В реальности она оставляла им не слишком широкое поле для игры. Ограничивая сферы мыслительной деятельности, в которых просветители могли приложить свои силы, прогрессом знаний и практикой обмена идеями, Кант тем самым признавал, что ситуация в немецких землях существенно отличалась от положения во Франции. Английское *Enlightenment*, напротив, создавало ощущение широкой свободы, особенно на уровне концепций. Но *Enlightenment* – это, прежде всего, политическая, социальная, экономическая и религиозная этика, практикуемая в рамках определенного консенсуса по принципиальным вопросам (впрочем, не стоит понимать его слишком буквально). Этот консенсус, порожденный историческими особенностями Великобритании, разделяли все – от Болингброка до шотландских философов. Так что разрыв Бёрка с интеллектуальным и социальным движением, охватившим конти-

нент, уходил корнями в эпоху, предшествовавшую тому шоку, в который его повергла Французская революция.

Возвращаясь к Франции, мы видим, что своеобразие, явно выражавшееся в «царстве идей», в то же время имело место и в сфере борьбы за социальную власть. Рассмотрим для примера французскую специфику одной проблемы общеевропейского масштаба – проблемы иезуитов. Первое, что кажется «очевидным»: просветители – политические и культурные противники иезуитов. Но таковыми были не только философы. К врагам иезуитов можно отнести также всех смутьянов и святош, вдохновителей буллы *Unigenitus*, королевских исповедников, противников галликанской церкви, тайно мечтавших о некоей всеобщей монархии, Сен-Симона и всех прочих мыслящих аристократов, деятелей янсенистской церкви, наконец, крупных государственных чиновников. Однако картина изменится, если мы взглянем на нее сквозь призму просвещенных элит. Иезуиты были замечательными педагогами и опасными идейными конкурентами, давно занимавшими ключевые позиции в сфере идеологического руководства общественной жизнью. Они были также учеными-этнологами, авторами незаменимых «Поучительных писем» («*Lettres édifiantes*») и вдохновителями таких капитальных трудов, как «Описание Китая» («*Description de la Chine*») Дюальда или «Словарь Треву». Эти работы оказали влияние не только на научное знание, но и на просветительскую пропаганду... Самым блестящим учеником иезуитов можно считать Вольтера. Тот, кто изучал архивы ордена за период после 1762 г., знает, насколько разветвлены были связи, насколько широко были интересы иезуитов – таких же европейцев, как и философы. Вот вам и «секта»! После запрещения ордена Фридрих Великий (ненавидевший иезуитов) и в особенности Екатерина II, принявшая их под свое покровительство после первого раздела Польши в 1772 г., поставили их необычайные способности в деле распространения культуры на службу своей «просвещенной» политике (хотя заставшее и консервативное содержание иезуитских программ по истории и философии было и впрямь кошмарным). Если же опять обратиться к Франции, то, невзирая на сарказм отца Бертье, вполне объяснимый в отношениях с конкурентами, а тем более с настоящими врагами, следует высоко оценить его критику в адрес первых публикаций «Энциклопедии». Этот иезуит прекрасно разбирался в философии Бэкона, так что Дидро имел дело с сильным противником...

Не опасно ли настаивать на специфике исторических корней французского Просвещения и на особой сложности его характера, то есть на том, что может придать ему видимость некоей всеобщей религии, где «философы» исполняют роль апостолов? Преувеличивать «специфику» – значит страдать близорукостью и отсутствием здраво-

го смысла. Следовательно, мы должны взглянуть на этот феномен не только изнутри, но и снаружи, чтобы найти точку, в которой интеллектуальная самооценка Франции («идеал Франции» в глазах ее самой) пересекалась бы с признанием ценности ее социальной практики в глазах остальной Европы. Это позволит уловить, что именно во французском примере казалось бесспорной вершиной, как бы ни были разнообразны проложенные к ней пути.

Здесь встает вопрос о культуре французского Просвещения. Мы подразумеваем под этим выражением, во-первых, всю совокупность явлений национальной культуры, которая породила Просвещение, а не какой-то их части, связанной с его идеологическими истоками. Во-вторых, мы относим сюда все то, что само Просвещение привнесло в культуру и что трудно поддается классификации, несмотря на все просветительские афоризмы (вроде утверждения Дидро: «У нас есть современники [...] и в веке Людовика XIV»). Несколько заезженный термин «культура» незаменим при поиске новой точки пересечения многочисленных смыслов, которые приобрело это слово в наших глазах. Он подразумевает и образ жизни, и центральное положение искусства, науки и литературы, и индивидуальный поиск форм мышления, опыта и образования. Культура Просвещения была в значительной мере связана с наиболее традиционными элементами: с иезуитским или ораторианским образованием, а также с представлениями о прошлой и настоящей исторической роли Франции. Изучение Древнего Рима в иезуитских школах способствовало формированию в подданных французского монарха гражданского чувства и национальной гордости, что имело весьма неожиданные последствия.

Связь с традицией отражалась во времени и пространстве, во внешнем убранстве, в ритме и вкусе жизни. Французские каноны XVII столетия, воплотившиеся в архитектуре и празднествах, в формах сценического искусства и городских панорамах, стали образцами для всей Европы, хотя, конечно, она ориентировалась не только на них и сама смело экспериментировала. Одновременно с этим в тех слоях французского общества, к мнению которых прислушивались, самыми различными путями продолжало распространяться ощущение собственного превосходства, почти не вызывавшее сомнений. В период Регентства идея французского «превосходства» была очень популярна в салоне госпожи де Ламбер. Сорок лет спустя та же идея продолжала витать в космополитическом салоне госпожи Неккер (несмотря на то что новая политическая роль Франции в Европе часто разочаровывала, если не казалась жалкой). Подобное долголетие было обусловлено тем, что данная идея подпитывалась убежденностью во французской гегемонии, а у нее имелись весьма широкие основы – начиная с более или менее явной языковой политики Европы и форм осуществления социального и символического господства ее образованной

элиты. Это новое главенство в целом не входило в противоречие с прежними механизмами утверждения культурной гегемонии, сложившимися в национальных рамках, но нацеленными на весь мир: между академиями эпохи Ришелье, перед которыми стояла задача прославления страны и утверждения национальной идентичности, и академическим и институциональным лидерством Даламбера или Бюффона существовала преемственность. Под этим углом зрения труды Вольтера важны не своей оригинальностью, а тем, как в них – от «Века Людовика XIV» до «Опыта о нравах» – ставился вопрос о французском приоритете. Вольтер позволял себе презирать «велхов» и даже действовать (более или менее явно) в пользу их противников; но при этом он полагал (и убеждал Европу), что только «велхи» способны наилучшим образом воспользоваться такими плодами культуры, как искусство общения, тонкость отношений, воспитанность, чувствительность сердца и деликатность чувств; что именно они нашли правильное применение квазиинститутам культуры, играющим в равной степени консервативную и бунтарскую роль – например, театру, способному «цивилизовать» человечество (Вольтер хорошо знал этот глагол, хотя не использовал производное от него существительное). И вместе с тем он позволял себе заявлять, что обращаться к нашим противникам стоит лишь потому, что они имеют нечто общее с нами.

Выводы недовольных и сторонников социальной критики, в сущности, ничем не отличались от вольтеровских. Вставляя повсюду – от «Рассуждений» до «Диалогов» – свое «*Barbarus hic ego sum, quia non intelligor illis*», позаимствованное у Овидия, Руссо (которого сеньор Фернея называл «швейцаром») порывал со средой французской культуры, о которой раньше мечтал в Швейцарии и в пьемонтской Савойе. Но он порывал с ней «изнутри», как со свидетелем неизбежного упадка мира, в котором размыты границы между цивилизованностью (культурой и престижем знания) и светским развратом. Все мыслители Просвещения, выступавшие у себя на родине идейными новаторами, были твердо убеждены в том, что совершенствуют цивилизованную жизнь, поскольку создают, возводят и оберегают ее «памятники». Достаточно полюбоваться гравированными иллюстрациями к «Энциклопедии» (посвященными, например, тканям или изделиям из стекла) и поразмышлять о связи между старым и новым, которую они воплощали.

В этой перспективе наши рассуждения могут пойти по двум направлениям.

Возьмем для начала те виды социальной ментальности во Франции и вне ее, которые рассматривали развитие «цивилизующей» культуры от классического XVII в. к Просвещению как своего рода преемственность или контролируемую метаморфозу. С институциональной точки зрения «кристаллизация» академий в эпоху Просве-

щения воспринималась во Франции как продолжение относительно недавно начавшихся процессов формирования квазиинститутов культуры, порожденных взаимодействием социальных реальностей старого общества, то есть «дворянства мантии» и «литературной республики». На это накладывалась старая проблема отношений между Парижем и провинцией. Уместно сравнить французские академические учреждения национального уровня (не остановившиеся в своем развитии и отразившие все многообразие связей Просвещения с традиционными ценностями и институтами) с Лондонским королевским обществом и его ролью в английском *Enlightenment*: и во Франции, и в Англии члены академий, не отличавшиеся особым консерватизмом, часто ощущали своеобразную двойственность своей социальной, интеллектуальной или духовной принадлежности.

На противоположном краю спектра рассуждений об основополагающих способах реализации и распространения культуры лежали споры о французском языке, о его совершенстве или превосходстве. Язык – интеллектуальный и моральный проводник. Он наилучшим образом приспособлен для выражения всего разумного и наиболее точно отражает духовный и чувственный опыт, который поддерживает человека и цивилизует нравы. Анализируя положение французского языка в системе культуры, нелепо опираться на одну лишь позднюю работу Ривароля (кстати, ее публикация почти совпала по времени с выступлением Ролана в академии Амьена, где он произнес забавную речь о превосходстве английского языка). Известно, что миф о французском языке повсюду действовал и воспринимался поразному. К примеру, в начале 1770-х годов в Страсбурге Виланд, Гердер и Гёте неслучайно беседовали по-немецки: то был демонстративный разрыв с французской гегемонией в разных ее проявлениях.

Статьи Дюмарсе и Бозе в «Энциклопедии» проповедовали сугубо традиционную, сугубо гегемонистскую в культурном и политическом плане концепцию языка. Она лежала на стыке «философии» вольтерровского «Века Людовика XIV» и догматов логики и грамматики Порта-Рояля. Характерен вывод, сделанный Бозе в статье «Язык»: автор утверждал, что французский язык может претендовать на роль «общей идиомы», поскольку его привилегированное положение связано с «богатством нашей литературы [и] влиянием нашего правительства на общую политику Европы». Этот анахронизм был преодолен, когда просветительский универсализм (французский и международный) уступил место иным философским постулатам, развивавшимся в иных интеллектуальных и социальных условиях. Но культ французского языка остался. Владение им стало отличительным признаком, который выходил за рамки Просвещения и характеризовал нечто специфическое в интеллектуальном облике личности, некую особую утонченность мыслей и чувств, которой были тесны рамки родного языка. Когда по-

французски принимались писать Гиббон, или Бекфорд, или даже Фридрих II, они на какое-то время обретали иную – идеальную, но не вполне мифическую – родину, где царило острое слово и острая мысль. В России принц де Линь, бельгиец по рождению и австрийский генерал, переписывался с Екатериной и ее окружением по-французски не только потому, что этот язык служил единственно возможным средством общения – он по-прежнему оставался неким «кодом». Переписка, международные контакты, циркуляция «свободных» идей, французская диаспора, французы-гугеноты и др. – все эти стороны социальной «реальности» нуждались в определенных символах, в общей системе отсчета, в едином и понятном только для посвященных пароле, то есть в языке привилегированного общения элит.

Здесь следует коснуться еще одной темы – темы распространения и внедрения философских идей. В этом отношении своеобразие французского Просвещения также может быть воспринято двояко. Можно взглянуть на все с точки зрения «идейных начал», поставив во главу угла не их «содержание», а форму их выражения и логику их экспансии. Формирование «философских кругов» (это понятие гораздо уже самого Просвещения) было тесно связано с тем субстратом, который мы только что пытались вкратце описать. «Славная революция» 1688 г. послужила стимулом для развития контактов между Англией и континентом, причем контактов весьма плодотворных, даже если ограничиться кругом «реакционеров»-якобитов. В течение XVIII столетия на фоне постоянного изменения контекста «взаимопроницаемость» культур продолжала углубляться, принимая различные формы. Это обстоятельство помогает осмыслить французскую специфику *primum motum*. Обобщенную картину перехода к Просвещению с точки зрения общеевропейских литературных и идейных процессов давным-давно нарисовал Поль Азар в книге «Кризис европейского сознания» (1935). Мы же попробуем взглянуть на «отдельно взятую» Францию. Отвлечемся на минуту от каких бы то ни было идейных «влияний» – от «спинозизма» до английского деизма – и поставим вопрос так: на какие именно точки социального пространства (или, точнее, социальных пространств) воздействовал кризис, если смотреть на него исключительно сквозь французскую призму?

Тут необходимо обратить внимание на интеллектуальную и издательскую деятельность укрывшихся в Голландии французских гугенотов. Отношение к ним во Франции было весьма противоречивым и определялось тем или иным политическим выбором. Одним из результатов этой деятельности стала внутренняя трансформация предметов культуры: книги нового типа существенно потеснили в сфере фундаментального знания культуру фолиантов (хотя «Словарь» Бейля и «Энциклопедия» выходили *in-folio*). Однако «философские» и

эрудитские занятия образованных людей, приобретающие в период разложения абсолютизма политическую окраску, выражались не только в этом. Существовало и иное – чисто французское – измерение. Оно воплотилось в объединении критиков деспотизма Людовика XIV, среди которых были как аристократы, так и сторонники аграрных реформ. Их высказывания – пусть даже ностальгического свойства – звучали поразительно современно и исходили от людей, чьи духовные и религиозные качества отличались безусловной оригинальностью. Имели место и иные процессы: из-под строгого контроля церкви (в период ее бесспорного господства) ускользали некоторые аспекты религиозной жизни; какая-то часть общества прониклась «спинозизмом»; политико-юридические взгляды многих представителей судейского сословия медленно трансформировались под влиянием причудливой смеси из идей Локка и доктрин естественного права. Что касается фактов и идей, поступавших во Францию извне, они подвергались переосмыслению в различных «областях» «литературной республики», становясь либо совершенно приемлемыми для французов, либо созвучными их обычаям: тому есть множество примеров от академических «похвальных речей» Фонтенеля до различных сатир и сборников вымышленных писем, выходивших еще до «Персидских писем»; от газет Бейля и Мариво до всякого рода секретных и конфиденциальных «корреспонденций». В то же время интеллектуалы, действовавшие в тени, вдали от всяких официальных структур, находились в постоянном диалоге с теми своими коллегами, которые были вполне признаны властями.

В какую социальную логику, в какой континуум все это вписывается? Заметим, что просвещенные вольнодумцы и эрудиты, скрытые макиавеллисты и искренние христиане, стоявшие выше конфессиональных разногласий, а также «здравомыслящие» аристократы (скорее, предприниматели, чем рантье) оказались вхожи в одни и те же «властные сферы». Этот *melting pot* возник очень рано и продолжал бурлить на протяжении всего столетия, откликаясь на основные политические события. Различия с Англией бросаются в глаза. Иногда они проявляются в содержании идей (которое не является в данном случае предметом наших размышлений), но чаще – в том, какую позицию занимали участники этого процесса, какой властью они обладали и какими способами выражения пользовались – от Болингброка (*Craftsman*) до распространившегося гораздо позднее учения шотландских экономистов. Чтобы не прибегать к напрасным метафорам, скажем лишь, что мутация французского общества под воздействием Просвещения была напрямую связана с динамикой его интеллектуальной и социальной перестройки, а логика этого процесса была общей для всей Европы.

О содержании идейного наследия мы знаем все. Значит, надо опять вернуться к вопросу о специфике форм внутренней ассимиляции идей, поступавших во Францию из Европы, и об особенностях их дальнейшей трансформации и циркуляции. Можно было бы, например, найти новые примеры распространения доктрины естественного права и ее интерпретации. Известно, что швейцарец Барбейрак в начале XVIII в. сопровождал сочинения Гроция и Пуфендорфа весьма критическими замечаниями и комментариями. Вопрос о том, как Руссо использовал критику Барбейрака в сложном социокультурном диалоге с теоретиками естественного права, уже исследован; но этот же вопрос можно было бы поставить и применительно к Монтескье, а главные следы этого влияния, безусловно, следует искать у Джефферсона. Специфика французского «плавленного котла» становится очевидной, когда ученые пытаются разобраться в том, как и почему Сен-Ламбер в статье «Роскошь», написанной им для «Энциклопедии», использовал «социальный цинизм» жутковатых басен Мандевиля в контексте, далеком от их пуританских истоков. Многие встанут на свои места, когда мы выясняем, в каком направлении Дидро, переводя Шефтсбери, развивал его представления об «энтузиазме», или понимаем, что Монтескье воспользовался идеями неаполитанского историка и антиклерикала Джанноне отнюдь не для критики церкви. Французская специфика проявлялась в том, что заимствованные идеи направлялись на критику пороков монархии и расточительства аристократии; в освобождении религиозного чувства от «предрассудков»; в потребности придать «светский» характер общественной власти; в высвобождении «энергии», скрытой под покровом светской воспитанности. Но все эти устремления в той или иной мере разделялись и интеллектуалами тех стран, которые сумели обойтись без революции.

Общая перспектива, в которую все это вписывается, на первый взгляд тоже кажется сугубо французской: борьба с идеологическим аппаратом государства и церковью, обладавшей специфическими (если не уникальными) формами и влиянием в Европе. Она приобрела их благодаря своим тесным отношениям с централизованной политической властью самой густонаселенной европейской страны, к тому же страны, которая давно уже была главной производительницей и потребительницей элит. Не забудем также о других факторах: о прямом влиянии английских деистов; о дворянах-антиклерикалах, возмущенных практикой *mainmorte*, которая ущемляла их права наследования и обогащала церковь; о фактической терпимости некоторых представителей власти по отношению к свободомыслию; о деятельности маргинальной интеллигенции, многим обязанной, как уже говорилось, развитию системы образования. Все это удобряло почву подлинной интеллектуальной жизни Франции эпохи Просвещения,

на которой произрастали силы, подрывавшие влияние идеологического аппарата государства. Впрочем, эта же почва породила и Террор, поскольку ее питали (помимо классов) такие социальные формы, которые невозможно было быстро уничтожить чисто политическим способом. В конечном счете католицизм как субъект и объект социума, оказался под угрозой, но отнюдь не стал пережитком прошлого: приведенный выше пример иезуитов это подтверждает. Довольно хорошо изучен вопрос о неожиданных, но внешне зачастую предельно «конфликтных» отношениях между парламентариями-янсенистами и «философами», враждебными к вере «низов» – к юродивым и апостолам милосердия местного масштаба, на которых молился народ, сочувствовавший янсенизму. И если мы не хотим признавать прямую преемственность между бедным низшим духовенством, сыгравшим столь важную роль в начале революционного движения, и священниками, присягнувшими на верность конституции, то, тем не менее, приходится согласиться, что различного рода связи и союзы играли свою роль в мятежах «привилегированных», которыми знаменовалась противоречивая предреволюционная эпоха. В этом вновь сказалась специфика французской модели: она придавала двойственный характер деятельности интеллектуалов в обществах, порывающих со старым миром.

Таким образом, в целях «самореализации» философия диалектически нуждалась в собственной противоположности, которая подпитывала ее «энергией» (это слово приобрело особое значение в конце столетия). Но наряду с этим имели место и иные специфически французские формы отрицания. Взглянем на совершенно другой уровень распространения идей – на тот размах, который приобрело во Франции подпольное хождение таких рукописей, как «Трактат о трех самозванцах», на масштабы торговли запрещенными книгами (включая деятельность торговцев вразнос). Именно на этом уровне (в том числе с чисто коммерческой точки зрения) были нанесены самые болезненные удары по «добрым нравам» и общественному порядку, потрясшие политические и интеллектуальные основы прежнего мироустройства. Это разрушение не имело ничего общего с надуманными «заговорами», которыми бредили аббат Баррюэль и мелкая контрреволюционная сошка. Теперь, чтобы еще лучше понять эту оборотную сторону французского Просвещения, можно было бы рассмотреть некоторые деликатные вопросы, с трудом поддающиеся определению и связанные с процессами, происходившими в глубинах социальной и интеллектуальной реальности.

Рискуя разочаровать читателя, мы упомянем здесь лишь о том, что оставило наиболее глубокий след и что лишь на первый взгляд противоречит сказанному выше. Даже в верхах общества, где идеи облекались в элегантные формулы, а обмен ими требовал более или менее

строгого соблюдения правил вежливости, их выражение порой принимало совершенно «вызывающие» формы. Это происходило благодаря внешней маргинализации поведения отдельных лиц и образованию ими специфических сообществ. Часть элиты, причем значительно более широкая, чем обычно полагают (интеллектуалы и те, кто их окружал или в какой-то мере поддерживал, то есть использовал), формировала особое замкнутое пространство. Люди в нем говорили на языке, понятным, как казалось, лишь узкому кругу посвященных, на языке, открывавшем дорогу в будущее и в то же время обреченном на исчезновение. Данное сообщество являло собой смесь старого и нового, но подчеркнуто дистанцировалось от прежних порядков, что выливалось в весьма своеобразные формы социального поведения и общения. На вершине пирамиды становились допустимыми любые вольности – от вполне милых до самых неприличных. Это находило свое подтверждение в образе жизни знаменитых иностранных послов, например российского посланника Голицына, посредника по продаже картин и корреспондента Дидро, или изысканного неаполитанца Караччоли, проповедовавшего искусство «наслаждаться собой». Это находило подтверждение в поведении враждавших в свете «ученых мужей», таких, как язвительный и жизнерадостный аббат Галиани, столь привязанный к госпоже д'Эпине, или изящный и церемонный Гиббон, незадачливый воздыхатель будущей госпожи Неккер (который своей знаменитой книгой нанес смертельный удар по легенде о «законном браке» между католичеством и светской властью). Наконец, это находило подтверждение в поведении таких ярких фигур, как сатанинский денди Бекфорд и его противоположность – элегантный и рафинированный принц де Линь, стремившийся дистанцироваться от тех норм, которые он сам же и олицетворял.

На более высоком уровне – в разных регистрах и с разной громкостью – звучала единая мелодия. Она могла быть исполнена только на тех струнах французского характера, которые позволяли брать ноты, возвышавшиеся над его узконациональными чертами и позволявшие преодолевать их. Французская нация оказалась прибежищем взвешенной и разумной формы космополитизма, чей в высшей степени элитарный и аристократический характер (наблюдаемый даже у так называемых маргиналов) отразила, в частности, «Литературная корреспонденция»: знаменитый рукописный журнал Гримма, Мейстера, Рейналя и Дидро был адресован очень узкому кругу подписчиков. Заметим, что «век промышленников» – XIX столетие – сохранит ностальгию по «французским формам» и продолжит связанную с ними «цивилизацию нравов». Эти формы обеспечивали переплетение самых тончайших социальных нитей, адаптируя их к разным обстоятельствам. Достаточно взглянуть на офранцузенных германцев – Гримма или даже Гольбаха – и на то, как они преодолевали свою ино-

родность. Пожалуй, оппортунист Гримм зашел в этом даже слишком далеко.

В масштабах Европы Франция была не просто частью географической карты, но тем местом – реальным и в то же время воображаемым – куда люди стремились, где они встречались и откуда по всему континенту они разносили образцы культуры. Такая ситуация воздействовала на отдельных индивидов, на прессу, на социальные группы, «вовлеченные» в орбиту французского влияния, и на общественные группировки внутри самой Франции. Какой пример тут можно привести? Первое, что сразу приходит в голову, – салоны. Конечно, они были реальностью, но важно уловить внутреннюю динамику этого явления. Глядя, как развивались салоны – от госпожи де Ламбер к госпоже дю Деффан, от разветвленных европейских связей «матушки Жоффрен» и ее кружка к гостиней госпожи Неккер – мы видим не эволюцию социума, но эволюцию самих способов социальной самореализации: об этом свидетельствуют тонкие механизмы объединения людей и формы их взаимодействия. Франция была перекрестком столбовых дорог Просвещения. С какой точки зрения? Профессиональные историки философии, все помыслы которых связаны только с царством идей, считают плодотворным источником Просвещения Англию с ее деистами, с ее шотландскими философами, с ее якобы безупречной политической системой и показным социальным либерализмом. А вершиной Просвещения они полагают немецкий *Aufklärung*, включая сюда и Лессинга, и Канта, и прусскую государственность времен Фридриха. Французская модель для них вторична и они не склонны придавать особого значения «философии на французский лад». В этом-то и состоит ошибка.

Что тут сказать? Нужно воспринимать историю не только как цепь исторических анекдотов или фактов. Она является также особым *творческим* интеллектуальным пространством, но опять-таки не с точки зрения «идей» как таковых, а с точки зрения взаимосвязи и взаимодействия форм жизни и мысли. Между различными слоями общества, которыми управляли моральные, социальные и интеллектуальные коды, существовала фактическая взаимозависимость, действовавшая даже на расстоянии. Они то находили взаимопонимание, то вступали в конфликт друг с другом, то сближались, то отдалялись. Такая взаимозависимость порождала особенности бытования идей, влияла на специфику их появления, на формы, которые они принимали, на роль, которую они играли в общественном пространстве. Это был весьма очевидный и на сей раз весьма радикальный способ разрыва с традиционной Францией. Но Франция также «производила» особые, присущие только ей социальные формы, которые не укладываются в рамки расхожего представления о Просвещении как о замкнутой самодостаточной системе. Всем известно, что сообщест-

во «энциклопедистов» было – по признанию самого Дидро и в соответствии с его намерениями – не только «концептуальным», но и «идеальным». Оно материализовывалось лишь в той степени, в какой само себя интерпретировало. В то же время отдельные группы, из которых состояло это сообщество, дают нам объемную, очень точную и очень ценную картину того общественного пространства, границы которого мы пытаемся здесь наметить. Более того, во Франции, в Париже – как в центре общества, так и на его периферии – постоянно пульсировал нерв «отрицательной энергии», стремившейся преодолеть инерцию, о которой мы упоминали выше. Впрочем, эта «отрицательная энергия» действовала не в вакууме и сосуществовала с иными – «правильными» (старыми или зарождающимися) – формами общественной жизни, постоянно приспосабливаясь к ним. Она выражалась не только в деятельности литературной богемы (которая занимала в основном маргинальное положение, хотя не всегда им удовлетворялась) и распространялась даже на внешне респектабельный и благопристойный просветительский *истеблишмент*. Например, репутация Даламбера – великого математика была безупречной, однако у него имелось и иное лицо: «другой Даламбер» рекомендовал Жюли де Леспинас сомнительные развлечения, вроде ярмарочных балаганов; а полиция, заведя на него досье, не забыла упомянуть о том, что он – незаконнорожденный сын госпожи де Тансен... Сила просветительского *истеблишмента* заключалась в том, что он апеллировал к таким социальным ценностям, которые отличались от традиционных. Кроме того, просветители постоянно вносили в пространство общественных отношений некоторую (впрочем, умеренную) дозу *смятения*, напоминая о том, что роль идей кардинально изменилась. Это изменение было связано с целым рядом причин, которые выводили философские умозрительные построения за их собственные рамки и наделяли их материальной силой.

Буржуазная система ценностей медленно и незаметно, но прочно и необратимо закреплялась в обществе – поначалу в частном и индивидуальном плане, затем экономически, социально и, наконец, политически, в соответствии с «диалектикой», оплодотворяющей общественное пространство. Однако до ее триумфа было еще далеко. Поэтому не следует упрощенно увязывать формирование во Франции нового общественного порядка и новых идей только со становлением буржуазного сознания или с появлением *Homo novus*. Корни этого явления уходили глубже – в среду тех людей, которые посвятили свою жизнь утверждению всеобщих ценностей.

Особенности социального поведения в просвещенных кругах позволяют уловить, может быть, не слишком явные, но очень важные признаки французской культуры в ее еще более глубоких проявлениях. Довольно скоро и повсеместно пришло осознание того, что эти

особенности не укладываются в рамки расхожих представлений о «причесанности», «напомаженности» французского общества XVIII в. Востребованным оказалось другое: удивительный свод норм вежливости, практика своеобразной самоиронии общества, аристократическая терпимость по отношению к некоторому (причем значительному) количеству «дрожжей», о которых писал Дидро в «Племяннике Рамо», сочетавшаяся с циничным их признанием, а порой и использованием. Все это принимало самые разные облики, превращаясь то в раблезианское жизнелюбие, то в пародийную буффонаду, то в элегантное свободомыслие, то в посприятие общественных условностей (в определенных рамках). Однако такое поведение не исключало по-настоящему серьезного отношения к работе мысли, приоритета творчества и самостоятельности мышления. Вот почему возникло множество способов смотреть на все отстраненно, действовать и воспринимать мир рефлексивно (даже в рамках мещанского и сентиментального мироощущения). Это могло проявляться в новых формах дискурса, в освоении и применении на практике норм вежливости (*civilité*): сошлемся здесь на лорда Честерфилда, который, отправляя сына в Париж, пытался научить его искусству «быть французом». С другой стороны, даже те представители *истеблишмента*, которых нельзя было отнести к интеллектуалам, любили, а порой даже чувствовали себя обязанными ставить на место тех, кто относился к себе слишком серьезно: ведь XVIII столетие – век насмешки. Именно по этой причине многим было не по вкусу пророческое красноречие Руссо, как, впрочем, и любые иные пророчества: подобная манера самовыражения воспринималась как внутренняя неуравновешенность, как стремление утвердить себя в качестве носителя единственной и в то же время всеобщей истины. Таковы были правила учтивости и острое ощущение мира внешних проявлений: Руссо – обличитель этого мира – казался варваром, способным вслух высказывать самые невозможные вещи и нарушать все правила игры.

Французская специфика включала в себя и национальную склонность к интеллектуальной дерзости, к всевозможным крайностям и ниспровержениям. Англии эти черты тоже были знакомы: там был Свифт, искупивший морализаторство Поупа; там были Молль Фландерс и Робинзон; там были замечательный герой Филдинга Том Джонс и невозможная Кларисса Харлоу; там были пастор Стерн, необыкновенный Джеймс Босуэлл, желчный Бекфорд, а также Гиббон и Бёрк. Но все же интеллектуальный и моральный климат Англии существенно отличался от французского. Здесь «отрицательная энергия» выражалась иначе, ибо социальный контекст был иным...

Париж притягивал к себе авантюристов всех мастей. Там они приобретали лоск и становились почти неотличимыми от тех, кто составлял «сливки общества». Они с большим или меньшим основани-

ем претендовали на звание свободомыслящих людей и порой им удавалось выдавать себя за таковых. Честерфилд объяснял сыну, что в плане воспитания и культуры различие между людьми из порядочно-го общества и профессиональными мошенниками во Франции не так уж велико. Циники эпохи Просвещения, такие как Фужере де Монброн, снижали пафос интерпретации просвещенного космополитизма и демистифицировали его практику. То был цинизм не Диогена, но Мениппа: он был сродни искусству ставить «пограничные вопросы», изменяющие правила игры. Собственно говоря, так же поступали Вольтер и Дидро. Вольнодумство образованной аристократии и ее готовность высмеивать собственные моральные устои, пародировать их (см. «Опасные связи») могли сосуществовать со всем тем, что приходило с другого полюса социума. В среде богатых аристократов *внутреннее* разрушение символических границ могло – по мановению руки Бомарше – выливаться в самые вульгарные развлечения, в самые непристойные вольности. Подобная «карнавализация» происходила в замкнутом кругу, но ее значение выходило за его рамки. Аналогичные процессы происходили и на противоположном социальном полюсе. Дидро в «Жаке-фаталисте» показывает, к каким удивительным и вместе с тем страшным последствиям они порой приводили.

Мы могли бы упомянуть о многих аспектах новых «привилегий», завоеванных умом и талантом. Они подразумевали известную открытость человека к окружающему миру и вместе с тем его принадлежность к узкому кругу единомышленников, способных на неожиданные и эксцентричные поступки – модель Просвещения *in aeternum*. В качестве примера можно привести ужины («*les diners du bout du banc*»), которые устраивала в 1755 г. гостеприимная актриса мадмуазель Кино: они превосходили светские салоны интеллектуальной раскованностью и свободой выражений. Вспомним, как замечательно описывал Дидро в письме к Софи Воллан непринужденность, царившую в доме госпожи д’Эпина. Вспомним заодно те невероятные вещи – на грани приличия – которые происходили в Грандвале у Гольбаха, или вечер у Жюли де Леспинас, или посещение Босуэллом Фернея. Оценить пикантность подобных примеров можно лишь сквозь призму особой системы отношений, порожденных французской национальной культурой. Речь здесь идет не о формах общения, а о другом: о временных и мобильных контурах пространства социальной свободы – замкнутых, но реальных.

Различные слои общества порой вступали в весьма странные отношения друг с другом. Известно, например, что литературная богема переплеталась с той литературной средой, представители которой (в соответствии с чаяниями Вольтера) были тесно связаны с правящими кругами. Таким образом, чтобы уточнить картину и понять, к чему пришла Франция в конце Просвещения, мы должны учитывать

и роль этих людей – полупризнанных или несостоявшихся литераторов, отвергнутых просветительским сообществом или оттесненных им на задний план, потенциальных революционеров, ставших жертвами нового расслоения элит. Разумеется, философы часто подчеркивали разницу между собой и теми, кого они считали «оригиналами» (иногда в pejоративном смысле слова). Тем самым они пытались утвердить собственную идентичность, собственную социальную значимость. Однако эпоха Просвещения знала самые различные факты «кровосмешения»: примеры этому мы найдем и в кругу сотрудников «Энциклопедии», и среди завсегдатаев кафе «Режанс», и в отношениях, которые возникали между людьми во время путешествий, и в клубах предреволюционной эпохи. Даже масонские ложи постепенно превращались в более открытые филантропические сообщества. Социальный климат Франции благоприятствовал выдвижению и развитию самых разных людей, обладавших острым умом и знаниями. Их не так-то просто разделить между собой. Исключительный расцвет интеллектуальной жизни сближал крайние звенья одной цепи: талантливо «*maître de pension*» Фэге и Тюрго, вместе работавших над «Энциклопедией»; Дидро и безвестного бенедиктинца Дешана. Все это рисует более точную картину Просвещения.

Таким образом, реальная «власть» просветительских идей во Франции определялась ее социальной конфигурацией и тем особым градусом дерзости и свободы действия, который стал примером для всего цивилизованного мира. Помимо престижа «национального духа» важную роль тут играл специфический эстетический фактор: разрушительный характер обновления культуры (разумеется, в европейском масштабе) не исключал консервации ее старых форм, что было связано с интеллектуальными последствиями культурного гегемонизма. Вольтер – гений, но он был своего рода эстетической химерой. Впрочем, длительное время (до 60 лет) он оставался и политической химерой. Влияние его дискурса и его оригинальный писательский талант довольно долго затмевали то его воздействие, что он многим был обязан Свифту и традициям плутовского романа. Другие авторы по примеру Ричардсона стремились внести свой вклад в «действенную» мораль чувствительного сердца, а заодно обращались к Стерну, попутно «реанимируя» Рабле и Сервантеса, чтобы окончательно дестабилизировать классическую эстетику репрезентации. Однако для нашей новой национальной идентификации гораздо важнее, что именно во Франции просвещенный писатель своим словом и делом сумел серьезнейшим образом повлиять на жизнь общества. Впрочем, эта особая роль культуры в социальном пространстве не была экспортирована: Гёте оказывал на своих современников духовное влияние совсем иного, скорее, даже противоположного рода. Европа позаимствовала у Франции лишь набор вопросов о характере интеллектуального творчества. Позднее госпожа де

Сталь займется их теоретическим обобщением, приветствуя в то же самое время передачу эстафеты германскому миру.

В заключение следует рассмотреть внешнюю роль французского Просвещения и границы его притязаний на роль Просвещения *in æternum*.

Франция не усвоила значительную часть европейской просветительской культуры. Об этом свидетельствуют формы и пределы восприятия нашими философами англо-шотландского *Enlightenment* или те выводы, к которым пришли мыслящие представители эмиграции. С другой стороны, понадобилось довольно длительное время, прежде чем мысль французского Просвещения в своей подлинной философской и исторической сути вернулась к нам из Германии, которая придала ей некое внешнее единообразие и сформулировала главные проблемы с иной, отличной от нашей, точки зрения. Гёте в «Поэзии и правде» занял достаточно умеренную позицию, но Лессинг, Шлегель, Гердер, Кант и Фихте критически (в философском смысле слова) переосмыслили роль Франции в контексте Просвещения. Именно благодаря им представление о ней как о родине Просвещения сохранилось и в XX в., уже после того, как Республика перестала испытывать потребность в этом аргументе для утверждения своих принципов.

Чтобы обобщить все вышесказанное, хотелось бы несколько парадоксальным образом воспользоваться двумя противоположными формулами, каждая из которых по-своему характеризует особую судьбу Франции как «родины» Просвещения и в особенности – сегодняшнее ее восприятие в этой роли. Итак, что же имело место: «культурная неудача и политический успех», или «политическая неудача и культурный успех»? Мозес Мендельсон, до Революции и до Канта увидевший в *Aufklärung* продолжение и преодоление французского наследия, доказывал, что немецкое Просвещение необходимо рассматривать как триединство, в рамках которого *Aufklärung* означает действие, направленное на просвещение общества (в этом отношении немецкий термин превосходит французский); *Kultur* – цивилизацию (это слово также чрезвычайно активно по своему значению и покрывает собой все, что объединяет и поддерживает формы коллективного существования); а *Bildung* – культуру личности, мучительное внутреннее преодоление ею границ цicerоновской *cultura animi*. Все три термина несли в себе неперемнное сопоставление общественной и частной сферы и подразумевали конфронтацию культурных, политических и личностных компонентов... Подобная смесь весьма неустойчива. Ее политическим результатом стало то, что унаследовал от Просвещения французский революционный дискурс. Это наследие оказалось весьма противоречивым, поскольку возникновение полноценного гражданского чувства привело к расширению сферы индивидуального, а использование просветительских идей в качестве идео-

логического прикрытия рационализированных форм варварства искажило эти идеи до неузнаваемости. Можно ли свести всю культуру Просвещения к разнообразию судеб отдельных людей, оборотной стороной которых является трагедия одиночки? Рассуждая о культурной и политической стороне просветительского наследия, можно ли ограничиться разговорами о Лиге прав человека, о республиканской школе и о социальной солидарности светского государства? Неужели цивилизаторское действие «философии» привело лишь к законодательному закреплению веротерпимости и к идеалу «свободы», предельно осторожно трактуемому в обществе, которое стремилось замаскировать раздирающие его конфликты? Неужели все сводится к погоне за политическим успехом, включающей любые попытки осмысления собственных неудач? А может быть Просвещение просто пыталось обрести институциональные формы, прибегая для этого как к идейной экспансии, так и к помощи механизмов культуры? Ведь сам идеал просвещенной элиты оборачивался порой фарсом. Так неужели французское Просвещение «закончилось» именно этим? Или все-таки нет?

Если мы хотим глубже посмотреть на вещи, то должны признать, что критика Франции как родины Просвещения имела два измерения: внутреннее и внешнее. Они были тесно связаны друг с другом, и за пределами национальных границ между ними существовало полнейшее взаимопонимание. На европейском уровне неприятие Просвещения получило специфический антифранцузский отголосок, услышанный в самой Франции. Прежняя слава «французской Европы» даже не нуждалась в ученом опровержении, поскольку она была подорвана ходом истории. Наряду с этой внешней критикой устойчивое распространение имело и национальное «антипросвещение», лики которого были весьма разнообразны (позиции Морраса и Барреса не тождественны друг другу). К сожалению, оно в основном занималось борьбой с триумфалистской концепцией Просвещения, целиком обращенной к прошлому. И у Морраса, и у автора «Романа национальной энергии» Барреса имелись кое-какие оригинальные идеи, но «рационалисты» основательно затемнили их, руководствуясь якобы «добрыми» побуждениями, и *de facto* все закончилось гнусностью. Однако французы, приверженные идеалам Просвещения, могли встретить у себя на родине и за ее пределами оппонентов совершенно иного склада – тех, кто всерьез размышлял о неудачах и противоречиях французского Просвещения. Эти «антипросветители» сыграли гораздо большую роль в признании заслуг французских философов, чем их посредственные лстецы. Карлейль был заклятым врагом Революции, поскольку ее «просветительские» принципы разрушили его идиллическое Средневековье, где, как ему казалось, царил «естественный закон». Но обреченный на ностальгию по герою

и гению, ненавидящий всевластие денег, чудовищную силу которых мы сегодня в полной мере ощущаем, этот почитатель Фридриха Великого («*révolutionnaire légitime*») часто обращал наше внимание на существенные внутренние противоречия самого Просвещения. Другой «антипросветитель» – Томас Манн – в 1917 г. с ненавистью писал об «интеллектуалах цивилизации», пустых любителях абстрактных ценностей, сравнивая их с «интеллектуалами культуры», которым никак не давал покоя *Volksgeist*. В конечном счете, он приглашал нас поразмыслить о том, к чему стремился гений Гердера (впоследствии извращенный нацизмом): к тому, чтобы Просвещение преодолело само себя и укоренилось в чем-то ином, кроме бездумной филантропии. Именно это продолжает придавать смысл взгляду на Францию как на родину Просвещения.

Рекомендуемая литература:

- R. Chartier.* Les origines culturelles de la Révolution française. Paris, 1990.
R. Darnton. Bohème littéraire et Révolution. Paris, 1983.
Dictionnaire européen des Lumières / Sous la dir. de M. Delon. Paris, 1997.
A. Duprout. Qu'est ce que les Lumières? Paris, 1996.
N. Elias. La civilisation des mœurs. Paris, 1973.
N. Elias. La dynamique de l'Occident. Paris, 1975.
P. Goubert, D. Roche. Les Français et l'Ancien Régime. 2 vol. Paris, 1984.
B. Groethuysen. Les origines de l'esprit bourgeois en France. Paris, 1956 (1927).
P. Hazard. La crise de la conscience européenne. 3 vol. Paris, 1936.
P. Hazard. La pensée européenne au XVIII^e siècle. Paris, 1946.
R. Pomeau. L'Europe des Lumières. Paris, 1993.
D. Roche. La France des Lumières. Paris, 1993.
J. Starobinski. L'invention de la liberté. Genève, 1964.
J. Starobinski. Les emblèmes de la raison. Paris, 1979.
F. Venturi. Europe des Lumières. Paris, 1971.

См. также:

ЧЕЛОВЕК ПРОСВЕЩЕНИЯ;
ЦИВИЛИЗАЦИЯ;
РЕЛИГИЯ;
ВОСПИТАНИЕ;
ПУТЕШЕСТВИЯ.

СЕВЕРНАЯ ЕВРОПА

Гуннар фон Прошвиц

Веками северные страны усваивали духовные ценности Европы. Эпоха Просвещения – период наивысшей восприимчивости их элит к французскому влиянию. В этом нет ничего удивительного: просвещенная Европа в значительной мере была Европой французской.

XVIII столетие – век космополитизма. Франция стала горнилом новых идей, которые распространялись по всему континенту, проникая в Санкт-Петербург, Потсдам, Лондон, Вену, Стокгольм. Взоры европейцев были обращены к Парижу и Версалью. Париж – «салон Европы» – задавал тон. Как и вся остальная Европа, Север подражал Франции, следовал ее модам, зазывал к себе ее художников и артистов, усваивал новые идеи и понятия, которыми эти идеи выражались. Французский язык вытеснил латынь из сферы дипломатии и завоевывал все более прочные позиции в образованных слоях общества. Феномен «французской Европы» повсеместно был результатом деятельности определенного круга людей, уверовавших в превосходство французской цивилизации и охваченных желанием приобщиться к ней в порыве просвещенного патриотизма.

Заметим, что именно в XVIII в. слово «цивилизация» впервые наполнилось новым смыслом, связанным с организацией жизни в обществе. В конце XVII в. («великого столетия») Бомарше рассуждал о «гармонии цивилизации». В отношениях между Францией, Данией (связанной с Норвегией) и Швецией (связанной с Финляндией) подобная гармония рождалась, в частности, благодаря усилиям послов северных стран при французском дворе, стремившихся распространять французскую культуру и развивать искусства у себя на родине. Именно это позволяет нам сегодня говорить об общих сокровищах *нашей единой цивилизации*.

Однако прежде чем это единство обрело реальность, свою удивительную жизнеспособность выказал французский язык – язык, стремившийся к универсальности. XVIII столетие было временем необычайно масштабного распространения французского языка за пределами Франции. В северных странах люди, принадлежавшие к

определенным слоям общества, пользовались им в устной речи и переписке, но гораздо важнее то, что огромное количество французских слов оказалось интегрированным в датскую и шведскую лексику практически без изменений или с небольшими модификациями. Если же взглянуть шире, то можно констатировать, что подобные заимствования были свойственны и другим европейским языкам. Следовательно, мы вправе говорить о «лексическом космополитизме», который был весьма важен в прошлом, да и сегодня сохраняет свое значение для взаимопонимания между нациями.

Наши канцелярии, государственные и частные архивы хранят множество написанных по-французски документов XVIII в. Они запечатлели деятельность «франкофилов» Северной Европы: монархов, принцев и принцесс, дипломатов, чиновников, деятелей культуры... Но в них же отразился и целый ряд идей французских философов.

Наилучшими посредниками между Францией и странами Северной Европы, разумеется, были люди, открытые для восприятия новых идей. Они отправляли из Парижа в Копенгаген и Стокгольм книги Вольтера, Дидро, Руссо, тома «Энциклопедии», газеты и новые театральные пьесы. Здесь, прежде всего, следует назвать четырех шведских послов: графа Карла Густава Тессина (1695–1770), барона (затем графа) Карла Фредрика Шеффера (1715–1786), его брата Ульрика Шеффера (1716–1799), и, наконец, графа Густава Филипа Крёйца (1731–1785). Именно эти дипломаты оказали особое влияние на интеллектуальное становление Густава III (1746–1792), сделав его убежденным поклонником французской культуры. Культурную роль этого монарха в масштабах Швеции вполне можно сравнить с ролью Фридриха II в Пруссии и Екатерины II в России.

Центральной фигурой шведской франкофилии был, бесспорно, граф Тессин. Страницы его объемного дневника (написанного по-французски) изобилуют ироническими комментариями по адресу Вольтера. Тессин, в частности, хотел поместить под портретом Вольтера следующие строки:

Voltaire instruit le monde, en semant les erreurs;
Il chante les vertus, en corrompant les cœurs.

Вольтер просвещает мир, сея ошибки,
и воспекает добродетели, развращая сердца.

Моралист Тессин весьма болезненно реагировал на антирелигиозные идеи и оказался неспособен в полной мере понять и принять многие положения вольтеровской философии. Однако позиция Вольтера как защитника Каласа и автора «Трактата о веротерпимости» оказалась ему очень близка. Тессин писал: «Грядущие века простят ему тщеславие. Время сохранит лишь память о его благодеяниях. Пусть они послужат другим примером!»

Вольтер стал литературным кумиром юного воспитанника графа Тессина – наследного принца Густава. Впрочем, на идейное становление будущего монарха также оказали влияние и Карл Фредрик Шеффер, и граф Крёйц, причем надо отметить, что оба они были в большей степени открыты новым идеям, чем Тессин.

Карл Фредрик Шеффер слал из Парижа в Швецию множество книг, выходивших во Франции. Специально для матери Густава, королевы Луизы Ульрики, он подписался на «Энциклопедию». В отличие от своего брата Ульрика – большого поклонника Монтескье – Карл Фредрик предпочитал трактату «О духе законов» труды физиократов. Он признавался: «Из всех книг, которые я прочел за свою жизнь, самыми интересными мне показались произведения новых философов-экономистов. В них все ясно, обоснованно и убедительно». В круг корреспондентов Шеффера входили Мармонтель и Морелле, Дюпон де Немур, Виктор Рикети де Мирабо и госпожа дю Деффан. Его очень интересовал Вольтер, но не столько как автор «Истории Карла XII», сколько как защитник свободы и враг нетерпимости. В декабре 1752 г., по пути на родину Шеффер посетил Берлин и увиделся с Вольтером (жизнь которого при дворе «Соломона Севера» не внушала особой зависти). Вернувшись в Стокгольм, Шеффер, обладавший педагогическим даром, стал наставником принца Густава. Именно он познакомил его с французской литературой. Переписка Густава с Карлом Фредриком Шеффером на французском языке была частично опубликована в Стокгольме под заголовком «Обмен письмами между юным принцем и его наставником» («*Commerce épistolaire entre un jeune prince et son gouverneur*», 1771) и переведена на немецкий и итальянский языки (1772, Лейпциг; 1773, Венеция).

Близким другом барона Шеффера был немец Йохан Гартвиг Эрнст Бернсторф (1712–1772) – датский посол при французском дворе в 1744–1750 гг. Бернсторфу так нравилась парижская жизнь, что он поначалу отклонил предложение занять пост министра иностранных дел Дании, поскольку даже мысленно не мог себе представить возвращение в Копенгаген – эту «дыру», все население которой едва ли составляло десятую часть обитателей Парижа. Он был слишком привязан к удовольствиям парижской жизни и не желал расставаться с ними. В Париже Бернсторф общался с Монтескье и Вольтером, был вхож в круг госпожи де Помпадур, посещал литературные салоны, и в частности салон госпожи дю Деффан: именно там его пути и пересеклись с другим скандинавом – бароном Шеффером.

Когда Бернсторфу все же пришлось вернуться на родину (языком которой он даже не владел), он стал строить свою жизнь по французскому образцу, стремясь сделать ее более «сносной». Благодаря ему в Дании появилась мода на Францию и возникли литературные салоны. Сам Бернсторф построил себе роскошный дворец во француз-

ском стиле, обставил его модной французской мебелью и украсил замечательными коллекциями книг и произведений искусства, которые он собрал за свою бытность в Париже. Под его влиянием в Дании стал распространяться космополитизм. Во дворце Бернсторфа в 1751–1770 гг. нашел приют юный немец Фридрих Готтлиб Клопшток (1724–1805). Однако, надо заметить, что в Дании сказывалось также близкое соседство с Германией. Немецкое влияние ощущалось там гораздо сильнее, чем в Швеции. Датский двор говорил по-немецки, этим же языком пользовались и в датской армии.

Среди деятелей, в наибольшей степени содействовавших приобщению Дании и Норвегии к европейскому Просвещению, назовем также издателя целого ряда газет Клауса Фастинга (1746–1791). Самым известным его детищем были *Provinzialblade* (Провинциальные листки, 1778–1781), выходившие в норвежском городе Бергене. 14 сентября 1770 г. в Дании и Норвегии была установлена свобода печати.

Что касается шведских дипломатов при французском дворе, они на протяжении всего XVIII в. поддерживали настолько тесные связи с Францией, что она стала их второй родиной. Все они, возвращаясь в Швецию, мечтали снова оказаться в Париже и именно там провести остаток своей жизни. Сами шведы называли их порой «нашими французами». Ни одно столетие не сравнится с веком Просвещения по остроте интереса шведского общества к французской культуре.

В числе тех, кто стремился быть «большим французом, чем сами французы», назовем графа Крёйца. Он регулярно писал Густаву из Парижа, сообщая обо всех событиях французской культурной жизни, и принц высоко ценил эти письма. В 1764 г. Крёйц посетил Ферней и поведал Вольтеру о широких взглядах наследника шведской короны. Вольтер отзывался на это следующими словами: «Я стар и слеп, я скоро уйду из жизни, но если все, что вы мне говорите, правда, я умру довольным, ибо через 50 лет в Европе не останется предрассудков». Густав весьма интересовался французскими книжными новинками. Информацию о них помимо писем Крёйца он черпал в «Литературной корреспонденции» Гримма, подписчиком которой была его мать, королева Луиза Ульрика.

Густаву очень хотелось сделать свое имя известным в Европе и снискать славу просвещенного государя. Такой случай представился в 1767 г. При посредничестве Крёйца Мармонтель переслал Луизе Ульрике и Густаву экземпляр своего романа «Велизарий». К этому времени – благодаря «Литературной корреспонденции» Гримма и письмам Крёйца, а также благодаря вольтеровским «Заметкам о Велизарии» и «Простодушному» – и королева, и ее сын уже были в курсе споров, развернувшихся вокруг книги Мармонтеля. 19 июня 1767 г. Густав направил ему письмо с похвалами за ту смелость, с которой он

выступил в «Велизарии» в пользу веротерпимости. В этом письме, в частности, говорилось: «Сорбонна осуждает вас, но на вашей стороне голос общества, осуждающий Сорбонну. Церковная цензура когда-нибудь уйдет в прошлое, а благо, сотворенное вашим сочинением, останется навеки. Куда приятнее способствовать счастью всего человечества, чем ублажать каких-то докторов теологии». Это письмо стало вехой в жизни Густава, поскольку оно привлекло к нему внимание французских философов. Крейц сообщил принцу: «Мармонтель прочитал ваше письмо в Академии. Оно вызвало всеобщий восторг. Слушатели проливали слезы умиления и радости. Они поверили, что их мечты о веке философии воплотились в жизнь, что наступило царство разума и человечности». Однако в Швеции реакция на письмо принца была совсем иной. Шведские теологи сурово критиковали Густава. Он писал по этому поводу: «На какое-то время мне показалось, что я попал под цензуру вместе с автором «Велизария». И хотя во Франции вся эта история принесла мне славу поборника веротерпимости, я опасался, как бы в Швеции эта слава не вышла мне боком».

Когда в 1770 г. обсуждался вопрос о возведении в Париже статуи Вольтера, Густав писал Мармонтелю: «Я надеюсь, что ваши собратья не откажут мне в удовольствии засвидетельствовать мое восхищение этим великим человеком. Своим поэтическим даром он не уступает Корнелию и Расину, но не за это я воздаю ему почести. Он – защитник Каласов, опора несчастного семейства Сирвена, разрушитель фанатизма и суеверия, защитник человечества. Именно за это всякая чувствительная и честная душа должна испытывать вечную признательность ему».

В 1774 г. Густав сообщил Вольтеру, что представил шведскому сенату новый указ о свободе печати: «Ваши сочинения раскрыли монархам глаза на их подлинные интересы. Вы разъяснили им, что чем более просвещен народ, тем он спокойнее и вернее следует своим обязанностям». В 1781 г. он послал Мармонтелю текст своего эдикта о веротерпимости, в котором провозглашалась свобода вероисповедания.

Усилиями Густава в Стокгольме появилась Королевская опера (1773), Королевский драматический театр (1788) и ряд академий. Густав вдохнул новую жизнь в Академию литературы, истории и древностей, основанную его матерью еще в 1753 г. (в числе членов этой академии был и Вольтер). Шведская академия была создана им по образцу парижской, и ее проект, обнародованный 13 марта 1786 г., тоже был составлен по-французски. В нем Густав, в частности, заявлял: «Мне хотелось побудить наших литераторов совершенствоваться и изучать французских авторов, которыми многие до сих пор пренебрегали. Учивость французов в сочетании с той силой и энергией, которую они восприняли у древних авторов, образуют тот чистый

стиль безупречного воспитания и такта, который так редко встречается среди наших ученых мужей».

Вокруг короля сложился круг образованных людей, проникнутых любовью к французской культуре. Все они какое-то время жили во Франции. Все говорили и писали по-французски. Среди них было немало писателей, таких, как Келлгрэн (1751–1795), Леопольд (1756–1829), Розенштейн (1752–1824), Анна-Мария Леннгрен (1754–1817). Эти шведские литераторы усвоили новые философские идеи и встали на их защиту. Вольтер был их знаменем. Однако тех, кто полагает, что Северная Европа являлась полем по-настоящему широкого философского движения, ждет разочарование: в малонаселенных североевропейских странах число людей, говоривших по-французски, было совсем невелико. 25-миллионная Франция в десять раз превосходила Швецию по численности населения.

Тем не менее интерес шведов к новым идеям и к французскому Просвещению был очень высок. Сегодня нас бы удивила шведская газета, выходящая на французском языке. А в XVIII в. в одном только Стокгольме печаталось шесть таких газет. 18 мая 1785 г. в Дrottningholme придворная французская труппа впервые на шведской сцене представила «Женитьбу Фигаро». Роль цирюльника исполнял Монвель. В том же году королевская типография в Стокгольме напечатала французский текст комедии Бомарше. Нынче так быстро никто не работает, и в театрах Стокгольма не часто увидишь французскую пьесу, поставленную всего через год после ее парижской премьеры.

Как и другие монархи той эпохи, Густав III со временем занял гораздо более сдержанную позицию по отношению к просветителям. Незадолго до своего второго путешествия во Францию, 3 марта 1784 г. он писал графине де Буффлер: «Что до господ философов, уверяю Вас, что если б мог, обходился бы без них с величайшим удовольствием. В их компании всегда рискуешь быть забрызганным грязью, однако при встрече с ними я поступлю, как манихей, поклоняющийся ложным богам, чтобы те не навредили им. Эти господа желают всем распоряжаться, они готовы управлять миром, но не могут управлять даже собой. Они толкуют о терпимости, а сами еще более нетерпимы, чем вся коллегия кардиналов. Между тем от их суждений зависит репутация и мнение потомков».

Конец 1780-х годов оказался очень трудным и беспокойным не только для Франции, но и для Швеции. Густав III столкнулся с жесткой оппозицией шведской аристократии. В то же время он продолжал внимательно следить за французскими событиями. В августе 1789 г. он писал: «Новости из Франции посеяли во мне такой ужас, что сегодня я не смог заснуть до четырех часов утра. Мне все время мерещилась голова г-на Фуллона, которую эти бешеные поднесли

его зятю, г-ну Бертье, заставив целовать ее. И все это происходит в очаровательном Париже, куда все нации Европы стремились в поисках удовольствий и утех и куда нам следовало бы отправиться, если бы нас изгнали отсюда. Это означало бы попасть со Сциллы на Харибду. Какие ужасные люди! Орангутанги Европы! Как сочетается обходительность и любезность французов с такой обдуманной жестокостью?»

Великое время философов прошло. Все их призывы к терпимости, доброте и человечности были позабыты. Насилия и убийства стали обычным делом, причем не только во Франции, но и в Швеции. В здании Оперы, когда-то построенном по воле Густава III, один из политических противников шведского короля смертельно ранил его выстрелом из пистолета.

Можем ли мы говорить о каком-либо шведском влиянии на остальную Европу в XVIII столетии? Произведения нашей национальной литературы не сумели тогда завоевать признание за пределами своей страны. Однако в сфере науки обстоятельства были более благоприятными: ведь ученые могли использовать не только французский язык, но и латынь, а это позволяло их сочинениям выходить на международный рынок. XVIII век стал временем расцвета шведской науки. Мировой репутацией пользовались ботаник Карл Линней (1707–1778), математик Самуэль Клингшенерн (1698–1765), минералог Юхан Готшалк Валлериус (1709–1785) и химик Торберн Бергман (1735–1784). Их труды получили известность и признание во Франции. Все большую роль играла Королевская академия наук, созданная в Стокгольме в 1739 г. Имена шведских ученых неоднократно упоминались в «Энциклопедии». Началось научное сотрудничество двух стран. В качестве примера назовем Пера Вильгельма Варгентина (1717–1783), постоянного секретаря Шведской академии, известного своими трудами в области демографической статистики; он участвовал также в работах Парижской академии наук по определению расстояния от Земли до Солнца. А несколькими десятилетиями раньше – в 1736–1737 гг. – учитель Варгентина, Андерс Цельсий (1701–1744) принимал участие в экспедиции Пьера-Луи Моро де Мопертюи, которая занималась измерением земного меридиана в Лапландии: эта экспедиция стала одним из наиболее заметных научных событий эпохи Просвещения.

В наши дни влияние, которое оказывала Франция на Северную Европу в XVIII столетии, особенно хорошо просматривается в сфере языка. Лексический космополитизм стал наиболее ярким выражением универсальности французского языка. Однако не менее важным фактором было развитие взаимопонимания между людьми благодаря распространению лексических заимствований, которые сформировали единый язык цивилизации.

Занявшись переводом «Генриады», Густав III осознал бедность шведского языка и задался весьма серьезным вопросом: нельзя ли восполнить недостаток шведской лексики заимствованиями из французского? Своими сомнениями на этот счет он поделился с членом Шведской академии литератором Леопольдом. Тот отвечал королю, что не следует опасаться засорения шведского языка чужеземными оборотами: «Пустой патриотизм, стремящийся опираться только на свою почву и ничего не заимствовать, чужд нашей литературе. Если бы мы руководствовались им, то ни сегодня, ни в будущем нам не хватило бы слов и выражений, чтобы сформулировать те мысли, которые у нас уже имеются, но которые пришли к нам из-за границы».

В шведском и датском языках имеется множество слов и выражений, перешедших к нам в XVIII в. из французского. Некоторые из них сохранили свое изначальное обличье, а потому легко узнаваемы; другие изменились под влиянием времени и фонетической эволюции нашего произношения, и их не так-то легко распознать. Используемое в шведском языке выражение «*comme il faut*» (порядочный, приличный) не скрывает своего происхождения. Но мало кто из французов сегодня узнает в шведских словах *boett* или *oboe* французские *boîte* (шкатулка, коробка) и *hautbois* (гобой). Хотя эти заимствованные слова сохранили именно то произношение, которое они имели во Франции до революции, когда *moi* еще произносилось, как *moué*.

Театральный язык обогатился словом *drame*, означавшим театральную пьесу, буржуазную комедию. Оно стало использоваться также и в переносном смысле (*quel drame!*). *Drame* – ключевое слово XVIII в. – пришло в шведский и датский языки с теми же смысловыми оттенками. За ним последовали слова *dramaturge*, *dramatiseur* и т.д.

В европейских языках осел целый ряд французских глаголов, оканчивающихся на *-iser*: *caractériser*, *civiliser*, *généraliser*, *mesmériser*, *préciser*, *utiliser*.

Сегодня нельзя прочесть ни одну европейскую газету без того, чтобы не наткнуться на слово *crise* в связи с тем или иным экономическим и политическим кризисом. Использование этого слова также восходит к XVIII в.

Из той же эпохи и из того же французского языка пришли в большинство европейских языков многие термины, связанные с научной или художественной деятельностью: *accélérer*, *ballon*, *calcul*, *choc*, *coloris*, *contraster*, *groupe*, *grouper*, *incalculable*, *manière*, *motiver*, *stagnation* и т.д.

Не меньшее число лексических заимствований касалось общественной жизни и моды: *cabriolet*, *costume*, *événement*, *faire carrière*, *faire date*, *faire époque*, *faire illusion*, *faire sensation*, *payer les violons*, *tact* – все они также вошли во многие языки.

Список усвоенных европейцами французских слов очень легко продолжить. Однако необходимо вспомнить и о тех словах, которые, будучи французскими по происхождению, пересекли Ла-Манш, приобрели на английской почве совершенно новое – политическое – значение и вернулись обратно на континент, исполненные этого нового смысла. Французы оказали им теплый прием. Они быстро утвердились в их политическом обиходе – особенно после 1776 г., когда Франция всерьез заинтересовалась английским парламентаризмом и его терминологией.

Как объяснить этот удивительный успех? Две войны притягивали всеобщее внимание: война между Англией и американскими колониями (1776–1783) и война между Англией и Францией (1778–1783). Огромную роль играла пресса. *Courrier de l'Europe* и другие газеты печатали хронику дебатов в английском парламенте, приучая французского читателя к английской политической лексике.

Приведем примеры. Читатели континентальной Европы постепенно привыкали к таким английским политическим понятиям во французском обличье, как *opposition*, *majorité*, *minorité*, *motion*, *amende-ment*, *coalition*, *conciliatoire*, *constitutionnel*, *inconstitutionnel*, *confidentiel*, *impopulaire*, *impopularité*, *populaire*, *popularité*, *officiel* и т.д. Европа обретала первый опыт политической власти, которая покоилась на *responsabilité des ministres* (ответственности министров) перед парламентом – излюбленном сюжете французских революционеров.

Именно благодаря франкоязычным газетам эти английские термины распространились по всей Европе. Они были ассимилированы многими языками в их французской форме с ударением на последнем слоге. Например, шведские слова *officiel* и *opposition* воспроизводят французские аналоги *officiel* и *opposition* с ударением на конце, а не английские *official* и *opposition* с ударным предпоследним слогом. Шведские термины *konstitutionell* и *populär* также более сходны с французскими *constitutionnel* и *populaire*, а не с английскими *constitutional* и *popular*, где ударение падает на третий от конца слог. Да и все прочие англицизмы, приведенные выше, укоренились в шведском и датском языках именно в их французской форме с ударением на последнем слоге.

Век Просвещения распространял не только идеи, но и слова, их выражавшие. Эти идеи и слова стали общим достоянием западного мира. Они свидетельствовали о лексическом космополитизме той великой эпохи и о прогрессе, достигнутом ее современниками. Французская лексика XVIII в. была органично усвоена шведским, датским и другими европейскими языками, став их неотъемлемой частью. Это наследие неотторжимо, поскольку мы в нем по-прежнему нуждаемся.

Рекомендуемая литература:

Catherine II et Gustave III. Une correspondance retrouvée / Éd. par G. von Proschwitz. Stockholm–Paris, 1998.

Gustave III par ses lettres / Éd. par G. von Proschwitz. Stockholm–Paris, 1986.

T. Frängsmyr. «Was there an Enlightenment in Sweden?» // Les relations culturelles et scientifiques entre la France et la Suède au siècle des Lumières. Paris, 1993.

L. Herlitz. Fysiokratismen i svensk tappning 1767–1770. Göteborg, 1974.

J.F. Jensen, M. Møller, T. Nielsen, J. Stegel. Dansk litteraturhistorie. Copenhagen, 1983. T. 4.

Influences. Relations culturelles entre la France et la Suède / Sous la dir. de G. von Proschwitz. Göteborg–Paris, 1988.

G. von Proschwitz. Idées et mots au siècle des Lumières. Göteborg–Paris, 1988.

G. von Proschwitz. «Rayonnement de la langue et de la civilisation française en Suède au siècle des Lumières» // Amitié millénaire. Paris, 1993. P. 181–209.

G. von Proschwitz. «Catherine II and Gustaf III. A Rediscovered Correspondance» // Catherine the Great and Gustaf III. Stockholm, 1998. P. 54–59.

G. von Proschwitz. «Gustaf III and the French Literature» // Catherine the Great and Gustaf III. Stockholm, 1998. P. 266–273.

Le Soleil et l'Étoile du Nord. La France et la Suède au XVIII^e siècle. Catalogue. Paris, 1994.

См. также:

КОСМОПОЛИТИЗМ;

ЦИВИЛИЗАЦИЯ;

ГАЗЕТЫ.

Россия

Витторио Страда

Русские термины «просвещение» и «просветительство» происходят от одного и того же корня «свет» и очень близки по смыслу, хотя «просвещение» подразумевает, помимо прочего, распространение образования, воспитания и культуры. Подобный терминологический дуализм даже вызвал особую дискуссию в российской историографии XX в. Ставя под сомнение синонимичность двух понятий, многие полагали, что «Просвещение» обозначает особую систему философских, этических и политических взглядов в рамках более широкого течения – «просветительства», которое характеризуется стремлением к искоренению социальных проблем, религиозных предрассудков и философских архаизмов посредством распространения знаний. С терминологической дискуссией были связаны и хронологические споры о том, следует ли ограничивать феномен русского Просвещения второй половиной XVIII в. или же его истоки восходят к началу столетия.

28 сентября 1714 г. по случаю спуска на воду одного из кораблей Петр I произнес на адмиралтейских верфях Санкт-Петербурга речь, отразившую в концентрированном виде значимость того, что считается русским «предпросвещением». Этот весьма непростой феномен можно было бы также назвать «практическим Просвещением», поскольку он имел целью решение конкретных исторических задач: «Писатели поставляют древнее обиталище наук в Греции, но кои, судьбиною времен бывши из оной изгнаны, скрылись в Италии и потом рассеялись по Европе до самой Польши, но в отечество наше воспрепятствованы нерадением наших предков, и мы остались в прежней тьме, в каковой были до них и все немецкие и польские народы. Но великим прилежанием искусных правителей их отверзлись им очи, и со временем соделались они учителями тех самых наук и художеств, какими в древности хвалилась одна только Греция. Теперь пришла и наша черед, ежели только вы захотите искренне и беспрекословно воспомоществовать намерениям моим, соединяя с послушанием труд, памятуя присно латинское оное присловье: *молитесь и трудитесь*».

Парадокс русского «предпросвещения» заключался в том, что оно вообрало в себя феномен, до некоторой степени аналогичный Реформации и отчасти даже вдохновленный ею. Он положил начало процессу секуляризации культуры, но протекал в России совершенно иначе, чем на Западе. Реформу русской православной церкви следует рассматривать в контексте того, что мы называли «предпросвещением» или «практическим Просвещением». Она была отнюдь не маргинальным и неслучайным эпизодом петровской политики. Напротив, она отразила самую ее сущность. Феофан Прокопович – идеолог петровской эпохи, умевший лучше других интерпретировать петровские преобразования и подводить под них теоретическую основу – составил «Духовный регламент» (1720), появление которого разделило историю русской церкви на два периода – «патриарший» и «синодальный». Для периода патриаршества были характерны гармонические отношения между государством и церковью, «идеологически» оформлявшие всю традиционную жизнь России, в том числе и ее политику (надо признать, что в XVII в. эта гармония была поколеблена глубоким внутренним расколом самой церкви). «Синодальный» период обернулся прямой зависимостью церкви от государства, которое стало единственным и самодостаточным источником легитимации собственной власти.

Чтобы понять суть «Регламента», достаточно познакомиться с некоторыми фрагментами из его общей программной части, даже не входя в подробности организационных принципов. В них отрицалось, что «знание» или «учение» может стать источником ереси: «естли посмотрим чрез истории, аки чрез зрительные трубки, на мимощедшие веки, увидим все худшее в темных, нежели в светлых учением временах». Там же говорилось, что «прямым учением просвещенный человек никогда сытости не имеет в познании своем, но не престанет никогда же учиться, хотя бы он и Мафусаилов век пережил». Эти слова могли бы быть лозунгом Просвещения в любой стране, а не только в России.

Церковная реформа – важнейший аспект петровской политики – заключалась, с одной стороны, в проводимой «сверху» всеобъемлющей секуляризации государства и общества, а с другой – в светской «сакрализации» абсолютистского государства. Все это подтолкнуло русское общество, освободившееся от гегемонии церкви, к освоению западноевропейских гуманистических и просветительских ценностей. Петровское «предпросвещение» было продиктовано осознанной царем-реформатором необходимостью поднять Россию до уровня западных держав в военно-техническом и организационном отношении. Его последствия не замедлили сказаться в сфере культуры уже во второй половине XVIII в., когда Просвещение окончательно оформилось и обрело зрелость. Во-первых, усилился контроль абсо-

лютистского (хотя и «просвещенного») государства над обществом в целом, в том числе и над его верхушкой – дворянством. Именно государство стало главным цивилизующим фактором, обеспечивавшим «европеизацию» и «модернизацию» страны. Во-вторых, начал формироваться новый слой людей, проникнутых духом западноевропейских просветительских ценностей (позже им на смену пришли ценности романтические, позитивистские и др.). Со временем этот слой станет называться «интеллигенцией». К первому ее поколению относились такие деятели, как Феофан Прокопович и (на более высоком уровне) М. В. Ломоносов (1711–1765) – выдающийся ученый, литератор, один из основателей Московского университета. Поначалу абсолютистское государство и интелликулы активно сотрудничали в решении общей задачи воспитания общества. Однако во второй половине XVIII столетия между властью и интеллигенцией наметился раскол. Кроме того, внутри самой интеллигенции началось расслоение, в результате которого образовались два полюса: более или менее консервативный и более или менее радикальный. Раскол между властью и интеллигенцией, вылившийся со временем в самое настоящее противостояние, сопровождался также расслоением правящего класса. Дворянство постепенно осознавало необходимость реформ (и в первую очередь, необходимость отмены крепостного права), в поддержку которых с нарастающим пылом выступала радикальная интеллигенция. Но оно осознавало также, какому риску подвергается государство при проведении подобных реформ. Все эти процессы наметились и оформились в рамках русской культуры Просвещения второй половины XVIII в. XIX столетие придало им еще более сложный и драматический характер.

Русская культура второй половины XVIII в. стала некой интеллектуальной лабораторией. Элементы, над которыми она проводила свои опыты, были преимущественно французского и немецкого происхождения. Однако из этого вовсе не следует, что Россия шла по проторенному пути. На развитие культуры влияло глубокое своеобразие исторической ситуации, на вершине которой оказалась фигура монарха, масштаб которого был вполне сопоставим с масштабом Петра I. Речь, собственно говоря, идет о монархине – Екатерине II Великой, считавшей себя духовной и политической наследницей Петра. Один из ее современников, лишенный галантности и уж, конечно, далекий от «феминизма», даже предлагал называть ее *Catherine le Grand*, полагая, что «великими» государями могут быть лишь особы мужского пола. Стоя на вершине иерархической лестницы, императрица была «первой просветительницей». Ее связи с французскими философами известны так же хорошо, как и перемены в ее отношении к Просвещению: Французская революция и выступления первых русских «революционеров» (подлинных или мнимых) побудили ее

отойти от прежних «просветительских намерений» и позаботиться о защите и сохранении своей власти. Так справедливо ли считать Екатерину II «Тартюфом в юбке», лицемерной сторонницей просветительского реформизма? Думается, что это обвинение не вполне обоснованно.

Представителем русского Просвещения был и крупный государственный деятель екатерининского времени князь М. М. Щербатов (1733–1790), автор «Истории российской от древнейших времен», а также двух политических памфлетов, написанных в 1786–1787 гг. и долго остававшихся неизданными – «О повреждении нравов в России» и «Путешествие в землю Офирскую» (первый был опубликован лишь в 1858 г., второй – в 1896 г.). Русская историография долгое время смотрела на Щербатова как на реакционера, почти предвосхитившего идеи славянофилов и мечтавшего о возвращении к традициям прошлого. В действительности же его позиции отражали неоднозначность просветительской культуры (причем не только русской), в рамках которой невозможно провести четкое разграничение между «правыми» и «левыми». Поэтому критика современного ему общества, с которой выступал Щербатов, зачастую совпадала с критическими взглядами мыслителей-радикалов. Князь вовсе не идеализировал допетровскую Россию. Он признавал историческую необходимость петровских реформ, которые позволили вывести страну из состояния отсталости и стагнации, однако критиковал неоправданную суровость способов их проведения в жизнь и ту чрезмерную цену, которую пришлось за них заплатить.

Так, намерение «отнять суеверие», царившее в традиционной религиозности русского народа и представлявшие собой угрозу подлинной вере, казалось ему вполне похвальным. Но Щербатов полагал, что Петр поступил как «неискусный садовник», отрезающий ветви, «которые через способ листьев своих, получающих внешнюю влагу, питали слабое дерево». В результате «урезания суеверий» «исчезла рабская боязнь ада, но исчезла и любовь к Богу и к его святому закону». Тотальная секуляризация привела к тому, что «нравы», то есть общественная мораль, утратили свою опору и выродились в эгоистическую погоню за удовольствиями – в «сластолюбие». С другой стороны, «повреждение нравов» как следствие действий абсолютной власти приводит к гипертрофии этой самой власти – произвольному и бесконтрольному деспотизму. Согласно Монтескье, именно к этому неизбежно ведет всякое нарушение равновесия между монархией и дворянством. Поэтому Щербатов выступил, в частности, с критикой петровской «Табели о рангах», которая устанавливала жесткую иерархию гражданских чинов и автоматически связывала дворянское звание с достижением определенного чина, что ущемляло права древних дворянских родов. Все это, по мнению Щербатова, формировало

абсолютно сервильный бюрократический аппарат и превращало монахию в чистую деспотию.

Идеи «реакционера» Щербатова могли родиться только в атмосфере новой культуры, отмеченной печатью Просвещения. И его критика петровских реформ, и даже его представления об идеальном государстве были плодами культурной революции, осуществленной благодаря воле Петра I и проникновению в Россию широкого спектра западноевропейских идей от Монтескье до масонов. Масонство сыграло очень важную роль в русской просветительской культуре второй половины XVIII в., и в частности в судьбе такого видного ее деятеля, как Н. И. Новиков (1744–1818).

Наряду с утопией, заключавшей в себе проект идеального общества, в русской культуре XVIII в. расцвел жанр сатиры, направленный на выявление пороков реально существующего общества. Им не гнушалась даже сама «просвещенная» императрица. Екатерина II писала комедии, высмеивая в числе прочего мистицизм «вольных каменщиков». По ее инициативе началось издание сатирического журнала «Всякая всячина». Впрочем, сатира августейшей писательницы была довольно беззубой, хотя и свидетельствовала об изначально реформаторских намерениях императрицы. Подобная «приятная» сатира указывала на пороки, не затрагивая при этом ни их основ, ни носителей этих пороков. Совершенно иную позицию занимал Новиков, издававший в 1769–1774 г. целый ряд сатирических журналов, таких как «Трутень», «Пустомеля», «Живописец», «Кошелек». Сатира Новикова была гораздо более пылкой и конкретной. Новиков даже не остерегался полемики со «Всякой всячиной». Он клеймил недостойных дворянского звания аристократов, продажных бюрократов и мздоимцев. Он всячески высмеивал бездумных подражателей французским нравам. Пустой и слепой галломании Новиков противопоставлял исконные русские добродетели в духе этико-патриархального патриотизма, который чем-то напоминал патриотизм Щербатова. Однако от последнего Новикова отличала та резкость, с которой он обличал бедственное положение крепостных крестьян и произвол их владельцев. Наиболее ярко это отразилось в «Отрывке путешествия в... И*** Т***» – первом сочинении, затронувшем тему, ставшую впоследствии классической в русской литературе и публицистике: тему крестьянства.

Появление масонства в России в первой половине XVIII в. положило начало длительному процессу, который захватил последующие столетия и стал важным компонентом русской культуры Просвещения. Масонство сформировало систему ценностей, идей и чувств, наложивших свой отпечаток на реформаторские и революционные идеалы всей русской интеллигенции. Н.И. Новиков, сыгравший выдающуюся роль в этом процессе, писал, в частности, о том, что, раз-

рываясь между вольтерьянством и религией, он утратил точку опоры. Эти слова характеризуют не только самого Новикова, но могут быть истолкованы более широко: петровская секуляризация общества и просветительская критика поколебали традиционную веру, однако не предложили взамен никаких новых идеалов, кроме утилитаристской, прагматической идеи государственной службы, то есть власти и карьеры. Оказавшись между вольтерьянством, неспособным «разогреть» мир личных чувств и общественных привязанностей, и традиционной верой, отождествляемой с безвозвратно ушедшим прошлым, масонская религиозность второй половины XVIII в. открыла перед русской культурой совершенно новую перспективу, выходящую далеко за пределы масонских лож. Филантропическая деятельность масонов в России стала естественной средой и опорой поразительной издательской деятельности Новикова, благодаря которой в России распространялись труды западноевропейских авторов по всем отраслям знания и оригинальные сочинения российских писателей. В этом отношении Новиков являлся самым настоящим «просветителем», хотя источник его «света» был, скорее, масонским, нежели «философским». Его деятельность продолжалась вплоть до 1789 г., когда власти отобрали у него право на аренду московской университетской типографии. В 1792 г. по собственноручному указу Екатерины II, обошедшей без решения Сената, Новиков был приговорен к 15-летнему заточению в Шлиссельбургской крепости, откуда вышел лишь после смерти императрицы в 1796 г.

Просвещение наложило глубочайший отпечаток на всю русскую культуру XVIII столетия. Западноевропейские просветительские идеи проявлялись не только в теоретических или программных установках, но и просто на уровне ментальностей. Однако одного из русских мыслителей мы можем назвать «просветителем» в самом полном и точном смысле этого слова. В творчестве А.Н. Радищева (1749–1802) идеи Просвещения, преломленные сквозь призму русской действительности, нашли наиболее последовательное и радикальное воплощение. Биография Радищева отражает его особое положение в русской культуре того времени. Он родился в образованной и богатой семье саратовских помещиков. В 1766 г. он приступил к обучению юридическим наукам в Лейпцигском университете. Учеба за границей обогатила Радищева определенным жизненным опытом, повлиявшим на его независимый и мятежный характер, и позволила поближе познакомиться с трудами философов того времени, в частности с работами Гельвеция и Руссо. Уже первые литературные опыты Радищева (например, перевод и комментарий «Заметок по истории греков» Мабли) свидетельствовали о его решительной оппозиции самодержавию, которое казалось ему установлением, совершенно противным человеческой природе. Вручая законам какую-то

часть своих прав и своей «естественной власти», люди заключают «негласный договор» с обществом и надеются, что эти законы будут использованы в их интересах. Если же государь – «первый гражданин гражданского общества» – разрывает этот договор, остальные граждане также освобождаются от своих обязательств. Таким образом, молодой Радищев провозглашал приоритет прав общества над правами монарха, который нарушает «негласный договор», становясь над законом, превращаясь в тирана или самодержца. Этот естественно-правовой подход в дальнейшем определил развитие философско-политических взглядов Радищева от оды «Вольность» до «Путешествия из Петербурга в Москву».

«Путешествие», опубликованное в 1790 г., вызвало возмущение и гнев императрицы Екатерины, которая оставила множество критических замечаний на полях книги Радищева. По ее мнению, «сочинитель не любит царей и где может к ним убавить любовь и почтение, тут жадно прицепляется с редкой смелостью». Мечтая о восстании крестьян, он выказывает себя «бунтовщиком хуже Пугачева». Судьба Радищева была предопределена: его арестовали и проговорили к смертной казни, которую Екатерина милостиво заменила десятилетней сибирской ссылкой. В 1797 г., после смерти императрицы, ему было разрешено поселиться в европейской части России, однако он по-прежнему находился под надзором полиции. Лишь в 1801 г., после восшествия на престол Александра I, Радищев смог вернуться в Петербург и войти в Комиссию по составлению законов. Но уже в 1802 г. писатель покончил с собой. Его самоубийство было спровоцировано не столько минутной депрессией, сколько окружающей политической реальностью, с которой Радищев, верный своим идеалам свободы, не мог примириться даже несмотря на «либеральные» реформы первых лет александровского царствования.

Строгое следование договорной и естественно-правовой теории логически вело Радищева к категорическому неприятию самой основы русского самодержавия – крепостного права, источника всех бед России и основного препятствия на пути к становлению ее гражданского общества. Писатель провозглашал необходимость «ограничения прав дворянства»: возможно, в прежние времена оно и имело какие-либо «заслуги» перед государством, оправдывавшие его привилегии, но давно уже превратилось в паразитирующий класс, растерявший все свои способности и все свое благородство. К освобождению крестьян могли привести два пути: эволюционный и революционный. Не испытывая никаких иллюзий по поводу намерений власти идти по пути реформ, Радищев наметил перспективу революционных преобразований, которые, по его мнению, могли быть осуществлены в отдаленном будущем (через столетие).

С другой стороны, Радищев обладал слишком ясным умом и слишком глубоким моральным чувством, чтобы идеализировать революцию и приносить ей в жертву то, что считал наивысшей ценностью – свободу, помыслами о которой проникнуто все его творчество. Поэтому его отношение к Французской революции можно охарактеризовать как критическую поддержку: он сочувствует целям революции, но осуждает новую якобинскую тиранию, которая так же самовластно, как монархи прошлого, попирает права граждан, и в первую очередь неотъемлемое право свободы слова. «Образцами» для Радищева были Англия и Соединенные Штаты Америки, поскольку и английская, и американская революции сумели обеспечить своим народам гражданские права и политические свободы. Сын «Века Разума», Радищев был движим глубокими гуманистическими идеалами, сближавшими его с масонами.

Особенности русской культуры XVIII столетия (в отличие от культуры XIX в.) в значительной мере обуславливались аморфным состоянием государства и общества. Критика русского общества прозвучала в «Рассуждении о непременных государственных законах», автором которого был писатель-сатирик и политический публицист Д. И. Фонвизин (1744–1792).

Все русское Просвещение от Петра I до Александра Радищева (каким бы парадоксальным ни казалось сближение этих фигур) стояло перед национальными, политическими, социальными и моральными проблемами. Автор «Философических предложений» Я.П. Козельский (1728–1794) принадлежал к числу русских просветителей либерального толка. В духе традиции европейского антимакиавеллизма Козельский отвергал «безбожные» уроки автора «Государя» и считал слабой такую политику, которая приносит отдельных людей в жертву интересам большинства. Настоящую политику он называл «наукой производить праведные намерения самыми способнейшими и притом праведными средствами в действо». Однако именно открытая Просвещением с его «праведными намерениями» политическая эпоха вскрыла весь драматизм конфликта между целями и средствами, который затронул как деятельность просвещенных монархов (Петра I и Екатерины II), так и деятельность их подданных – критиков и бунтовщиков, реформаторов и революционеров, мыслителей умеренного толка и радикалов.

В России, как и во всей Европе, Просвещение заложило основы грандиозного этического и исторического опыта последующего столетия. Как уже говорилось, русское Просвещение захватило и XIX в., поскольку традиционные структуры и институты власти оказались в России более стойкими и долговечными. Два пути (постепенное действие «пропаганды» и насильственное вмешательство террора) противопоставлялись друг другу и пересекались друг с другом в полити-

ческой реальности и в философской мысли России вплоть до потрясения 1917 г. и даже после него. Русское Просвещение XVIII в. породило не так много интеллектуально значимых фигур, как Просвещение французское, немецкое или английское. Однако оно лежало в едином русле с вдохновлявшими его идейными течениями Западной Европы и являлось составной частью европейской культуры. В то же время оно было глубоко своеобразным, и это своеобразие в полной мере отразилось на всем последующем развитии России.

Рекомендуемая литература:

И. де Мадарияга. Россия в эпоху Екатерины Великой. Москва, 2002 (первое англ. издание – 1981).

P.N. Berkov. «Histoire de l'Encyclopédie dans la Russie du XVIII^e siècle» // *Revue des études slaves.* 1965. № 44. P. 47–58.

E. Donnert. Russia in the Age of Enlightenment. Leipzig, 1986.

P. Dukes. The Making of Russian Absolutism 1613–1801. London, 1982.

The Eighteenth Century in Russia / Ed. by J. G. Garrard. Oxford, 1973.

F. Labriolle. «Le “Prosvescenié” russe et les “Lumières” en France (1760–1798)» // *Revue des études slaves.* 1966. № 45. P. 75–91.

M. Raeff. «The Enlightenment in Russia and Russian Thought in the Enlightenment» // *The Eighteenth Century in Russia* / Ed. by J. G. Garrard. Oxford, 1973. P. 25–47.

См. также:

СВОБОДА;

ПРАВО;

МАСОНСТВО.

ПИРЕНЕЙСКИЙ ПОЛУОСТРОВ

Хавьер Фернандес Себастьян

«Испанцы и португальцы играют в Европе все еще второстепенную роль». Эти слова Монтескье очень точно выражают мнение о народах Пиренейского полуострова, сложившееся в «ученых кругах» середины XVIII столетия. Испания и Португалия, считавшиеся в недавнем прошлом лидерами Европы, отныне рассматривались как второразрядные государства. Если вспомнить размышления Монтескье о всеобщей монархии и ее упадке, упреки по адресу колониальных держав, сформулированные в ходе историко-философской дискуссии об Америке (в которой приняли участие Де По, Рейналь и Робертсон), а также резкие выпады Дидро и многих других авторов против инквизиции, тогда станет ясно, на чем был основан один из наиболее стойких негативных стереотипов эпохи Просвещения. В действительности «философы» знали об Испании и Португалии очень мало, однако настойчиво выдвигали против этих стран одни и те же обвинения, утверждая, что там царят обскурантизм, невежество, религиозный фанатизм, жестокость, надменность, лень и порочная форма правления. Короче говоря, они использовали Испанию и Португалию как анахроническую антимodelь цивилизованной Европы Просвещения.

По целому ряду причин иберийское Просвещение оказалось долго «забытым» всеми, в том числе и учеными, так что объектом серьезного изучения оно стало лишь начиная с 1950-х годов. Историки, первыми обратившиеся к этой проблематике, усматривали в «лучезарном» французском Просвещении практически единственный источник Просвещения иберийских народов. Дальнейшие исследования позволили расширить представления о спектре внешних влияний и одновременно выявили значение автохтонной культурной основы (тесно связанной с идеями Эразма Роттердамского и гуманизмом XVI в.) и специфической проблематики, которая с самого начала придала просветительскому движению на Пиренейском полуострове совершенно особую направленность и оригинальный облик. Рамки данного эссе позволяют лишь бегло обрисовать такую сложную и противоречивую проблему, как развитие Просвещения в контексте ка-

толической ортодоксии. Разумеется, испанским и португальским мыслителям было далеко до интеллектуальной дерзости некоторых британских или французских *esprits forts* (по крайней мере, их дерзость мысли проявилась значительно позже). Со строго философской точки зрения, сопоставление с предложенной Кантом канонической моделью *Aufklärung* вообще может привести нас к полному отрицанию какого бы то ни было Просвещения на Пиренейском полуострове. Осторожная формулировка Фейхоо, с помощью которой он пытался в 1740-е годы отделить католическую догму от того, что могло рассматриваться в качестве предмета дискуссии («Non ultra sapere quam oportet sapere») звучала как ответ *ante litteram* на кантовское стремление к полной независимости критического разума. Однако мы знаем, что бенедиктинец Фейхоо – один из предшественников иберийского Просвещения – боролся за то, чтобы отделить от теологии сферу научного знания и сделать ее доступной для критики, основанной на опыте и на свободном открытом использовании разума. Поэтому каким бы слабым, незначительным или ничтожным не казалось нам испанское и португальское Просвещение по сравнению с иными, более яркими очагами этого феномена в XVIII в., следует признать, что оно являлось частью единого общеевропейского движения и разделяло все присущие ему ценности и установки.

После разрыва идейных связей с «еретиками Севера» культурная среда, в которой действовали испанские и португальские просветители, оказалась в стороне от важнейших научных завоеваний XVII в. Остро осознавая свою отсталость и болезненно воспринимая тот факт, что в глазах иностранцев образ их родины омрачен «мрачной легендой», испанские и португальские ученые старались вернуть себе утраченные позиции и страстно обсуждали причины национального упадка и пути возрождения. Эти споры стали лейтмотивом значительной части художественных, исторических, научных и политических сочинений XVIII в. Однако именно это обстоятельство порождало впечатление, что иберийское Просвещение в обоих своих вариантах (испанском и португальском) интересовалось преимущественно внутренними проблемами и отличалось узостью взглядов. Казалось, чистая наука или широкие теоретические обобщения занимали его гораздо меньше, чем вопросы практики и решение конкретных социальных задач. Удивительный парадокс: испанская и португальская интеллектуальная элита стремилась стать активной частью «европейской нации», но, рассчитывая вернуть себе былую значимость, она сосредоточилась главным образом на внутренних проблемах. Обращая свои взоры за пределы родины, лучшие умы Испании и Португалии почти всегда были готовы воспринимать и применять к условиям своей страны иностранные идеи, технические решения и любой полезный опыт (Кампоманес прямо заявлял: «Мы должны подра-

жать каждой европейской нации в том, что она делает наилучшим образом»). Но предлагать на экспорт собственные идеи они решались гораздо реже. Кадальсо не без основания замечал в «Марокканских письмах»: «Сегодня люди, у нас считающиеся учеными, по ту сторону Пиренеев почти никому не ведомы» («*Cartas Marruecas*», 1789). Впрочем, существовало несколько ученых, дипломатов, путешественников и писателей, поддерживавших тесные связи с международным сообществом. Только среди португальских *estrangeirados* можно назвать Луиша да Кунью, Гужмана, Блуту, Оливейру, Вернея, Кастро Сарменто, Магальяйнша и Рибейро Саншеса. Этим людям иногда удавалось привлечь к своим лучшим трудам внимание Европы, однако они никогда не упускали случая содействовать продвижению реформ у себя на родине.

Сформировавшиеся в контексте культуры, которая несла на себе груз Контрреформации и неосхоластики университетов Саламанки и Коимбры, *novatores* и сторонники Просвещения часто испытывали потребность в поиске компромисса между разумом и верой. Многие из них, не порывая с теологией (и даже с системой Аристотеля), стремились «приоткрыть дверь» в картезианский рационализм, локковский эмпиризм или в протестантское естественное право, хотя отвергали деизм и атеизм наиболее решительных энциклопедистов. Именно это объясняет многообразие форм эпистемологического эклектизма, царившее на протяжении значительной части XVIII в. (Кордейро, Баптиста, Монтейро, Алмейда, Берни, Пике, Аймерик, Эрреро). Возможно, эти же причины могут объяснить использование идей Раймунда Луллия такими мыслителями, как Форнес, Паскуаль или Сенакуло (в этом они следовали по стопам немецкого лейбницианца И. Зальцингера), или интерес к баварскому августинцу Э. Аморту и к французскому иезуиту Н. Реньо, или явное предпочтение Гассенди и Мальбранша Декарту, или, наконец, восторженный прием, оказанный таким мыслителям, как Муратори, Вольф, Хайнеке и Плюш. Открытый разрыв со схоластикой и триумф философии Локка обозначились лишь в середине столетия с появлением трудов Вернея. В 1761 г. один испанский публицист даже осмелился подвести весьма оптимистический итог: он полагал, что картезианство и гассендизм, давно уже пришедшие на смену учению Аристотеля, в свою очередь, начали вытесняться теориями Ньютона и других британских эмпириков – подлинных ученых, призванных основать «всемирное царство философии», пред которым скоро падут последние бастионы немногочисленных профессоров-ретроградов, укрывшихся за Пиренеями.

Золотой век иберийского Просвещения (*Iluminismo, Ilustración*) пришелся на царствование Жозе I Португальского (1750–1777) и Карла III Испанского (1759–1788). Первые симптомы идейного брожения

появились уже в 80-е годы XVII в., но ощутимые сдвиги возникли лишь после 1720 г., то есть после основания первых академий. Они сказались, прежде всего, на гуманистической направленности исторических и филологических изысканий, на утверждении новых литературных норм и на освоении достижений современной науки. Во второй половине столетия с воцарением Жозе I и Карла III процесс перемен заметно ускорился. На протяжении этих нескольких десятилетий, отмеченных наивысшим подъемом Просвещения, союз интеллектуалов с абсолютизмом (Помбал, Фигейредо, Сеабра да Силва, Рибейру душ Сантуш, Сенакуло, Аранда, Кампоманес, Флоридабланка, Олавиде, Ховельянос) позволил предпринять в обеих странах целый ряд значимых проектов. Реформаторские устремления (в Португалии они оказались более решительными и эффективными, чем в Испании) были нацелены на осуществление властями «счастливой революции» во имя «всеобщей пользы» и «общественного блага». Она должна была привести к улучшению условий жизни подданных (в сфере образования, налогообложения, сельского хозяйства, торговли, мануфактурного производства, путей сообщения) при одновременном укреплении прерогатив королевской власти. Программа экономического обновления общества и его переориентации на новые ценности совпала по времени с периодом роста национального самосознания и была созвучна процессу централизации и модернизации управления. При этом она отнюдь не ставила под сомнение структурные основы общества – сословную иерархию, государственный католицизм и монархический абсолютизм. Относительная неудача реформ (столкнувшись с сильнейшим сопротивлением части аристократии и черного духовенства) и Французская революция, которая была воспринята как грозное предостережение, ускорили окончательный кризис системы и внесли раскол в ряды просветителей.

Патриотизм реформаторов не исключал их космополитизма. Так, в 1785 г. основатель Медицинской академии Порту Мануел Гомеш де Лима выражал радость по поводу того, что испанские и португальские ученые наконец-то поднялись над «обыденными внутренними заботами», поскольку «образованные люди считают своей родиной весь мир». Идея высшей, не знающей границ культуры распространилась довольно широко. Однако все же чувство причастности к мирской «литературной республике» редко одерживало верх над глубинной лояльностью по отношению к духовной родине – *Universitas Christiana* (христианскому сообществу также был присущ определенный религиозный космополитизм) или над привязанностью к гражданской *res publica* (поскольку католичество часто воспринималось как неотъемлемый элемент национального единства). Ховельянос призывал своих сограждан «гордиться тем, что они испанцы и католики, но не забывать, что они принадлежат к роду человеческому».

В «Записке об общественном образовании» он выражал пожелание, чтобы общество развивалось в таком направлении, при котором станет возможной «всеобщая конфедерация» всех наций Земли, способная обеспечить «нерушимый и вечный мир» («Memoria sobre la educación pública», 1802).

Начиная с середины XVIII столетия запад европейского Средиземноморья стал ареной весьма сложного переплетения самых различных влияний. Португалец Верней, испытывший на себе глубокое воздействие идей Муратори и Дженовези, опубликовал в 1746 г. в Неаполе трактат «*Verdadeiro método de estudar*», в котором пылко защищал сенсуализм и экспериментальные методы Бэкона и Локка. А еще ранее испанец Фейхоо, вдохновлявшийся, главным образом, французскими идеями, провел широкую кампанию по популяризации научного знания и борьбе с предрассудками. Его «*Teatro crítico universal*», за которым последовали «*Cartas eruditas y curiosas*» (в общей сложности между 1726 и 1760 гг. были опубликованы 14 томов) стали одним из наиболее успешных издательских предприятий XVIII в. Вокруг сочинений Фейхоо сразу же разгорелась полемика, причем по обе стороны испано-португальской границы. Дело в том, что Португалия, отделившись от Испании, смотрела на нее с большим недоверием и поначалу была склонна променять кастильское культурное влияние на французское и итальянское. Однако общность проблем и интересов элит двух иберийских государств привела к тому, что вопреки ожиданиям испано-португальские контакты только окрепли. Установились связи между академиями, эрудиты двух стран часто посещали соседей и поддерживали с ними переписку, развивалось научное сотрудничество и книгообмен. Так что политический разрыв не привел к существенному разобщению в сфере культуры. Более того, поскольку языковой барьер был невысоким, на Пиренейском полуострове сложилось единое издательское пространство, удовлетворявшее запросы немногочисленной образованной элиты. В Португалии испанский язык наряду с французским играл посредническую роль при знакомстве с сочинениями зарубежных авторов. В Испании же в течение XVIII в. было переведено около 1200 наименований книг, из них почти две трети с французского, 23% – с итальянского, 7,3% – с английского, 3,8% – с португальского и чуть менее 1% – с немецкого.

Майянс – один из ведущих просветителей Валенсии – поддерживал широкую переписку с интеллектуалами, издателями и книготорговцами многих стран Европы (главным образом, с итальянцами, португальцами, голландцами, немцами и швейцарцами). Он посвятил свою гуманистическую эрудицию двум благородным целям – пропаганде в Испании и за рубежом лучших сочинений авторов «золотого века» и очищению испанской исторической мысли от издержек ханжества и псевдопатриотизма. Надо сказать, что особый интерес к истории с са-

мого начала стал одной из характернейших черт иберийского Просвещения. Под крылом королевских академий Майянс, Эрисейра, Верней, Морено и Порсел занялись критическим пересмотром источников и переосмыслением сомнительных символов национальной гордости, а также предприняли работы по описанию и обеспечению сохранности архивных документов. Во второй половине XVIII в. гражданская, юридическая и экономическая история также переживала подъем благодаря трудам Масдеу, Форнера, Ховельяноса, Мартинеса Марины, Рибейру душ Сантуша, Капмани и Хордана де Ассо.

Испания и Португалия испытывали мощное французское влияние, но они поддерживали также теснейшие политические и культурные связи с католической Италией. В итальянских землях печатались сочинения Уштариса, Ульоа, Кампоманеса, Сеабра да Сильвы, Систернеса, Ховельяноса и Форонды, а в Испании широкое хождение имели труды Муратори, Филанджери, Беккарии и Галиани. Особенно важную роль играл Муратори: библиотекарь герцогов Моденских был знаковой фигурой просвещенного католицизма и оказал огромное влияние на Майянса, Вернея, Лусана и Фрейре. Проникновение в Испанию и Португалию художественных и музыкальных форм, зародившихся на Апеннинском полуострове, тесные родственные связи испанских Бурбонов с неаполитанскими и пармскими монархами и постоянное присутствие итальянских политических деятелей при мадридском дворе были очевидной реальностью. Следует также помнить о том, что Италия приняла у себя многих испанских иезуитов: именно там в последние десятилетия XVIII в. публиковали в свои труды по литературе, эстетике и историографии Андрес, Масдеу, Артега, Монтейро, Льямпильяс и Эрвас.

Не следует игнорировать также британское, немецкое, швейцарское и голландское влияние на различные сферы культуры: литературу, науку, политэкономию, юридическую мысль стран Пиренейского полуострова. Что касается политэкономии, в ней долгое время господствовали различные формы неомеркантилизма, в той или иной степени пропитанные новыми либеральными идеями, но распространение физиократической доктрины наталкивалось на определенные трудности (в чистом виде она нашла свое выражение лишь в конце XVIII столетия в *Memórias Económicas da Academia Real de Ciências de Lisboa*). Начиная с 1780-х годов, когда вера в реформаторские намерения монархической власти иссякла, успехом стали пользоваться теории, строившие представления об общественном благосостоянии на идее личной выгоды. Влияние Адама Смита сказалось на творчестве Кампоманеса (благодаря Дж. Геддесу и У. Робертсону Кампоманес поддерживал тесные связи с шотландским Просвещением и в особенности с его католической ветвью), а несколько позже отразилось в «Записке об аграрном законе» («Informe sobre la ley Ag-

ragia», 1795) – фундаментальном труде Ховельяноса, заложившем основы либеральных реформ XIX в.

Узкая социальная база сторонников испанского Просвещения включала чиновников, юристов, врачей, военных, представителей свободных профессий, коммерсантов, образованную часть духовенства и знати. Эти преимущественно городские группы действовали вокруг академий и патриотических кружков. Они же составляли основную массу читателей книг и подписчиков периодических изданий. Население Пиренейского полуострова составляло в то время около 13,5 млн человек (3 млн португальцев и 10,5 млн испанцев), из которых лишь 10–20% были городскими жителями. Не следует также забывать, что в Испании системой образования было охвачено менее 25% детей (36% мальчиков и 10% девочек). Все это создавало резкий контраст между процветающими городами Атлантического или Средиземноморского побережья (Лиссабон, Барселона, Валенсия, Кадис и Порто) и глубинными районами, находившимися в полном упадке. Если оставить в стороне примеры Сарагосы, Севильи, Саламанки и еще нескольких городов «внутренней» Испании, ярким исключением на общем фоне видится Мадрид: бесспорная столица испанского книгопечатания и газетного дела обрела в годы правления Карла III новый урбанистический облик. Разрушенный землетрясением 1755 г. Лиссабон – самый населенный город Пиренейского полуострова – восстанавливался по тщательно разработанным и сугубо рациональным планам, которые отчасти финансировались бразильским золотом.

Во второй половине XVIII в. в Испании заметно шагнуло вперед издательское дело: существенно усовершенствовался типографский процесс, новые масштабы обрела книжная торговля, ускорились циркуляция печатной продукции. В 1792 г. только в одном Мадриде действовало более 200 издательств. Это снижало зависимость книжного рынка от издателей Венеции, Амстердама, Антверпена, Лейдена, Парижа, Лиона, Лозанны или Женевы. Что касается книготорговцев, в середине столетия в Испании таковых было около 230, причем среди них преобладали французы. Крупнейшие книготорговые дома Португалии также часто принадлежали французам или испанцам. Расширение читательской аудитории сопровождалось впечатляющим ростом числа сочинителей, однако, по мнению Агилара Пиньяля, на 10 тыс. испанцев, публиковавших свои произведения в XVIII в., приходится лишь полсотни по-настоящему оригинальных писателей. Изучая этот список, можно заметить, что на протяжении столетия среди писателей становилось все меньше лиц духовного звания, зато росло число людей, принадлежавших к непривилегированным слоям общества и живших, по большей части, не за счет писательского труда. Несмотря на невысокий читательский спрос и малочисленность

общественных библиотек, значительная часть книг, опубликованных в Испании в последние годы царствования Карла III (треть от общего числа), касалась науки и техники; резкий спад выпуска религиозной книги позволяет оценить уровень секуляризации чтения. На фоне обильной и разнообразной околोलитературной печатной продукции для народа («романы» и брошюры *pliegos de cordel*, катехизисы и сборники проповедей, альманахи и книги предсказаний) сочинения Фейхоо, «Брат Херундио» («Fray Gerundio») отца Исла и роман Монтегона «Эузебий» («El Eusebio») были настоящими бестселлерами той эпохи. Росли и личные библиотеки. Судя по дошедшему до нас каталогу, книжное собрание Кампоманеса ничем не уступало лучшим европейским библиотекам: оно включало в себя 5 тыс. наименований книг, приближаясь по своему составу к библиотеке Тюрго и не слишком отличаясь от библиотек Вольтера, Монтескье, Смита или Кенэ, если, конечно, не учитывать некоторых нюансов (чуть больше юридической литературы, чуть меньше художественной).

Если судить только по длинным спискам книг, запрещенных инквизицией, и по «Индексу» Королевской цензурной комиссии, созданной Помбалом в Португалии, может показаться, что жители Пиренейского полуострова не имели почти никакой возможности знакомиться с трудами наиболее крупных философов и энциклопедистов Франции и Англии. Однако мы с уверенностью можем утверждать обратное: в образованных кругах труды Монтескье, Вольтера, Руссо, Гельвеция, Рейналя, Кондильяка, Мабли, Мирабо, Мерсье де Ла Ривьера, Локка, Юма, Робертсона или Смита циркулировали почти открыто. Значительная часть их философских сочинений (впрочем, наименее острые) была переведена на испанский и португальский языки. Таким образом, инквизиция не представляла собой совершенно непреодолимого препятствия на пути проникновения европейского Просвещения, хотя, конечно, она являлась реальным тормозом и постоянной угрозой и для читателей, и для авторов, и для издателей. Показательные процессы (такие, как суды над Маканасом и Олавиде) регулярно напоминали населению, что никто не лишал инквизицию власти. Осознавая реальную силу этого страшного трибунала, немногие осмеливались открыто требовать его ликвидации, хотя подобные пожелания проскальзывали порой в частной переписке и в утопических сочинениях, например, в описании республики «айпарконтесов», о которой в 1785 г. писала газета *El Censor*. Более или менее просвещенные государственные деятели – Помбал, Аранда, Флоридабланка, Ховельянос, Годой – ограничивались попытками подчинить инквизицию гражданской власти, сделать ее более сговорчивой и, при случае, использовать ее для решения политических задач.

Католическая религиозность сторонников Просвещения (противники обвиняли их в янсенизме) сочетала в себе признание высших

прав короля и ассамблеи епископов и некоторую враждебность по отношению к римской курии с новым – более личностным и избавленным от эксцессов народной набожности – религиозным чувством. Идеалы веротерпимости и требования свободы выражения мнений распространялись очень медленно и с большим трудом. Ультрамонтанская реакция вела яростные кампании против любых проявлений секуляризации, будь то веротерпимость, распространение роскоши или театральные постановки. Однако в 1740 г. журналист Маньер провозгласил, что веротерпимость является «одним из источников общественного счастья» и одним из ключей к процветанию, которого уже достигли голландцы. С этого времени понятие веротерпимости как гражданской добродетели стало все чаще возникать на страницах сочинений писателей и публицистов, таких, как Грэф, Форонда, Агирре, Кабаррус, Монтенгон, Элизиу, Бокажи, Моратин, Марчена, Листа, Бланко. В то же время традиция критики, зародившаяся в области литературы, постепенно расширяла сферу своего влияния, пока не охватила благодаря подъему периодической печати почти все стороны общественной жизни. На Пиренейском полуострове появились (хотя и с некоторым опозданием) подражания газете Аддисона *Spectator*: Морганти начал выпускать *O Anónimo*, Клавиho – *El Pensador*, Каньюэло – *El Censor*. Эти газеты задавали тон дискуссиям в салонах и в кафе до тех пор, пока опасения распространения «революционной заразы», связанные с событиями во Франции, не вызвали волну репрессивных мер (Флоридабланка, Пина Манике).

Для иберийского Просвещения наиболее характерными формами ассоциации стали академии и экономические общества (*sociedades económicas de amigos del país*). Некоторые из них выросли из закрытых частных клубов. В Португалии на протяжении XVIII в. действовало около 50 разнообразных академий: от официальных государственных научных учреждений до литературных сообществ вроде *Arcadia Literaria*. В Испании в последней четверти XVIII столетия, помимо королевских академий языка, истории и прочих дисциплин, учрежденных еще в первой половине века, существовала целая сеть провинциальных *sociedades*, созданных по инициативе Кампоманеса для популяризации экономических идей и проведения научных и технических опытов. Они напоминали *Dublin Society* или королевские агрономические общества Франции и были довольно далеки от демократической масонской модели (присутствие масонов на Пиренейском полуострове не слишком заметно вплоть до начала XIX в.). Эти общества постепенно распространяли среди своих членов опыт умеренного эгалитаризма. Наиболее активными были экономические общества Мадрида, Сарагосы, Валенсии и Сеговии, а также баскское *Sociedad*, старейшее из них. Все они поощряли развитие образования в своих краях, создавали библиотеки, проводили конкурсы, учрежда-

ли премии, занимались издательской деятельностью и, в конечном счете, служили местом дебатов по самым различным, в том числе и политическим, вопросам, не отказываясь, при всем том, от роли рупора центральной власти.

Научные успехи, достигнутые на протяжении XVIII в., позволяли утверждать, что иберийским государствам в известной мере удалось сократить свое отставание от соседних стран Европы. Достаточно оценить перемены, произошедшие со времени деятельности Севильского медицинского общества и вплоть до научного подъема конца столетия. В Испании в период деятельности Годоя и в Португалии в годы царствования Марии I наблюдался расцвет таких дисциплин, как ботаника, химия, медицина, география, астрономия, математика, военная техника и др. Развитие научного знания опиралось на освоение современных теорий, на практическое применение достижений техники, на исследовательские экспедиции Хорхе Хуана, Ульоа, Маласпины и Мутиса, на сотрудничество с выдающимися зарубежными учеными (впрочем, следует признать, что этот процесс был прерван наполеоновским нашествием). В 1779 г. в Лиссабоне была учреждена Королевская академия наук, быстро интегрировавшаяся в европейскую академическую сеть. В то же время испанское научное сообщество долго было вынуждено ограничиваться лишь Королевской академией естественных наук в Барселоне: проекты основания Мадридской академии наук обсуждались еще со времен Филиппа V, но все попытки ее создания заканчивались неудачей, так что даже при Карле IV большой академии еще не существовало.

Различие между глубокими реформами, предпринятыми в Португалии, и робкими попытками реформ, инициированными министрами Карла III, бросается в глаза особенно в сфере образования. После изгнания иезуитов из Португалии (1759) Карвалью-и-Мелу (получивший в 1770 г. титул маркиза де Помбала) сконцентрировал свои усилия на создании системы общественного образования, которая носила светский и централизованный характер и опиралась на национальный корпус учителей. Эта политика сохранилась и после ухода Помбала с политической сцены, а *Viradeira* 1777 г. не стала разрывом с заявленными ранее принципами. В теоретическом плане реформа образования опиралась на педагогическую литературу Просвещения эпохи Жуана V и на *luzes joanitas* (Мендонса, Верней). Немалую роль в ее идейном обосновании сыграли и взгляды Рибейро Саншеса и Сенакуло. Особенно заметные успехи были достигнуты в деле организации и финансирования начальных школ (*estudos menores*). Параллельно с ними возникли средние учебные заведения: школа коммерции (*Aula do Comércio*) и Королевский дворянский коллеж (*Real Colégio dos Nobres*). Наконец, создание *Junta de Providência Literaria* открыло дорогу реформе университета Коимбры (1772), которая

привела к глубокой реорганизации юридического образования и привнесла экспериментальные методы в изучение физических наук. В целом можно утверждать, что политика Жозе I (1750–1777) поставила государство в центр системы национального образования. В этом отношении Португалию вполне можно сравнить с Пруссией Фридриха II или с Австрией Иосифа II.

В Испании проблема образования также занимала сторонников Просвещения, но центральная власть совершенно не стремилась придать своей политике в этой области государственный характер, возлагая решение образовательных задач на экономические общества, церкви, семью и местные власти. Казалось, вакуум, возникший после изгнания иезуитов, мог стимулировать развитие централизованной сети государственных школ, однако этого не случилось. Государство сделало ставку на частную или получастную филантропическую деятельность. Кое-какие шаги, конечно, предпринимались. Были созданы образовательные учреждения средней ступени: коллежи для детей знати в Мадриде, Барселоне, Валенсии и Вергаре; престижный Королевский хирургический коллеж Сан-Карлоса в Мадриде, основанный в 1787 г. В начале 1770-х годов началась реформа университетов и *colegios mayores*. Но в целом можно считать, что испанскому Просвещению реформирование сферы образования оказалось не по плечу.

В политико-правовой сфере традиционно господствовали представления о власти и ее юрисдикции, сочетавшие в себе элементы теологии и естественного права. Испанская монархическая доктрина, покоившаяся на идее пакта короля с сословиями, уважении прерогатив власти и ее ограничении Кортесами, в умах сторонников Просвещения постепенно уступала место новой волюнтаристской модели. Эта модель, получившая впоследствии несколько вариантов развития (можно говорить о ее абсолютистско-провиденциалистском, абсолютистско-договорном и наконец, либерально-договорном варианте), интегрировала в себя все более светские и все более индивидуалистические ценности. Защитники альтернативных теорий, требовавшие большей активности от гражданской администрации, в обеих странах брали верх над новыми схоластами. В Португалии усвоение абсолютистских и галликанских доктрин французского происхождения, а также некоторых элементов немецкого камерализма пришлось как раз на тот момент, когда Помбал попытался решительными мерами подчинить аристократию и церковь власти короля. Политика драконовского урезания прерогатив римско-католической церкви, встретившая поддержку некоторых ораторианцев, нашла обоснование в целом ряде сочинений теологического характера (Перейра де Фигейредо, Рибейру душ Сантуш, «*Deduscao chronológica et analítica*» и др.). Лобовое столкновение с иезуитами привело к изгнанию Ордена Ии-

суса из страны и к целому ряду иных мер. В этом отношении Португалия лишь опередила аналогичные меры испанских и французских Бурбонов, а также других монархов этой династии.

Авторитарную модернизацию, проводившуюся Помбалом в Португалии в 1750–1777 гг., в какой-то мере можно сравнить с деятельностью Кампоманеса – выходца из среды испанских идалго (мелкого дворянства), просвещенного интеллектуала и высокопоставленного государственного деятеля эпохи Карла III. Однако карьера Кампоманеса показывает, что он не умел действовать так решительно и скрытно, как его португальский коллега, а потому достигнутые им конкретные результаты оказались куда более скромными. Убегденный сторонник абсолютной королевской власти, Кампоманес, как и Помбал, использовал идеи общественного договора, почерпнутые им у Гоббса, для подкрепления теории божественного происхождения королевской власти. Он участвовал в выработке решения об изгнании Ордена Иисуса с испанских земель (1767). Перу Кампоманеса принадлежит один из наиболее значительных трудов в защиту прерогатив королевской власти – «Непредвзятое суждение» («Juicio imparcial», 1768), а также целый ряд экономических сочинений. Такие его работы, как «Трактат о праве мертвой руки» («Tratado de la regalía de amortización», 1765) или «Речь об истоках народной промышленности» («Discurso sobre el fomento de la industria popular», 1774), имели широкое хождение и были переведены на итальянский, португальский и немецкий языки, снискав автору определенную известность.

Вера в способность королевской власти проводить успешные реформы растаяла к концу 1780-х годов, когда некоторые интеллектуалы принялись утверждать, что существование государственных институтов, в том числе и института монархии, оправдывается лишь той пользой, которую они приносят гражданам. К концу правления Карла III несостоятельность просветительских прожектов стала очевидной, но именно в этот момент разгорелись конституционные споры. Они и позволили наиболее радикально настроенным интеллектуалам совершить переход от Просвещения к либерализму, причем для них этот переход был лишен какой бы то ни было преемственности. С кризисом Старого порядка в политическую лексику еще до начала Французской революции вошли понятия свободы, равенства, конституции, разделения властей и общей воли. В Испании такие авторы, как Арройаль, Агирре, Кабаррус и Рентерия, вдохновленные идеями Локка, Монтескье, Руссо и Мабли, предлагали различные модели нового политического порядка, а в Португалии разгорелись споры по поводу нового свода законов (*Novo Código*). В юридическом плане они противопоставляли рационалистические правовые доктрины традиционалистским, опиравшимся на фундаментальные законы и привилегии королевской власти (Мелу Фрейре, Рибейру душ Сантуш).

В этой постепенно разряжающейся атмосфере одна на первый взгляд незначительная публикация внезапно ускорила ход событий. В 1782 г. публицист Массон де Морвилье поместил в «Методической энциклопедии» статью «Испания», в которой отрицал какую бы то ни было значимость вклада Испании в европейскую культуру последних столетий. Поверхностное, проникнутое презрением выступление Массона породило то, что принято называть «полемикой вокруг испанской науки». Она стала «лебединой песней» испанского Просвещения. Среди первых откликов на статью Массона (наряду с ответом ботаника Каваниллеса, работавшего в Париже, и реакцией пьемонтского аббата Денины, выступившего в Берлинской академии с речью по этому поводу) наиболее любопытным был отклик Форнера: уязвленное национальное чувство побудило его написать «Апологетическую речь об Испании и ее литературных заслугах» (*Otaci6n apologetica por la España y su mérito literario*), 1786) и обрушиться с глубочайшим негодованием на современную философию и науку. Эта «ссора» имела самые печальные последствия для сторонников Просвещения, поскольку внесла окончательный раскол в их ряды. События во Франции лишь углубили возникшую пропасть: взгляды меньшинства стали еще более радикальными, большинство же заняло консервативные позиции. Впоследствии войны против Французской республики (1793–1795) и Наполеона (1808–1814) придали дополнительную силу этой антилиберальной и антипросветительской реакции испанцев. Наполеоновское нашествие поставило иберийские государства перед дилеммой, которая превратила одних бывших сторонников Просвещения в коллаборационистов-*afrancesados*, а других – в бойцов патриотического фронта, в рядах которого либералы и традиционалисты плечом к плечу сражались против иноземной власти.

Наиболее известным представителем этого идеологического кризиса позднего Просвещения был Ховельянос. Его политические сочинения отразили колебания человека, пытавшегося отыскать третий путь между традиционной монархией и либеральной революцией. По его мнению, «желаемые» социальные реформы должны быть связаны вовсе не со сменой формы правления, но с ее совершенствованием. Это побуждало Ховельяноса сочетать неизбежные инновации со всемерной поддержкой «исторической конституции» страны. В непростом для Испании 1810 г. Ховельянос, раздираемый противоречиями между логикой и историей, реформой и утопией, испанской традицией и восхищением английской конституцией, подготовил политический проект либерально-консервативного толка, однако революционные Кадисские кортесы отвергли его.

Простое сопоставление сочинений испанских интеллектуалов, доживших до конца столетия, с их более ранними работами, позволяет

почувствовать, как кардинально изменился общий тон. В 1773 г. Антонио Капмани считал, что занимает промежуточную позицию между Кадальсо и Монтескье, опровергая тем самым некоторые едкие суждения автора «Духа законов» по адресу испанцев. В те времена каталонский историк писал о «братстве» народов Европы и «единой школе цивилизации»: «нашим соотечественникам не следует возмущаться, когда они слышат разговоры о том, что Испания проспала целых полтора столетия». Тридцать пять лет спустя, охваченный воинственным пылом и постаревший Капмани принялся клеймить космополитизм, потрясая знаменем национализма. В его «Засаде против французов» («Centinela contra franceses», 1808) чувствовался налет романтизма, но в целом взгляды «позднего» Капмани отличались крайней франкофобией.

Изменение интеллектуального климата в стране ярко и пронзительно отразил Гойя: арагонский художник не расставался со своими «просвещенными» взглядами даже на позднем этапе своего творчества, но мир его произведений наполнился темными и гротескными образами. Художник лишился веры в прогресс и смотрел на окружающую реальность тяжелым и безрадостным взглядом.

Разумеется, можно говорить о том, что испанские и португальские либералы XIX столетия подхватили и развили сложное и противоречивое наследие просветителей. Однако, с определенной точки зрения, подлинное осмысление иберийского Просвещения началось лишь в последней четверти XX в., когда исследователи предприняли специальные усилия для того, чтобы извлечь его из забвения. В одном, по крайней мере, мы уверены: проблемы, вставшие перед элитами государств Пиренейского полуострова в 1808–1820 гг. существенно отличались от тех, с которыми сталкивались предыдущие поколения. Во многих отношениях для людей XIX в. столетие Фейхоо и Кампоманеса, Вернея и Помбала оказалось далеким прошлым.

Рекомендуемая литература:

J. Álvarez Barrientos, F. López et I. Urzainqui. La República de las Letras en la España del siglo XVIII. Madrid, 1995.

Carlos III y la Ilustración (Cátedra Campomanes). 2 t. Madrid, 1988–1990.

El mundo hispánico en el siglo de las Luces. 2 t. Madrid, 1996.

El reformismo borbónico / Ed. de A. Guimera. Madrid, 1996.

El siglo que llaman ilustrado. Homenaje a Francisco Aguilar Piñal / Ed. de J. Álvarez Barrientos, B. Checa. Madrid, 1996.

J. Fernández Sebastián. La Ilustración política. Las «Reflexiones sobre las formas de gobierno» de J.A. Ibáñez de la Rentería y otros discursos conexos. Bilbao, 1994.

J. Fernández Sebastián. «Du mépris à la louange. Image, présence et mise en valeur du siècle des Lumières dans l'Espagne contemporaine» // *Historiographie et usages des Lumières* / Éd. par G. Ricuperati (Concepts et symboles du dix-huitième siècle européen). Berlin, 2002. P. 133–158.

Historia literaria de España en el siglo XVIII / Ed. de F. Aguilar Piñal. Madrid, 1996.

Problems of Enlightenment in Portugal / Ed. by R. Sousa. Minneapolis, 1984.

F. Sánchez Blanco. La mentalidad ilustrada. Madrid, 1999.

F. Saugnieux. Foi et lumières dans l'Espagne du XVIII^e siècle. Lyon, 1985.

G. Stiffoni. Verità della Storia e ragioni del potere nella Spagna del primo '700. Milano, 1989.

См. также:

РЕЛИГИЯ;

ПОЛИТЭКОНОМИЯ;

АКАДЕМИИ;

КНИГИ, ЧИТАТЕЛИ, ЧТЕНИЕ.

Италия

Пьеро Дель Негро

«Сегодня наша мысль смело перелетает от метафизики к механике, от морали к изобретениям, предназначенным для того, чтобы воздействовать на чувства и внушать иллюзии уму, от споров о школах к предметам торговли, от естественного закона к положительному праву наций. Из научных принципов мы извлекаем то, что в наибольшей степени благоприятствует общественному и личному счастью, и беспристрастно открываем тайные законы природы, опираясь на точные наблюдения и тонкие эксперименты».

Эти строки взяты из брошюры, напечатанной в 1783 г. неким профессором медицины Падуанского университета в типографии местной семинарии. Их автор относился к числу интеллектуалов «среднего уровня», нашедших свое место в системе официальных институтов, а потому его слова представляют собой особенно любопытный итог той трансформации, которую претерпела итальянская культура в течение предшествующих десятилетий в стране, где «разум» (по утверждению наивного падуанского профессора) оказался «сильнее власти», а «всеобщее благо» и «общая польза» стали критерием оценки любого проекта реформ.

К 80-м годам XVIII столетия просветительская лексика распространилась по всей Италии, захватив даже ее окраины (например, практически не затронутую реформами Венецианскую область). Использование просветительского словаря могло свидетельствовать как о приверженности к определенной культурной «моде», так и о более или менее сознательном приобщении к новым ценностям. Впрочем, подобное приобщение затрагивало лишь наиболее образованные слои итальянского общества. Феномен европейского Просвещения, возникший в конце XVII в. в Англии, Голландии и Франции, вызвал по другую сторону Альп два одновременных процесса, то расходившихся в разные стороны, то сходящихся в едином русле в зависимости от исторической фазы, конкретных культурных задач и тех социальных слоев, которые они охватывали: процесс сближения Италии с Европой и процесс внутреннего сближения, протекавший в рамках итальянского пространства.

Как писал Франко Вентури, Просвещение, будучи преимущественно космополитическим движением, приобрело в Италии совершенно особый облик, обусловленный глубокими различиями между итальянскими государствами. Даже по сравнению с еще более раздробленными германскими землями, Италия выглядела «политическим музеем», где бок о бок существовали государства, которыми правили относительно независимые монархи; земли, которыми управляли губернаторы, представлявшие чужеземных королей, аристократические республики и даже теократическое Папское государство. Не меньшей пестротой отличалась картина экономического, социального и культурного развития итальянских земель при том, что во всех этих областях Италия отставала от трех вышеназванных стран, ставших родиной Просвещения.

Тем не менее навстречу «кризису европейского сознания» Италия шла не с пустыми руками. Она несла с собой научное наследие Галилея и традицию вольномыслия, восходившую к Возрождению. Как показывает пример секретаря Академии дель Чименто Лоренцо Магалотти (1636–1712) – вольнодумца, прикрывавшегося маской аполонгета католицизма – во второй половине XVII в. эти два течения мысли стремились слиться друг с другом. Однако их последователи были немногочисленны. Как правило, они принадлежали к академической и университетской среде. Лишь в Неаполе действовало многочисленное сословие адвокатов, которое обеспечивало политическую поддержку передовых культурных элит. Но в целом церкви, переживавшей эпоху Контрреформации, и светским властям, находившимся в идеологической зависимости от власти духовной, в конце XVII в. не составляло особого труда бдительно контролировать оба течения в том же Неаполе, Пизе или Падуе.

В первой половине XVIII в. процесс распространения Просвещения в Италии отличался неравномерностью и обуславливался взаимным пересечением и столкновением целого ряда различных «космополитических» тенденций и проявлений (мы используем термин «космополитизм» в том смысле, который придавал ему Вентури). Наиболее важными факторами в этом отношении были: а) гегемония иностранных держав, боровшихся за преобладание на Апеннинском полуострове, и реакция итальянцев на длительные политические конвульсии, связанные с тем, что в самом начале XVIII в. завершилась эпоха испанского владычества, спустя тридцать лет разразился кризис в итальянских владениях Австрии, а в середине столетия Италия оказалась полем борьбы между Бурбонами и Габсбургами; б) стратегия католической церкви, и в частности римского духовенства, в области культуры; в) попытки создания общеталианской «литературной республики»; г) циркуляция политических и культурных элит в итальянских землях и за их пределами; е) распространение

идей Ньютона и «новой эрудиции», возвращенной во второй половине XVII столетия французскими монахами-мауристами (принадлежавшими к бенедиктинской конгрегации Св. Мора) и представителями других религиозных орденов.

Крушение испанского владычества в самом начале XVIII в. лишило традиционалистскую культуру одной из ее важных опор, а последовавшая затем экспансия Габсбургской империи на Апеннинях придала новый импульс гибеллинскому общественному мнению и совпала с периодом необычайного интеллектуального расцвета итальянских земель. Особую роль на этом этапе сыграл Неаполь. Раннее неаполитанское Просвещение породило трех мыслителей: Джамбаттиста Вико (1668–1744), Паоло Маттиа Дориа (1662–1746) и Пьетро Джанноне (1676–1748).

Вико – университетский профессор риторики – происходил из очень небогатой неаполитанской семьи. Дориа жил в Неаполе с детства, но принадлежал к семейству генуэзских патрициев. Адвокат Джанноне прибыл в Неаполь из маленького апулийского городка. Все трое так или иначе были связаны с судейским сословием, но когда ограниченность габсбургского реформизма стала очевидной, пути их разошлись. Вико и Дориа примкнули к традиционалистам, однако их позиция (особенно это касается Вико) вовсе не являлась радикальной оппозицией веяниям современности. Скорее, можно говорить о том, что эти мыслители сделали попытку внести раскол в ряды противников, призвав под свои знамена авторов, принадлежавших к вражескому лагерю, и используя их же методы. Свое главное произведение – трактат «Новая наука» («*Scienza nuova*») – Вико писал и переписывал более 20 лет. Последний вариант текста был опубликован в год смерти автора. Вико ниспровергал картезианское знание, опираясь на бэконизм и противопоставлял «хорошую» эрудицию «плохой»: первая, вкупе с философией, давала ключи к пониманию «идеальной и вечной» истории наций; вторая же несла в себе разрушение, так как использовалась вольнодумцами для подрыва основ традиции при помощи сомнения, возведенного в систему.

Что касается Дориа, он расстался со своими первоначальными симпатиями к Декарту и вступил в полемику с Локком и другими философами Просвещения. Однако, оценивая его творчество, нам следует помнить не только об этих спорах, но и о его нападках на иезуитов, а также о реформаторском потенциале его политических трудов, среди которых особенно значимы «Гражданская жизнь» («*Vita civile*», 1709) и «Идея совершенной республики» («*Idea della perfetta repubblica*»); это сочинение было опубликовано лишь после смерти автора и сразу же приговорено к сожжению на костре). Республиканская утопия Дориа отражала идеал итальянских патрициев, разрывавшихся между инстинктивной защитой своих классовых привиле-

гий и требованиями свободы, порожденными влиянием английского и голландского политического опыта (в 1736 г. веронец Шипионе Маффеи разрабатывал проект превращения Венецианской республики из архаического города-государства в государство регионально-го типа, в котором имели бы место некоторые формы народного представительства). Во всяком случае республиканская утопия Дориа свидетельствовала о парадоксальном сопротивлении абсолютизму – и в первую очередь просвещенному абсолютизму – сил, весьма далеких от реформизма.

Необычайно бурным оказался гражданский и религиозный опыт Пьетро Джанноне, чью биографию блестяще реконструировал Джузеппе Рикуперати. Паоло Казини назвал Джанноне «наиболее стойким и возвышенным мыслителем раннего итальянского Просвещения». Джанноне привлек внимание Европы своей «Гражданской историей Неаполитанского королевства» (*«Istoria civile del regno di Napoli»*, 1723). Это сочинение высоко ценили Монтескье и Вольтер. Оно было переведено на английский, французский и немецкий языки. Другой шедевр Джанноне – «Tirigregno» (название этого труда можно перевести и как «Троецарствие», и как «Папская тиара»), написанный в первой половине 1730-х годов, до конца столетия ходил лишь в рукописях, поскольку Святой Престол наложил запрет на его распространение и с 1736 г. до самой смерти держал автора в тюрьмах Сардинского королевства. Эту цену Джанноне заплатил за борьбу с церковниками, «злоупотребившими верой народов и своей духовной властью над людьми» и образовавшими настоящую «империю» в Южной Европе, и за свою попытку показать истинный характер папской власти – «нового земного царства», возведенного на руинах «истинной религии, проповедуемой Христом».

Джанноне, как и Локк, исповедовал «разумное» христианство, но исключал возможность какого-либо компромисса между римской церковью и Просвещением. Сходной позиции придерживался также Альберто Радикати ди Пассерано (1698–1737). Этот пьемонтский дворянин с энтузиазмом встретил реформу Виктора Амадея II, разграничившую юрисдикцию церкви и государства в Савойском королевстве. Однако когда в середине 1720-х годов савойский монарх пошел на соглашение со Святым Престолом, Радикати, как и Джанноне, подвергся преследованиям и был вынужден укрыться сначала в Англии, а затем в Голландии, где и закончил свои дни. Изгнание сделало его особенно восприимчивым к влиянию европейского вольномыслия.

Совершенно иными путями развивалась просвещенная (в той или иной мере) католическая мысль. Главными ее центрами стали Рим, Модена и тот же Неаполь. В столице католицизма важную роль играл прелат Джованни Джустино Чампини – один из иерархов римско-

католической церкви. Он поддерживал галилеевскую научную традицию и мауристскую эрудицию в надежде придать современный облик церковной культуре. Стремясь восстановить былое влияние католицизма на «литературную республику», Чампини основал первую итальянскую научно-эрудитскую газету *Giornale de'letterati* (1667), а также несколько академий, занимавшихся как церковными проблемами, так и научной и литературной деятельностью. Самой знаменитой среди них была Аркадия: эта академия, возникшая в 1690 г., пользовалась влиянием в Италии в течение многих десятилетий и сохраняла его даже после утраты своего научного потенциала и превращения в чисто представительское учреждение. Наряду с Чампини одним из основателей Аркадии был Джанвинченцо Гравина (1664–1718). Калабриец по происхождению, Гравина привнес в римское Просвещение некоторые черты более передовой неаполитанской культуры, в частности, антииезуитский ригоризм и связанную с ним критику барокко, а также представление о важности роли права для борьбы с деспотизмом.

Недавние исследования Винченцо Ферроне выявили весьма важную роль в культуре Просвещения первой половины XVIII в. аббата Челестино Галиани (1681–1753). Уроженец Неаполитанского королевства, он сначала преподавал в Римском университете, а затем вернулся в Неаполь, где занял пост главного капеллана – главы системы общественного образования. Галиани довольно успешно для своего времени сочетал идеи Просвещения (в первую очередь философию Ньютона и Локка) с защитой интересов римской курии. Он стал, в частности, основателем так называемой «моральной науки», которая питалась весьма разнообразными идейными источниками. Кроме того, к его заслугам следует отнести реформу Неаполитанского университета.

Однако аббат Галиани действовал в основном за кулисами итальянской «литературной республики». В отличие от него аббат Лудовико Антонио Муратори (1672–1750) – префект Амброзианской библиотеки Милана, а затем придворный библиотекарь и архивист герцогов Моденских – выступал на ее авансцене. Он был не только ученым-историком и филологом (именно ему мы обязаны такими фундаментальными изданиями, как «*Rerum Italicarum scriptores*», «*Antiquitates Italicæ Medii Ævi*» или «*Annali d'Italia*»), но и страстным полемистом. В годы войны за Испанское наследство Муратори безуспешно пытался создать общепитальянскую академию. Позднее его «националистический» порыв был подхвачен *Giornale de'letterati d'Italia* – венецианской литературной газетой, основанной в 1710 г. и пользовавшейся в первой половине XVIII в. необычайным успехом и влиянием, чему на первых порах способствовал авторитет Шипионе Матфеи.

Если накануне войны за Испанское наследство реформаторские идеи Муратори встречали особенно живой отклик на Пиренейском полуострове, то в послевоенный период особую восприимчивость к ним выказал культурный мир Габсбургской империи. Муратори соединял в себе догматическую ортодоксию с требованиями умеренного и разумного обновления общества, почерпнутыми не столько в Просвещении, сколько в христианском морализме Фенелона и в раннехристианских идеалах. Литературным завещанием Муратори стал трактат «Об общественном счастье как цели правильных принципов» («Della pubblica felicità oggetto de' buoni principi», 1749). В нем философ призывал монархов воспользоваться установившимся миром, чтобы провести в жизнь широкую программу реформ.

К середине XVIII столетия – еще до наступления «эпохи Энциклопедии» – главные действующие лица раннего итальянского Просвещения совершенно сошли со сцены. Таким образом, апогей Просвещения на Апеннинах знаменовался радикальной сменой поколений и возникновением новых культурных очагов. В случае с Неаполем можно говорить об определенной преемственности, но культурное обновление середины века затронуло также Тоскану, Венецианскую область, Милан, Парму, Турин и Тренто. Там появились новые фигуры, выдвигавшие вполне оригинальные идеи. Это обновление было вызвано не только общекультурными процессами, но и реформаторской политикой монархов (в первую очередь, разумеется, Габсбургов, но также – в течение короткого промежутка времени – и пармских Бурбонов). В первой половине столетия отношения между монархической властью и носителями новой культуры были довольно натянутыми (власть находила общий язык лишь с немногочисленными представителями духовенства). Однако в 1760–1770-е годы обе стороны пришли к тесному сотрудничеству под знаменем просвещенного абсолютизма.

Коренной поворот середины столетия способствовал приобщению итальянских просветителей к обсуждению некоторых проблем не только общеевропейского, но и «местного» масштаба. Их тематика была весьма широкой – от колдовства до основ этики, от вопросов денежного обращения до религиозных праздников. Кроме того, во второй половине XVIII в. перед итальянским Просвещением открылись новые, прежде мало использовавшиеся каналы распространения: публицистика (в частности, 1760–1770-е годы были отмечены потоком памфлетов, посвященных Ордену Иисуса и имевших в основном антииезуитскую направленность) и театр (огромную роль в Италии и даже за ее пределами сыграло «народное Просвещение» Карло Гольдони). Наконец, просветительская мысль активно осваивала периодическую печать. Большим влиянием пользовались ломбардская газета *Il Caffè* (1764–1766), венецианская *Giornale enciclope-*

dico (1774–1789) и выходившие в Эмилии Романье *Memorie enciclopediche* (1781–1787).

Ускорение распространения идей в Италии было одновременно причиной и следствием проникновения на Апеннинский полуостров массы французских книг, в том числе и произведений философов-просветителей. Церковь постепенно утрачивала контроль за цензурой, поэтому лишь наиболее радикальные авторы и их сочинения встречали реальные препятствия на своем пути в Италию. И хотя противники Просвещения пытались противостоять распространению «французской заразы», разыгрывая патриотическую карту, особого сопротивления французской культурной гегемонии Италия не оказывала. В 1780-е годы Мелькиоре Чезаротти положил конец давним спорам об итальянском языке, отвергнув барьеры провинциальных диалектов. Приблизительно в это же время в Вероне была учреждена «Società italiana» – своеобразная академия, действовавшая посредством переписки и объединявшая только ученых. Она институционально закрепила место итальянской науки на европейской сцене (из множества членов этой академии назовем лишь имя биолога Лаццаро Спалланцани) и в то же время явила собой новый компромисс между общеевропейскими ценностями и патриотическими устремлениями.

Опасения спровоцировать враждебность чужеземных монархов проявлениями излишнего «национализма» также содействовали распространению космополитических взглядов. В 1765 г. в миланской газете *Il Caffè*, которой руководил один из крупнейших представителей ломбардского Просвещения Пьетро Верри (1728–1797), появилась анонимная речь «О родине итальянцев» («Della patria degli Italiani»). Ее автор – истриец Джан Ринальдо Карли (1720–1795) – впоследствии стал высокопоставленным чиновником габсбургской администрации и теоретиком абсолютизма. Верри дистанцировался от националистических идей Карли, утверждая, что сотрудники *Caffè* являются «добрпорядочными космополитами» и ставят единственной своей целью «прогресс наук, искусств и общественных добродетелей».

Вообще Милан был одним из крупнейших центров Просвещения второй половины XVIII в. Группе молодых дворян, объединившихся вокруг *Caffè* и отринувших муниципальную традицию, удалось даже сформировать особую «миланскую школу». Благодаря знаменитому трактату Чезаре Беккарии (1738–1794) «О преступлениях и наказаниях» голос «миланцев» был услышан не только во Франции, но даже в далеких американских колониях. Наряду с Миланом крупным центром Просвещения оставался Неаполь, где действовали Антонио Дженовези (1713–1769), Фердинандо Галиани (1728–1787) и Гаэтано Филанджери (1752–1788). Важную роль в просветительской культуре играла также Флоренция времен герцога Леопольда Габсбурга.

«От споров о школах к предметам торговли, от естественного закона к положительному праву наций» – таковы главные направления итальянской просветительской мысли. Первым «метафизиком, превратившимся в торговца», стал Дженовези, возглавивший первую университетскую кафедру экономических наук. Следом за ним экономикой занялись Верри, Беккариа и венецианец Джаммария Ортес (1713–1790). Кроме того, в середине столетия значительная часть многочисленных итальянских академий начала преобразовываться в учреждения, занимающиеся вопросами сельского хозяйства и экономики в целом. Дженовези не только ставил в своих «Лекциях о торговле» («*Lezioni di commercio*») острейшую проблему экономической отсталости Южной Европы, но и уделял много внимания вопросам народного образования. Однако особую роль в развитии зарождающейся экономической науки сыграли труды двух аббатов: Галиани и Ортеса. Фердинандо Галиани написал трактат «О денежном обращении» («*Della moneta*», 1751) и «Диалоги о хлебной торговле» («*Dialogues sur le commerce des bleds*», 1769). Перу Джаммария Ортеса принадлежали «Национальная экономика» («*Economia nazionale*», 1774) и «Размышления о народонаселении» («*Riflessioni sulla popolazione*», 1790). При этом и Галиани, и Ортес беспощадно и язвительно критиковали любые проявления поверхностности в просветительской идеологии.

Как бы то ни было, наиболее весомый вклад итальянское Просвещение внесло в европейские правовые теории. Трактат Чезаре Беккарии «О преступлениях и наказаниях» («*Dei delitti e delle pene*», 1764) явил собой попытку секуляризировать и рационализировать уголовное право. Пятнадцать лет спустя масон Филанджери в своей «Науке о законодательстве» («*Scienza della legislazione*») наметил пути преобразования общества посредством «правильных законов». Вершиной политики реформ в Италии можно считать «философское» правление герцога Леопольда Габсбурга, который оказался близок к тому, чтобы наделить Тоскану конституцией. В то же время, тосканские реформы стали попыткой гибкого преодоления кризиса Старого порядка, обострившегося в 1780-е годы, когда наряду с распространением франкмасонства и появлением философов-пророков в Италии снова стали ощущаться консервативные тенденции.

Рекомендуемая литература:

R. Ajello. Arcana juris. Diritto e politica nel Settecento italiano. Napoli, 1976.

P. Casini. Introduzione all'Illuminismo. Roma–Bari, 1980.

D. Carpanetto, G. Ricuperati. L'Italia del Settecento. Roma–Bari, 1986.

Un decennio di storiografia italiana sul secolo XVIII. Napoli, 1995.

V. Ferrone. Scienza, natura, religione. Mondo newtoniano e cultura italiana nel primo Settecento. Napoli, 1982.

V. Ferrone. I profeti dell'Illuminismo. Le metamorfosi della ragione nel tardo Settecento italiano. Roma-Bari, 1989.

Immagini del Settecento in Italia / A cura della Società italiana di studi sul secolo XVIII. Roma-Bari, 1980.

E. Raimondi. I lumi dell'erudizione. Saggi sul Settecento italiano. Milano, 1989.

G. Ricuperati. L'esperienza civile e religiosa di Pietro Giannone. Milano-Napoli, 1970.

Scienza, filosofia e religione tra '600 e '700. Ricerche sui rapporti tra cultura italiana ed europea. Milano, 1990.

F. Venturi. «L'Italia fuori d'Italia» // Storia d'Italia. Torino, 1973. T. III. P. 985–1481.

См. также:

РАЗУМ;

ПРАВО;

КОСМОПОЛИТИЗМ;

НАУКА.

ГЕРМАНСКИЙ МИР

Грете Клингештайн

Просвещение как социальное и культурное движение несло в себе тенденции и черты, общие для всех государств Священной Римской империи. Однако с хронологической точки зрения эволюция идей, их восприятие обществом и их распространение протекали чрезвычайно неравномерно, поскольку в XVIII столетии германские земли Центральной Европы еще не обладали однородной национальной культурой. Более того, именно Просвещение дало импульс к ее развитию. Вплоть до 1806 г. Священная Римская империя представляла собой конфедерацию больших и малых монархических государств, епископств и имперских городов, поэтому Просвещение там было весьма многоликим и к тому же разделялось на два течения, протестантское и католическое, что обуславливалось религиозным расколом XVI столетия. Однако процесс секуляризации способствовал постепенному формированию автономной внеконфессиональной культуры.

Лишь после 1945 г. предвзятое отношение большинства историков XIX – начала XX вв. к федеративному устройству империи и к роли католицизма уступило место более взвешенным оценкам. В частности, исследователи признали, что *Aufklärung* немецких кантонов Швейцарской конфедерации обладал некоторыми республиканскими чертами, а в южных и восточных землях империи, то есть в тех владениях, которые лежали в самом сердце Габсбургской монархии, Просвещение носило многонациональный характер. Во внимание стал приниматься фактор длительной экспансии Австрии, Пруссии и Саксонии за пределы восточных и южных границ империи, а также давние связи Ганновера с Великобританией и Гольштейна с Данией. Наконец, в контексте немецкого Просвещения стали рассматриваться немцы, проживавшие в балтийских странах, Венгрии и Трансильвании.

Разумеется, подобное географическое многообразие не позволяет трактовать германское Просвещение как однородный феномен. Государственные образования, входившие в состав Священной Римской империи, издавна развивали собственные международные, политико-

династические, экономические и культурные связи. Благодаря своему положению на континенте Центральная Европа служила важным каналом распространения идей, технологий и способов социального поведения, которые в XVIII столетии текли с Запада на Восток и на Юг (оговоримся сразу, что в данной статье мы не станем рассматривать формирование международной сети культурных связей). Но в силу особенностей политической структуры империи ни один из ее городов не взял на себя роль просветительской метрополии – главного перекрестка новых идейных течений. Напротив, множественность культурных центров столиц, княжеских резиденций, торговых и университетских городов усиливала плюралистический характер просветительского движения. Безусловно, особое место в ряду крупных городов занимала быстро развивавшаяся императорская резиденция – Вена: если в 1750 г. ее население составляло 175 тыс. человек, то к 1800 г. оно перевалило уже за 247 тыс. Но маргинальное положение Вены (она располагалась в католических землях на юго-востоке империи) и статус столицы многонациональной австрийской монархии мешали ей взять на себя функции идейного центра немецкоязычной Европы. К тому же на эту роль претендовал и Берлин, насчитывавший в 1800 г. около 170 тыс. жителей. В германской среде ощущалась потребность в единой метрополии, что предвещало грядущий подъем патриотических чувств (*Vaterlandsliebe*). Однако поскольку прочное политическое единство, основанное на общих институтах права, отсутствовало, идея германской нации опиралась лишь на культурную общность языка, обычаев и истории. Как бы то ни было, эта тяга к национальному единению постепенно ослабляла традиционную привязанность жителей империи к местным и региональным общинам, к правящим династиям, к императору и к самому рейху.

Германское *Aufklärung* традиционно делится на три основные фазы. Первая из них – *Frühauflklärung* (раннее Просвещение) – берет свое начало в 1680-х годах и продолжается до середины XVIII в. В политике эта фаза совпадает с периодом абсолютизма, а в художественной и культурной жизни – с эпохой барокко.

На первом этапе университетское и протестантское *Frühauflklärung* поддерживало интенсивный диалог с западноевропейскими философами (Бэконом, Гроцием, Гоббсом, Декартом, Спинозой, Локком, Ньютоном и Фонтенелем), разрабатывая в то же время собственные методы и подходы к проблемам философии, теологии, права и истории. Главным действенным принципом этого периода стала способность думать самостоятельно, не опираясь на общепринятые суждения (*Selbstdenken*). Мыслители *Frühauflklärung* считали разум естественным свойством всех людей и стремились применить его ко всем сферам бытия, прежде всего – к политике и религии.

Почву для коренного переосмысления отношений между монархиями и их подданными подготовил Самуэль Пуфендорф (1632–1694) – профессор права Гейдельбергского и Лундского университетов, придворный историограф прусского и шведского королей. Полемизируя с Гроцием и Гоббсом, Пуфендорф опровергал принцип божественного происхождения монархии и развивал светскую теорию власти, основанную на идее естественного права и договора. Функции государства и власти он сводил к защите естественных прав подданных и к обеспечению мира и безопасности в обществе, то есть к созданию условий, при которых каждый индивид имел бы возможность совершенствоваться и стремиться к счастью. Тем самым теория Пуфендорфа отрицала право и обязанность власти вмешиваться в вопросы совести и веры, открывая дорогу новой трактовке идеи веротерпимости. Позже, во второй половине XVIII в. разработанная Пуфендорфом концепция *Rechtsstaat* (правового государства) и его систематический метод сыграли свою роль в процессе систематизации и унификации пестрой системы гражданских и уголовных законов, действовавших в австрийских и прусских землях. Кодификация затронула также Баварию. В Австрии новый гражданский кодекс был утвержден Иосифом II в 1786 г. В западной и восточной Галиции аналогичный кодекс появился в 1797–1798 гг. В 1794 г. Пруссия получила общий свод законов, и наконец с 1811 г. в Австрии начал действовать единый гражданский кодекс. Эти законодательные шаги позволили старым раздробленным монархиям обрести более современный облик и превратиться в государства, все провинции которых подчинялись единообразным законам. Кроме того, австрийское законодательство (в отличие от прусского) гарантировало всем подданным равенство перед законом.

В данной статье нет возможности детально рассмотреть вклад в концепцию естественного права и в договорную теорию таких мыслителей, как Кристиан Томазий (1655–1728), Кристиан Вольф (1679–1754) и их многочисленные ученики. Подчеркнем лишь, что верный лютеранским традициям Томазий скептически оценивал способность разума преодолевать врожденные человеческие пороки и страсти и наделял монарха функцией главного «социального контролера» и воспитателя подданных. Что касается Вольфа, он приписывал индивиду врожденное стремление к самосовершенствованию и счастью, реализовать которое, по мнению философа, можно было лишь в государстве и при помощи государства. Теоретические построения Томазия и Вольфа послужили почвой для развития концепций всеобщего благополучия и счастья. Эти два идеала считались главной целью не только власти (то, что сегодня называется *Wohlfahrtsstaat*, *Welfare State*), но и индивида, который был обязан стремиться к достижению собственного счастья и счастья себе подобных. Тесная связь секуля-

ризированных идеалов благосостояния и счастья с понятием долга повлияла на развитие утилитаристской концепции действия и личной ответственности, которая предопределяла ход реформ на всем протяжении XVIII в.

Что касается Вольфа, его влияние оказалось сильнее влияния эклектика Томазия. Вольф выстроил целую философскую систему, основанную на идее рациональной (то есть естественной) казуальности, которая охватывала все, включая Бога. Кроме того, он сформулировал теорию познания, целиком покоившуюся на математических принципах. Метод дедукции Вольфа позволял сделать вывод о том, что окружающий мир абсолютно познаваем и «исчисляем», а следовательно, подвластен человеческому воздействию. Под его влиянием власти даже предприняли перепись населения, рассчитывая вызвать его прирост и повлиять на нравы с помощью законодательных и образовательных реформ. В конце столетия разного рода переписи стали привычной практикой, а этнография (*Volkskunde*) утвердилась как особая дисциплина. Поскольку Вольф не отрекался от своих схоластических корней, предложенный им синтез разума и Откровения был благосклонно встречен жителями католических земель Германии, особенно эрудитами-бенедиктинцами и некоторыми иезуитами.

Еще в конце XVII в. теория естественного права и договора, а также связанные с ней этические ценности проникли в протестантские университеты Лейпцига (Саксония) и Халле (Пруссия, основан в 1694 г.), а затем долетели до Гёттингена и Ганновера. Там, как и в Лейденском университете (Голландия), все студенты, независимо от происхождения и вероисповедания, исправно посещали лекции знаменитых профессоров философии, права и истории, таких, как баварец Иоганн Адам фон Икштат (1702–1776; с именем этого юриста связана реформа преподавания права) и Венцель Антон фон Кауниц (1711–1794; в 1753 г. он занял пост канцлера империи). В 1730–1740-х годах реформы прошли в католических университетах Вюрцбурга, Ингольштадта (Бавария), Фрейбурга и Инсбрука (Австрия). В Венском университете, находившемся под контролем иезуитов, процесс обновления начался лишь в 1749 г. В 1754 г. там была создана кафедра естественного права, которую занял Карл Антон фон Мартини (1726–1800). Вместе со своим учеником Францем Цейлером (1751–1828) Мартини сыграл выдающуюся роль в кодификации австрийского гражданского права. В Пруссии эту задачу взяли на себя Карл Готтлиб Сварец (1746–1789) и Эрнст Фердинанд Клейн (1744–1810).

Таким образом, принципы естественного права были привиты нескольким поколениям юристов и чиновников в разных землях Германии. Их изучали даже юные наследники престолов: маркграф Баденский Карл Фридрих (1738–1811), будущий курфюрст Баварский Максимилиан III Иосиф (1745–1779), будущие императоры Иосиф II

(австрийский король, 1780–1790; император, 1790–1792) и Леопольд II (великий герцог Тосканский, 1765–1790; император, 1790–1792), а также князья церкви. Именно благодаря этим принципам во второй половине XVIII в. государи нового поколения стали называть себя «первыми слугами государства». Впервые эта формула прозвучала в 1739 г. из уст будущего короля Пруссии Фридриха II (1740–1786). Фридрих поддерживал активный диалог с европейскими просветителями и оставил после себя множество сочинений и обширную переписку. Скептик и убежденный деист, он оказался гораздо ближе к французскому Просвещению, чем к *Aufklärung*.

Достаточно беглого знакомства с трудами Пудендорфа и теорией предустановленной гармонии, разработанной Готфридом Вильгельмом Лейбницем (1646–1716), чтобы понять, что *Aufklärung* ни в протестантской, ни в католической части Германии не мог вылиться в антирелигиозное движение. Ни Томазий, ни Вольф не посягали на религию. Напротив, они настаивали на четком разделении сфер разума и веры, философии и теологии, государства и церкви, стремясь, главным образом, очистить религию от наслоений предрассудков.

В 1688 г., взяв на вооружение картезианство и английский эмпиризм, Томазий начал борьбу со всевозможными суевериями и предрассудками, в частности с охотой на ведьм (1701). К 1730-м годам и в Пруссии, и в Австрии процессы, связанные с обвинениями в колдовстве, стали редкостью. Однако в католических землях борьба с предрассудками протекала весьма тяжело: ведь она затрагивала фундаментальные основы народных верований и обычаев, в которых по-прежнему сохранялись пережитки средневекового язычества. Очагами их распространения были альпийские предгорья и другие области, на территории которых находились шахты и рудники: там суеверия подпитывались исключительным своеобразием окружающей природы. В Австрийской империи первые шаги в борьбе с народными предрассудками были предприняты в 1740–1750 гг. по инициативе Франца I (1745–1765), большого поклонника естественных наук, а также придворного врача Герарда ван Свитена (1700–1772), голландца по происхождению, воспитанного на эмпирической медицине. Определенную роль сыграли также философские и религиозные сочинения Лудовико Антонио Муратори (1672–1750). Политика борьбы с предрассудками последовательно велась вплоть до 1780-х годов и в целом поддерживалась теми представителями духовенства, которые надеялись использовать достижения эмпирической науки и рациональную систему воспитания молодого поколения для очищения и укрепления католической веры. Эта политика вылилась, в частности, в строгий контроль над печатными изданиями «для народа» (календарями, альманахами) и в реформу больничного дела. Важные перемены произошли в медицинском образовании: изучение естест-

венных наук стало обязательным. И в Австрии, и в Пруссии (с 1725 г.) реформа системы здравоохранения диктовалась желанием двора и армии добиться роста численности населения. Социальная медицина стала одной из главных сфер заботы властей. Одним из тех, кто первым превратил новую медицинскую практику в систему, был Иоганн Петер Франк (1799–1811), который опирался на опыт, полученный им в Ломбардии и в Вене.

Лютеранство казалось более рациональным в этом отношении, поскольку в его землях процессы по обвинению в колдовстве прекратились с началом Реформации. Кроме того, в лютеранских государствах церковная организация подчинялась суверенной светской власти и выстраивалась по ее подобию (*Territorialkirche*), поэтому в отличие от немецкого католицизма у лютеранства не было необходимости перестраивать свои институты. Лютеранская теология уделяла больше места личности, а это, в свою очередь, способствовало росту пиетистского движения, возникшего в качестве оппозиции ортодоксальному лютеранству в самом конце XVII в. Отметим три наиболее существенных аспекта влияния пиетизма на Просвещение. Во-первых, он настаивал на внутренней свободе личности и свободе религиозного опыта, что постепенно вело к затиханию полемики по догматическим и конфессиональным вопросам. Во-вторых, пиетизм открывал беднейшим и нуждающимся слоям населения доступ к общему и профессиональному образованию: Август Герман Франке (1663–1727) создал в Халле-на-Заале специальные учреждения по систематической подготовке учителей, которые послужили образцом для всей Германии. Наконец, в-третьих, последователи пиетизма – как мужчины, так и женщины – обладали высоким чувством долга, глубокой религиозностью и активно участвовали в общественной жизни. Среди пиетистов царило равенство, никакие социальные или профессиональные различия не принимались во внимание. Тем не менее сторонникам *Aufklärung* был чужд мистический энтузиазм пиетистов (*Schwärmerei*).

Именно на этом первом этапе Просвещения (*Frühaufklärung*) были сформулированы новые принципы, стратегия и главные цели церковной, политической и социальной системы. Одновременно зарождалась новая журналистика и новые институты культуры. Как уже говорилось, ведущую роль здесь играли протестантские университеты. Традиционно профессора и студенты могли свободно переходить из одного университета в другой, а потому свобода преподавания, исследований и публикаций довольно скоро была признана нормой в сфере высшего образования. Передовые позиции в этом отношении занимали Халле и Гёттинген. В 1720-е годы наука об управлении государством и его финансами (*Policey- und Kameralwissenschaften*), возникшая еще в конце XVII в., заняла прочное место в подготовке бу-

дущих государственных чиновников (в Халле-на-Заале и Франкфурте-на-Одере ее стали преподавать с 1727 г., в Вене – с 1763 г.).

В период *Frühaufklärung* в Берлине была основана Академия наук (1700). Она возникла благодаря Лейбницу, получившему поддержку курфюрста (хотя по-настоящему важным центром научных исследований и международных контактов она стала лишь после восшествия Фридриха II на прусский престол). В Вене, напротив, усилия Лейбница по созданию общеимперской академии успехом не увенчались, как, впрочем, и последующие попытки: культурная политика двора, разрывавшегося между общими интересами империи и частными интересами Австрийской монархии, была в этом отношении непоследовательной и неопределенной. В первой половине XVIII в. план создания такой академии вынашивался бенедиктинцами на юге Германии, в Австрии и Богемии.

Особого внимания заслуживает вопрос о распространении немецкого языка и росте его значимости в эпоху Просвещения. Начиная с 1687 г. благодаря усилиям Томазия и Вольфа немецкий язык постепенно вытеснял латынь из учебных курсов, став главным языком университетского образования и научного общения. Тем не менее научные публикации на латыни продолжали появляться вплоть до конца XVIII в. Томазий основал собственную газету *Monatsgespräche* (1688–1690), в которой популяризировались новые идеи. Заметим, кстати, что в XVIII в. многие университетские профессора издавали газеты для широкой публики. В 1720-е годы очищением и обогащением народного языка занялись лейпцигский просветитель Иоганн Кристоф Готтшед (1700–1766) и его швейцарские «соперники» Иоганн Якоб Бодмер (1698–1783) и Иоганн Якоб Брейтингер (1701–1776). Они стремились приблизить язык народа к языку художественной литературы, театра и журналистики. В подражание английской прессе еженедельные и ежемесячные газеты начали уделять внимание привитию норм светской морали, адресуясь к читателям из буржуазных и аристократических слоев общества, в первую очередь, к женщинам. Главными центрами этой публицистической деятельности были Лейпциг, Гамбург и Цюрих. Разумеется, существовало также множество газет, которые информировали читателей о политических событиях. В 1732–1750 гг., стремясь удовлетворить растущий спрос читателей на доступное знание, лейпцигский издатель Иоганн Генрих Цедлер (1706–1763) опубликовал 64 тома замечательной энциклопедии «Большой универсальный словарь всех наук и искусств» («*Grosses vollständiges Universal Lexikon aller Wissenschaften und Künste*»).

Как и в Англии, в Германии начали возникать литературные (их называли «немецкими»), патриотические, экономические и читательские общества. В стенах таких клубов теряли свое значение социальные и профессиональные различия между людьми. В Австрийской

империи подобной традицией, восходившей еще к XVII в., могли гордиться лишь литературные и лингвистические общества, а также императорская академия *Leopoldina Naturae Curiosum* (основанная в 1652 г. и изменившая свое название и место пребывания в 1687 г.). Как правило, первая фаза существования литературных и иных сообществ была довольно короткой, но им на смену вскоре приходили более прочные учреждения. К концу 1730-х годов наступил настоящий расцвет всякого рода клубов. В протестантских землях и в Швейцарии они были более многочисленными, нежели в католической части Германии, что отражало социальные, экономические и культурные различия этих регионов. Литературные и прочие общества укрепляли самосознание людей и развивали формы социального общения, что, в свою очередь, способствовало укреплению новых светских понятий *Kultur* и *Bildung*, характеризовавших сферу самореализации личности в гражданском обществе.

К середине столетия термин *Aufklärung* стал применяться все чаще (современная историография использует иногда выражение *Hochaufklärung* или «высокое Просвещение»). Это свидетельствовало о наступлении новой (в количественном и качественном отношении) фазы. С политической точки зрения монархии отныне развивались под знаком просвещенного (или реформаторского) абсолютизма. Действительно, до середины 1780-х годов Просвещение и абсолютизм оказывали друг на друга такое сильное влияние, что отделить интеллектуальную и культурную составляющие Просвещения от его воздействия на власть, общество и экономику очень трудно. Во всей Центральной Европе Просвещение носило ярко выраженный прагматический характер.

Борьба за власть между католической Австрией и протестантской Пруссией, безусловно, усугубляла политизацию и инструментализацию Просвещения, подрывая при этом основы Священной Римской империи. Войны 1740–1748 и 1756–1763 гг. выявили политическое превосходство Пруссии и Бранденбурга, где большинство населения составляли лютеране, над универсализмом Австрийской монархии – традиционного оплота католицизма. В течение этих лет в Центральной Европе утвердились понятия «прогресс» и «отставание», применявшиеся поначалу к самому *Aufklärung* и к близким к нему по значению *Kultur* и *Bildung*. Именно в этих категориях Австрия после 1748 г. осмысливала соперничество с Пруссией.

Помимо Кауница и австрийских монархов, одним из ведущих представителей прагматического Просвещения был Йозеф фон Зонненфельс (1732/33–1813). Сын крещеного еврея, Зонненфельс воплотил в себе тип австрийского *Aufklärer*-буржуа. В те годы просвещенные личности такого рода занимали самые разнообразные посты не только в институтах церкви, но и в университетах, в госу-

дарственной администрации и судебной системе Австрии, а также играли видную роль в австрийской литературе и журналистике. В протестантской Германии, напротив, просветители чаще всего избирали себе церковную карьеру или же становились частными наставниками. Зонненфельс был профессором *Policey- und Kameralwissenschaften* (с 1763 г.) и одновременно – писателем и журналистом. В своей газете *Der Mann ohne Vorurteil* («Человек без предвзятостей», 1765–1767) он ставил на публичное обсуждение вопросы морального воспитания, положения крестьян, привилегий феодальной аристократии и церкви. Первым из венских просветителей он затронул такую законодательную и юридическую проблему, как отмена пытки (1776). Он использовал свои цензорские полномочия для того, чтобы пропагандировать новые моральные ценности и сделал австро-немецкий язык языком государственной администрации (1784). Впрочем, надо заметить, что даже в немецкоязычных областях многонациональной Австрийской монархии латынь была окончательно вытеснена из университетского образования и науки лишь в 1750–1780-х годах. Особенно ускорился этот процесс после упразднения Ордена иезуитов в 1773 г. Поскольку использование родного языка стало в империи признаком прогресса *Aufklärung*, северогерманские просветители весьма неодобрительно смотрели в сторону наследственных владений Габсбургов и Баварию: их возмущало обилие и живучесть южных диалектов, поэтому они резко критиковали приверженность жителей юга к традиционному образу мыслей и к региональным обычаям.

К середине столетия философские принципы *Frühaufklärung*, в частности гегемония математического метода Кристиана Вольфа, подверглись переосмыслению и переоценке, что подготовило почву для появления Иммануила Канта (1724–1804). Упомянем также имена еще нескольких просветителей: Кристиана Августа Крузия (1715–1775), Иоганна Генриха Ламберта (1728–1777) и Иоганна Николауса Тетенса (1736–1807). В это же время Александр Готлиб Баумгартен (1714–1762), профессор университетов Халле и Франкфурта-на-Одере (1750), превратил эстетику в самостоятельную область философских исследований. Идеи Баумгартена развил его последователь – Иоганн Иоахим Винкельман (1717–1768), работавший в Дрездене и Риме. Винкельман разработал нормы эстетических суждений об искусстве древней Греции (1763, 1764–1767) и ввел в искусствоведческий анализ новые понятия «изменение» и «эволюция», став, таким образом, одним из основоположников современного искусствознания. Тогда же поэт и писатель из Вольфенбюттеля Готхольд Эфраим Лессинг (1729–1781), берлинский философ еврей Мозес Мендельсон (1729–1786) и их общий друг издатель Фридрих Николаи (1733–1811) предложили новые критерии литературной критики.

В эти же годы упорные усилия историков права и церкви, археологов и филологов, трудившихся в протестантских университетах, привели к возникновению нового взгляда на прошлое. В католической среде это направление развивали монахи-бенедиктинцы, воспринявшие принципы и приемы исторической критики у своих парижских собратьев в первой половине XVIII в. Читатели требовали все более реалистичных и правдоподобных описаний прошлого, в которых факты находились бы в причинно-следственной связи друг с другом. Важной задачей было установление связи и последовательности событий «прагматической» истории человечества (*Universalgeschichte*). Сочинения Монтескье (1748), Вольтера (1752–1756) и Юма (1754–1761) объясняли факты истории влиянием климата и окружающей среды, национального духа и народных обычаев, привычек и поведения людей. В годы Семилетней войны и в последующий период подобный метод утвердился и в Германии. Оттеснив на задний план историю империи, императоров, династий и церкви, объектом особого интереса и специальных исследований стала германская нация с ее успехами в торговле, искусствах и науке. Первая «История немцев» («Geschichte der Deutschen») была создана в 1778 г. Михаэлем Игнацем Шмидтом (1736–1794), профессором университетов Вюрцбурга и Вены. А когда гражданин Шаффхаузена Иоганнес фон Мюллер (1752–1809) выпустил в свет собственную версию истории Швейцарской конфедерации (1780, 1786–1808), идея нации вызвала поистине всеобщий энтузиазм читателей, которые еще помнили недавние события американской и французской революций. Подобно тому как вместо античных героев и персонажей итальянской комедии Лессинг и Моцарт вывели на театральную сцену своих современников, так и историки переключили свой интерес на современное им общество и его региональные институты. Чиновник из Оснабрюка Юстус Мёзер (1720–1794) первым стал изучать социальные и экономические условия жизни простых людей и занялся историей своего родного края (1774–1778).

Наконец, упомянем о веймарском теологе, педагоге, философе и поэте Иоганне Готфриде Гердере (1744–1803). В «Идеях к философии истории человечества» («Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit», 1784–1791) Гердер придал новое звучание принципу причинности, используя идею органической эволюции, присущей всякому феномену. Он полагал, что судьба человеческого рода заключается в поступательном движении вперед, к вершинам. Философ идеализировал ранние этапы и своеобразные формы жизни наций, которые находили свое отражение в песенном и устном народном творчестве сельских жителей Европы. Рационалист и эмпирик, Гердер, тем не менее, призывал историков использовать интуицию при осмыслении прошлого. В сфере антропологии, как и в области исто-

рических и лингвистических исследований, Гердер, без всякого сомнения, являлся главной фигурой эпохи, которая знаменовала собой переход от Просвещения к идеализму и историцизму XIX столетия.

В это же самое время важные перемены происходили и в лютеранской среде. Главным достижением протестантского Просвещения стала радикальная критика Библии. На 1740–1790-е годы пришелся расцвет новой теологии – так называемой неологии. Ее центрами стали Берлин, Халле и Брауншвейг. Пытаясь спасти Библию как источник Божественного откровения от натиска естественных наук и деизма, неологи Иоганн Иоахим Шпальдинг (1714–1804), Иоганн Саломе Землер (1725–1791), Вильгельм Абрахам Теллер (1734–1804) и Иоганн Фридрих Вильгельм Ерузалем (1709–1789) прибегали к филологическим приемам и методам исторического эмпиризма и рационализма. Не отрицая реальность первородного греха, они сводили его к чисто символическому, мифическому событию. Переосмысливая идею извечной порочности человеческого разума и неспособности людей творить добро, неологи связывали первородный грех с чувствительностью человеческой натуры. Однако они верили, что моральное учение Библии все же способно воздействовать на человека и держать его в узде. Небеса и ад, ангелы и Сатана в значительной мере теряли свое теологическое значение, превращаясь в сугубо мифологические категории.

Идея совершенствования человеческой природы была затем развита Лессингом. Его труд «О воспитании человеческого рода» (*Erziehung des Menschengeschlechts*», 1777–1780) родился из ярых теологических споров. И хотя Лессинг ставил своей задачей защиту христианства, тем не менее он также способствовал превращению Откровения в исторический инструмент морального и религиозного воспитания личности и ее совершенствования. Концепция постепенного прогресса и эволюции вытесняла представление о порочности и несовершенстве человека. Бог утрачивал черты суровой и пугающей силы и приобретал свойства мягкого, всепрощающего и всепонижающего божества, которое находится слишком далеко от людей, чтобы вмешиваться в их дела. Тем самым протестантская теология в значительной мере превращалась в обычную философию религии и социальную этику.

Теология избегала споров по поводу догматов веры, а, следовательно, и межконфессиональных столкновений. К тому же после Вестфальского мира 1648 г. во многих лютеранских землях прочно обосновались кальвинистские и католические меньшинства, так что тесное сосуществование разных конфессий было реальностью. В Пруссии, Бранденбурге и Саксонии политика веротерпимости, подкрепленная династическими и экономическими интересами, практиковалась еще в конце XVII в. В 1770-е годы в связи с проблемой граж-

данской и культурной эмансипации евреев в Берлине разгорелись дебаты о необходимости расширить рамки традиционной веротерпимости. В 1781 г. в эту дискуссию включился крупный государственный чиновник Кристиан Вильгельм Дом (1751–1820), а в 1783 г. – сам Моцес Мендельсон. Однако еще задолго до них начиная с 1749 г. предубеждения против евреев, а затем и против мусульман разоблачал Лессинг (см. его театральные произведения, например, драматическую поэму «Натан Мудрый» – «Nathan der Weise», 1779). Тем не менее в Австрии закон об эмансипации евреев (1781) был принят гораздо раньше, чем в Пруссии (1812).

Столь коренное переосмысление религии не затронуло католические германские земли, то есть габсбургские владения, Баварию, епископства, расположенные вдоль Рейна и Майна, а также католические кантоны немецкой Швейцарии. Тем не менее реформистское духовенство и его светские союзники не обошли своей критикой внешние формы католической религиозности и объекты народных верований. Благодаря трудам таких крупных государственных чиновников, как Зонненфельс и Иоганн Генрих Готлиб Юсти (1717–1771), в обществе утверждались новые светские этические нормы. Как уже было сказано, с самого начала столетия почву для грядущих перемен готовили бенедиктинцы и августинцы: они развивали прагматические и антисхоластические методы образования и создавали учебные заведения нового типа, совершенно отличные от иезуитских школ. В 1711–1744 гг. подобные учреждения появились в Эттале (Бавария), а в 1744–1789 гг. – в Кремсмюнстере (Верхняя Австрия). Требование более суровой морали и большей конфессиональной простоты, сформулированное Муратори и деятелями позднего французского, итальянского и голландского янсенизма, стало вехой, которая обозначала переход от эмоциональных коллективных практик к глубинной индивидуализированной религиозности. Как и лютеранские теологи, католические реформаторы стали уделять больше внимания знакомству паствы с литературой религиозного содержания. Их проповеди наполнились уроками практической морали и наставлениями для повседневной жизни.

Приоритетной задачей являлась реформа начального образования и, как следствие, введение профессионального обучения. С 1746 г. в Берлине уже действовало ремесленное училище (*Realschule*), основанное протестантским пастором Иоганном Юлиусом Геккером (1701–1768), окончившим университет в Халле. В 1763 г. новый регламент начального образования получили протестантские земли Пруссии и Бранденбурга. В 1765 г. реформой школ в католической части прусской Силезии занялся настоятель августинского монастыря Иоганн Игнац фон Фельбигер (1724–1788), а в 1774 г. императрица Мария Терезия (1740–1780) пригласила этого знаменитого педагога

га и автора множества учебников в Вену, поручив ему организацию сети начальных школ в габсбургских владениях и надзор за ними. В университетах схоластическая теология и пробабилистская мораль постепенно (хотя и не без трудностей) вытеснялись более рационалистическими и историческими подходами. Сообразуясь с практическими потребностями будущих деятелей церкви, университеты ввели новую дисциплину – *Pastoraltheologie*. Упразднение Ордена иезуитов в 1773 г. в долгосрочной перспективе расширяло доступ к высшему образованию для представителей других орденов, для священников, живших среди мирян, и для самих мирян. Тем не менее и в католических, и в протестантских землях спрос на бывших учителей-иезуитов оставался очень высоким. В частности, многие из них (особенно специалисты по естественным наукам) оказались на службе у австрийского правительства. В целом упразднение Ордена Иисуса и реинтеграция бывших иезуитов способствовали политизации и поляризации общественной жизни по всей Германии.

Если термин *Katholische Aufklärung* отражает реформистское течение в среде духовенства и верующих, то *Staatskirchentum* означает расширение вмешательства государства в дела церкви. В *Reichskirche* – системе феодальных отношений, связывавших императора с церковными государствами внутри империи, – издавна и традиционно коренился антиримский епископализм. В 1764 г. он был открыто провозглашен Иоганнесом Николаусом фон Хонтхеймом – выдающимся представителем тирского духовенства, выступавшим под псевдонимом Юстин Феброний (1701–1790). В Баварии и в Австрии возникло движение за «национализацию» церкви. Оно получило название «йо-зефизма», поскольку его апогей пришелся на годы царствования Иосифа II. Утилитаристские и антимонашеские настроения, распространявшиеся в кругах торговой бюрократии в первой половине века, окончательно утвердились после череды войн. Начиная с 1740-х годов в воздухе носилась идея придания светского характера церковным государствам. Все эти тенденции привели к тому, что между 1782 и 1787 гг. в наследственных немецких владениях и в Галиции было закрыто более 400 монастырей; в Австрии – почти 800. В 1783 г. последовало упразднение мирских католических братств.

Здесь нет необходимости анализировать весь спектр реформ Иосифа II. Однако отметим, что признание им права на религиозную свободу вызвало множество откликов по всей Европе. Это свидетельствовало о том, что современники придавали огромное значение вопросу о веротерпимости. Даже если не учитывать такой фактор, как традиционно многоконфессиональные земли Венгрии и Галиции (присоединенной в 1772 г.), то можно отметить, что с 1714 г. империя постоянно испытывала демографическое, социальное и экономическое давление. Оно подрывало официальное единоверие (провозгла-

шенное в 1648 г.) не меньше, чем исключительные привилегии, раздаваемые государями различным группам людей, городам или провинциям. Новый эдикт о веротерпимости, принятый в 1781 г., имел универсальный характер и распространялся на все провинции: право на существование получали все конфессии, за исключением сект и деистов; всякий верующий обретал право на начальное и высшее образование, на вступление в ремесленные корпорации, на занятие свободными профессиями, на владение недвижимостью и мануфактурами, а также мог быть принят на государственную, военную или судебскую службу. Что касается евреев, то их традиционные привилегии были расширены во всех провинциях империи в 1781–1787 гг. Подчеркнем также, что с 1783 г. брачные отношения были выведены из-под юрисдикции церкви: брак стал гражданским актом. В 1784 г. архиепископ Майнцский установил в своих владениях предписанную Иосифом II терпимость по отношению к евреям. В глазах немцев (и вообще европейцев) австрийские церковные реформы казались настолько радикальными, что современники сравнивали Иосифа с Лютером. После смерти императора в феврале 1790 г. его панегиристы писали, что в своей деятельности австрийский монарх опередил антифеодальную и антицерковную политику Французской революции. Впрочем, самым впечатляющим результатом «йозефизма» стало развитие светского общества и светской культуры под покровительством государства.

Можно ли говорить о том, что лихорадочная активность Иосифа II свидетельствовала о слабости просвещенного абсолютизма и Просвещения в 1770-е годы? Вспомним о голоде, охватившем огромные пространства Центральной Европы, о разразившихся в Богемии крестьянских волнениях. Аграрный кризис нанес ощутимый удар по социальному, экономическому и юридическому положению крестьянства, но он затронул также и земельную аристократию. Наконец, раздел Польши дал ясное представление о том, куда может завести политика обеспечения династических интересов.

На данном этапе наиболее значимым феноменом стало развитие общественной критики или, используя выражение Вернера Шнайдера, эмансипирующей составляющей Просвещения, быстро развернувшейся после 1763 г. В течение Семилетней войны и после нее масштабы производства печатной продукции, ее перевода и распространения по всей империи заметно выросли. Изменилась и читательская аудитория: она уже не укладывалась в традиционные социальные и региональные рамки и не считалась с межгосударственными границами. Ни одна война прежде не становилась предметом такого количества обзоров и разысканий. Все больше людей вливалось в патристические, экономические, читательские и ученые кружки. Некоторые из них, например Гельветическое общество в Берне (1761),

создавались представителями городского патрициата. Другие – в частности, аграрные кружки во владениях Габсбургов – возникали по указу Марии Терезии (1764). Они подталкивали крупных земельных собственников к поиску научных решений проблем земледелия. В Гёттингене (1751), Мюнхене (1759) и Мангейме (1763) открылись новые академии естественных и исторических наук. Пражское частное научное общество превратилось в 1764 г. в общественную трибуну, служившую для пропаганды научных знаний и эрудиции, а в 1784–1790 гг. оно окончательно трансформировалось во вполне официальную Богемскую королевскую академию. Наиболее известным ее членом был Игнац Борн (1742–1791). Этот минералог, пользовавшийся международным признанием, вероятно, послужил Моцарту прототипом Зарастро. Впоследствии Борн перебрался в Вену, где продолжал публиковать научные труды (1783–1788) и стал членом одной из масонских лож.

С конца 1730-х годов масонские ложи все больше притягивали к себе людей знатного происхождения, государственных чиновников, военных, представителей духовенства, художников, писателей, медиков, естествоиспытателей и коммерсантов, а после 1773 г. – и бывших иезуитов. Рихард ван Дюльмен подсчитал, что только в 1770-е годы было учреждено 137 новых лож (для сравнения: в 1760-х годах – 90; в 1780-х годах – 78). В отличие от большинства патристических кружков состав масонских мастерских был поистине интернациональным и космополитичным. Соперничавшее с масонами общество Иллюминатов, основанное в 1777 г. Адамом Вейсгауптом (1748–1830) – профессором права и философии из Ингольштадта – опиралось на более эгалитарную и открыто антиправительственную программу; по крайней мере, это можно сказать о баварских иллюминатах.

Укрепление связей между эрудитами и учеными, концентрация сил в академиях и университетах, а также расцвет издательского дела способствовали развитию и распространению научного знания. Наука окончательно превратилась в объект пристального общественного интереса. Здесь достаточно назвать лишь несколько ученых, с именами которых были связаны выдающиеся научные достижения той эпохи. В Гёттингене трудился швейцарец Альбрехт фон Халлер (1707–1777), уже прославившийся к тому времени своей поэмой «Альпы» (1729). Халлер превратил физиологию в фундаментальную науку (1752). В том же Гёттингене начинал свою карьеру и Антон Фридрих Бюшинг (1724–1793). Перебравшись в Берлин и заняв пост инспектора школ, Бюшинг продолжал собирать и систематизировать данные из области политической географии. Иоганн Рейнхольд Форстер (1729–1798) и его сын Георг приняли участие во второй экспедиции Джеймса Кука, состоявшейся в 1772–1775 гг. На протяжении всего столетия очень тесными были контакты немец-

ких и российских ученых в области исследования Сибири. В Вене трудились знаменитые астрономы-иезуиты Максимилиан Хелл (1720–1792) и Йозеф Лиесганиг (1719–1799). Первый изучал движение Венеры и наблюдал за солнечным затмением 1769 г. из лаборатории, расположенной на датском полярном острове. Вторым занимался триангуляцией, подготовившей топографическую съемку всей территории Австрийской империи. Франко-австрийский альянс позволил Лиесганигу в 1762 г. сотрудничать в этой работе с Сезаром-Франсуа Кассини де Тюрин (1714–1784). Завершали это сложное техническое предприятие военные инженеры: в Австрии топографирование было проведено в 1764–1787, в Пруссии – в 1746–1787 гг. Наконец, следует вспомнить о бретонце Бельсазере Аке (1739/40–1815), работавшем хирургом в шахтерских районах, а затем ставшем профессором в университетах Лайбаха (Любляны) и Лемберга (Львова). Аке первым занялся систематическим изучением восточных Альп и Карпат (1767–1800).

В тот же период, то есть между 1750 и 1780 гг., некоторые мыслители, например Кристиан Гарве из Бреслау (1742–1798), задались целью вывести философские принципы и логические приемы за стены университетов и литературных обществ, сделав их простыми и доступными широкому слою населения (*Popularphilosophie*). Пока власти занимались организацией школ начальной ступени (строго формализованных и регламентированных учреждений), филантропы Иоганн Бернхард Базедов (1723/24–1790) и Иохим Генрих Кампе (1764–1818) под влиянием идей Локка и Руссо разрабатывали в Дессау и Брауншвейге совершенно иные модели учебных заведений.

Феномен проникновения *Aufklärung* в нижние слои городского и сельского общества получил название *Volksaufklärung* – «народное Просвещение». Одним из его проявлений стали «Книжечки на случай беды и в помощь крестьянам» Рудольфа Закариаса Беккера (1788), в которых люди могли найти советы на каждый день. Они пользовались спросом: за один только год было продано 35 тыс. экземпляров, а за десятилетие тираж составил 150 тыс. Здесь же следует упомянуть и учебник филантропа Эберхарда Рохова (1734–1805) «Друг детей» («*Der Kinderfreund*», 1776–1780): его тиражи за несколько лет достигли 100 тыс. экземпляров; всего же книга выдержала 200 переизданий. Эта нивелированная и упрощенная форма *Aufklärung*, а точнее, *Spätaufklärung* («позднее Просвещение») была весьма популярна вплоть до первых десятилетий XIX в. Однако новые интеллектуальные парадигмы, новая чувственность и свобода нравов нового поколения образованных молодых людей и студентов привели к тому, что *Aufklärung* было объявлено слишком педантичным, пресным, поверхностным и, в конце концов, *verzopft*, то есть окончательно вышедшим из моды, как парик или напудренная косичка.

Рассмотрим теперь вопрос о книгоиздании, чтобы понять, как рождалось и развивалось новое критическое отношение к печатному слову. Судя по каталогам лейпцигской книжной ярмарки теология постепенно уступала место беллетристике. Все большую значимость приобретали сочинения по истории, географии, медицине, сельскому хозяйству, естественным наукам и педагогике. Сложился специфический рынок печатной продукции. Писательское ремесло и литературная критика стали настоящими и в общем-то неплохо оплачиваемыми профессиями. На литературной критике специализировались некоторые газеты: *Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen* (1739), *Allgemeine Deutsche Bibliothek* (1765–1805, Николаи), *Wiener Realzeitung* (1770–1786). Историк, специалист в области политических наук Людвиг Август Шлёцер (1735–1809) издавал в Гёттингене газеты, в которых обсуждались проблемы внутренней и внешней политики: *Briefwechsel meist historischen Inhalts* (1776–1782) и *Staats-Anzeigen* (1783–1793). Как свидетельствует статистика, книгоиздание и книготорговля концентрировались в основном в центре и на севере протестантской Германии, однако с 1730-х годов и до конца столетия эти отрасли довольно быстро развивались и в южных землях, и в Австрии. Если между 1730 и 1739 г. Вена выставила на книжную ярмарку лишь 38 наименований книг (против 2719 лейпцигских изданий!), то с 1765 по 1805 г. венские издатели выпускали каждое десятилетие в среднем 1235 наименований, что позволило Вене занять третье место после Лейпцига (5556 наименований) и Берлина (2423 наименования).

Университетские профессора, писатели, переводчики, журналисты и издатели прониклись своей новой миссионерской ролью и осознали, что их читательская аудитория не ограничивается региональными рамками. Вера деятелей культуры в собственные силы подкреплялась тем, что в художественной и писательской среде складывались новые представления об оригинальности и гениальности. Литераторы стали как никогда чувствительны к малейшим проявлениям традиционной цензуры и к практике переизданий, чрезвычайно распространенной на юге Германии в силу экономических причин. Свои попытки контролировать *Aufklärung* предпринимало и австрийское правительство. Действительно, австрийская цензура была куда жестче прусской – но разве можно было реально держать *Aufklärung* в узде? Когда в 1781 г. власти существенно урезали цензуру, Вену наводнил *Broschürenflut* («поток брошюр»). Исследования Лесли Боди показали, что это весьма необычное явление свидетельствовало о высоком уровне политизации населения столицы в 1770-е годы и его критическом настрое. Однако в этом феномене следует также видеть внезапную вспышку *Volksaufklärung*. Город пережил настоящий потоп: меньше чем за год в Вене было издано более тысячи памфлетов, романов, сатир, вымышленных диалогов и злобо-

дневных листовок на всевозможные темы (как часто бывает в подобных ситуациях, качество этих публикаций оставалось довольно низким). Наиболее важными аспектами развернувшейся полемики стали вопросы о личности императора, о той системе, которую он представлял, о габсбургском Просвещении и о Просвещении как таковом.

Настало время вспомнить и о *Gegenaufklärung*, то есть об антипросвещении. Его нельзя считать лишь диалектическим следствием самого *Aufklärung*. Скорее, следует говорить о феномене, который на протяжении всего столетия явно или скрытно сопровождал приливы и отливы Просвещения, принимая различные формы сопротивления, критики, оппозиции и антирационалистических практик. Например, в сельских районах Швабии практика изгнания бесов существовала вплоть до 1770-х годов; в 1782 г. протестанты швейцарского города Гларуса сожгли на костре Анну Гельдин, сочтя ее колдуньей; в 1784 г. влиятельная газета *Berlinische Monatsschrift* выражала сожаление по поводу живучести предрассудков и суеверий в прусских городах и в шахтерских селениях Гарца; наконец, в 1770-х и 1780-х годах некоторые проявления иррационализма – излишне демонстративные и вызывавшие особое раздражение – затронули даже медицину и естественные науки. Роберт Дарнтон привлек наше внимание к фигуре Антона Месмера (1734–1815), который возбуждал любопытство рафинированной публики Вены и Парижа опытами, связанными с животным магнетизмом.

Вторая половина столетия действительно стала временем глубокого переосмысления человеческих желаний, чувств и эмоций. Огромным успехом стали пользоваться сочинения Шекспира. Иоганн Георг Гаман (1730–1788) противопоставил интуицию и личную веру власти универсального разума. В 1760-е и 1770-е годы *Empfindsamkeit* (Чувствительность) и *Sturm und Drang* (Буря и Натиск) открыли новую литературную эру. Затем последовала эпоха *Klassik*, в которой воцарились Иоганн Вольфганг фон Гёте (1749–1832) и Фридрих Шлегер (1759–1804). В это же время вызов рациональной немецкой философии и теологии бросил французский сенсуализм и материализм. С начала 1760-х годов образованные люди все чаще жаловались на изменение культурного климата, которое они связывали с наплывом «безбожных книг», подрывавших моральные ценности читателей. Деизм Вольтера казался им грубым оскорблением христианства, а атеизм Дидро, Гельвеция и Гольбаха попросту грозил разрушить общественные устои. И хотя просвещенные теологи и государственные деятели считали необходимым искать новые формы религиозности, способные ограничить слишком жесткую власть церкви над человеком, тем не менее они вовсе не были готовы напрочь отказаться от таких столпов немецкого общества и государства, как религия и цер-

ковь, будь она протестантской или католической. Да и чем можно было их заменить?

Радикальные формы французского индивидуализма и сенсуализма были диаметрально противоположны идеалам немецких философов, депутатов представительных учреждений, высокопоставленных чиновников, которые стремились превратить государство в упорядоченный и устойчивый механизм. Рихард Зааге заметил, что уверенность просветителей в благе реформ покоилась на принципах естественного права и договорной теории, что её питали идеалы счастья, общественной пользы и общественного блага. Однако идея личной свободы, тесно связанная с договорной теорией, была ограничена представлениями об идеальном природном состоянии человека. По этой причине, а также в силу сопротивления на местах, физиократические принципы свободного обмена укоренялись в германских землях довольно медленно. Тем не менее под влияние физиократических идей в 1771 г. попал маркграф Баденский Карл Фридрих: в 1783 г. он освободил своих крестьян. Начатое Марией Терезией дело после 1781 г. продолжил Иосиф II: он также даровал крестьянам личную свободу и учредил в 1785 г. единый земельный налог, который не зависел от социального статуса собственника. Впрочем, в 1789 г. власти от него отказались.

В 1770-е и 1780-е годы слово «свобода» вошло в повседневный обиход. Катализатором этого процесса послужили события в Америке. Требования политической, экономической, судебной и религиозной свободы, а также свободы прессы стали повсеместными и повлекли за собой радикальную критику просвещенного абсолютизма. Общественное мнение, черпавшее из газет подробную информацию, стало весьма чувствительным к рациональности решений, принимаемых правительством. В то же время государственная бюрократия настолько развилась и усложнилась, что ее различные ветви стали мешать друг другу. На карту были поставлены не только заново переосмысленные интересы и права индивида, но и интересы различных ассоциаций, обществ и лож, которые уже действовали или только зарождались в общественной сфере, так и не получившей четких юридических границ. Что же говорить о сословиях, корпорациях и прочих социальных институтах – политика рационализации серьезно угрожала их традиционным привилегиям и «свободам». Могла ли власть осуществлять свои функции без согласия тех, кем она управляла?

Политическая мысль в ту пору вдохновлялась, главным образом, примером британских политических институтов. Особую роль в ее развитии сыграли предшественники современного консерватизма – Иоганн Якоб Мозер (1701–1785, Вюртемберг) и Юстус Мёзер (Оснабрюк), а также предшественники политического либерализма – про-

фессор Гёттингенского университета Шлёцер и Иоганн Георг Шлоссер (1739–1799), состоявший на службе у маркграфа Баденского. Несмотря на все различия, и те и другие опирались (хотя и в разной мере) на идеи Монтескье и стремились к общей цели: созданию на местном и региональном уровне эффективных институтов управления, которые могли бы служить противовесом как несовершенству законодательной практики и самих законов, так и произволу просвещенных бюрократов. Подобная программа предполагала омоложение и расширение социальной базы традиционных представительных органов государств, входивших в состав империи. Впрочем, следует заметить, что широкою публику мало заботила реформа институциональных основ рейха. На горизонте уже вырисовывалось чисто буржуазное и гражданское общество (*Bürgerliche Gesellschaft*), не зависящее от государственной власти, но принимающее активное участие в управлении государством. Отражением этой тенденции стала длинная серия протестов (1788–1792) против администрации Иосифа II, с которой выступали местные представительные органы наследственных австрийских владений. Однако из-за Французской революции и последовавших за нею войн эти выступления не находили отклика вплоть до 1815 г. и даже позднее.

В 1783 г. в Берлине на публичное обсуждение был поставлен вопрос: «*Was ist Aufklärung?*» – Что такое Просвещение? Существует ли ложное Просвещение? Может ли Просвещение принести вред религии, государству и народу? В чем состоит истинное Просвещение? В те годы и в Германии, и в Австрии все эти вопросы обсуждались повсеместно, что свидетельствовало о кризисе Просвещения и просвещенного абсолютизма. В 1784 г. Кант предложил свой знаменитый ответ: *Aufklärung* еще не достигло вершины и никогда не сможет ее достичь, поскольку процесс совершенствования разума не имеет пределов, а его принципы всегда подлежат открытому, то есть публичному обсуждению людьми, которые обладают достаточной смелостью, чтобы пользоваться своим разумом и отстаивать свободу мнения. Сам Кант направил свои усилия на исследование процесса познания, выйдя, таким образом, за рамки *Aufklärung*. Однако во второй половине 1780-х годов власти наиболее крупных государств – Австрии, Пруссии и Баварии – столкнувшись с ростом политической критики, социальными волнениями и угрозой войны в Европе, не прислушались к тому, что говорил философ.

Рекомендуемая литература:

K.O. von Aretin. Das Reich. Friedensordnung und europäisches Gleichgewicht 1648–1806. Stuttgart, 1986.

J. Gessinger. Sprache und Bürgertum. Sozialgeschichte sprachlicher Verkehrsformen im Deutschland des 18. Jahrhunderts. Stuttgart, 1980.

Katholische Aufklärung im katholischen Deutschland / H. Klüeting (Hrsg.). Hamburg, 1993.

F. Knopper. Le regard du voyageur en Allemagne du Sud et en Autriche dans les relations de voyageurs Allemands. Nancy, 1992.

H. Möller. Fürstenstaat oder Bürgernation. Deutschland, 1763–1815. Berlin, 1989.

H. Möller. Vernunft und Kritik. Deutsche Aufklärung im 17. und 18. Jahrhundert. Frankfurt am Main, 1986.

Österreich im Europa der Aufklärung. 2 Bd. / R. Plaschka, G. Klingenstein (Hrsg.). Wien, 1985.

P.H. Reill. The German Enlightenment and the Rise of Historicism. Berkeley, 1975.

E. Tortarolo. La ragione sulla Sprea. Coscienza storica e cultura politica nell'Illuminismo berlinese. Bologna, 1989.

См. также:

ТЕРПИМОСТЬ;

ПРАВО;

РЕЛИГИЯ;

ВОСПИТАНИЕ;

КНИГИ, ЧИТАТЕЛИ, ЧТЕНИЕ.

РЕСПУБЛИКА СОЕДИНЕННЫХ ПРОВИНЦИЙ

Вейнанд В. Мейнхардт

Историография традиционно отводит Республике Соединенных провинций маргинальную роль в контексте европейского Просвещения. Согласно распространенной точке зрения до 1670-х годов нидерландская культура соответствовала диапазону гуманистической культуры Европы. Благодаря своей веротерпимости, своим университетам и своей высокоразвитой издательской индустрии Республика являлась одним из главных центров культурной жизни континента. Однако в 20-х годах XVIII в. интеллектуальная культура Соединенных провинций утратила связь с динамикой европейской мысли, трансформировавшейся в процессе вытеснения латыни французским языком как универсальным инструментом общения образованных людей и стремившейся отныне к новым светлым горизонтам. Нидерландские мыслители почти не принимали участия в политических и религиозных баталиях раннего Просвещения, сохраняя верность гуманизму, его литературному стилю и его языку. Из этого следует, что нидерландская интеллектуальная культура XVIII в. находилась в такой же стагнации, как и социальная, экономическая и политическая жизнь этой страны, и что после «золотого века», каким было для Нидерландов XVII столетие, начался все более ускоряющийся процесс упадка. Историография признает лишь важную (хотя и вспомогательную) роль голландского книгоиздательства – последнего свидетеля былого блеска голландской культуры – в распространении идей на раннем этапе Просвещения.

Благодаря тому, что страна служила прибежищем для гугенотов, среди которых было много издателей, эрудитов и журналистов – таких, как Делорм, Бейль или Баснаж де Боваль – Соединенные провинции развивали новые формы коммуникации. В частности, там был налажен выпуск научных газет. Какое-то время это позволяло Республике удерживать ведущую роль на европейском рынке печатной продукции и в распространении идей раннего Просвещения. Однако, поскольку образованная часть нидерландского общества по-прежнему хранила приверженность выходившему из моды гуманизму, функция *porto franco* постепенно теряла свое культурное наполнение, пре-

вращаясь в чисто экономическую. К середине столетия было утрачено и то доминирующее положение в книгоиздательстве, которое делало Нидерланды одним из главных центров европейской «литературной республики». Кроме того, фактическая веротерпимость, постепенно утверждавшаяся в других странах Европы, лишала Соединенные провинции и роли убежища для образованных протестантов. Особенно важным фактом следует считать снижение доли Республики в производстве французских книг и газет, что объяснялось теми же структурными переменами, которые нанесли удар по всей экономике страны: в Европе появились новые центры производства книги (например, Буйон и Невшатель); они имели более выгодное географическое положение и предлагали более дешевую продукцию. Международную репутацию голландцы сохранили лишь в сфере издания классических эрудитских работ и трудов по ориенталистике. Впрочем, на фоне общего упадка были и свои исключения. Так Марк-Мишель Рей до 1760-х годов оставался главным поставщиком антиклерикальных порнографических книг и философских сочинений (он издавал Руссо, Гольбаха и других), а еженедельная лейденская *Gazette de Leyde* вплоть до Французской революции пользовалась доверием всей европейской «литературной республики».

Исследователи, изучавшие пеструю интеллектуальную среду Соединенных провинций, занимались почти исключительно ее международными связями. Например, многие считают, что в начале XVII в. Республика являлась географическим центром радикального Просвещения, хотя источники циркулировавших там республиканских, материалистических и пантеистических идей имели, скорее, английское или итальянское, нежели нидерландское происхождение, а те, кто их распространял, в большинстве своем были иностранцами. Коренной культурой Соединенных провинций эпохи «кризиса европейского сознания» историография интересовалась гораздо меньше. Следовало бы уделить больше внимания тому факту, что международная книготорговля, будучи плодотворной в культурном плане, часто оказывалась делом не только опасным, но и невыгодным. Даже в периоды расцвета того или иного издательского дома, производство книг на экспорт в значительной мере финансировалось за счет доходов от продаж голландских книг на внутреннем рынке. Деление рынка на два сектора по языковому принципу имело как экономические, так и идеологические причины. В первые десятилетия XVIII в. интеллектуальная культура Соединенных провинций действительно была двуликой. С одной стороны, существовала культура обосновавшихся в Нидерландах гугенотов-изгнанников и эмигрантов. Она опиралась на национальную книгоиздательскую индустрию и служила одной из главных опор раннего Просвещения. С другой стороны, в Республике развивалась местная интеллектуальная культура, связанная с реак-

лиями национальной жизни. Ее поддерживала процветающая индустрия книг на голландском языке.

Безусловно, у двух культур было много общего. Это подтверждала атмосфера открытости и терпимости, царившая в 1680-е годы в Амстердаме и Роттердаме, где влиятельные эмигранты (Пьер Бейль, Жан Леклерк, Джон Локк) тесно общались со своими нидерландскими коллегами. Однако вскоре пути этих культур разошлись, причем пружиной развода оказалась международная политика. В 1690–1715 гг. Соединенные Провинции возглавляли широкую европейскую коалицию, противостоявшую Людовику XIV. Опасения потерпеть поражение от французов сделали нидерландцев весьма чувствительными ко всему тому, что символизировало в их глазах французский культурный империализм. Некоторые крупные деятели нидерландской культуры стали воспринимать издаваемую у них на родине франкоязычную прессу как «тroyанского коня» – предвестника политического порабощения. Историки античности Петрус Франциус и Петрус Бурманнус даже утверждали, что французская культура пагубно воздействует на нравы нидерландцев, а следовательно, на способность Республики противостоять французской политической экспансии. Страх перед Францией породил своеобразную контркультуру, на протяжении долгого времени сохранявшую значительное влияние. Именно с ней было связано становление как традиционных, так и современных принципов интеллектуальной нидерландской культуры, переосмысленных затем в контексте национальной идеологии.

Можно утверждать, что в кризисе международной политики конца XVII в. главную роль играли три государства: Франция, Англия и Республика Соединенных провинций. Этим же странам принадлежала ведущая роль и в идейном кризисе эпохи, причем последняя порой лидировала в этом трио, по крайней мере, в некоторых отношениях. Однако и по форме, и по содержанию культура Соединенных провинций приобретала все более локальный характер, а опора на голландский язык лишала ее международной аудитории.

Динамику просветительской мысли Соединенных провинций можно проследить на примере семантической эволюции слов *Verlichting* и *verlicht* – нидерландских эквивалентов немецких терминов *Aufklärung* и *aufgeklärt* или французских *Lumières* и *éclairé*. Нидерландская терминология XVII–XVIII вв. до сих пор мало исследована, однако словари той эпохи позволяют выявить целый ряд вполне четких определений. С XVI в. слово *verlicht* (просвещенный) имело в нидерландском языке двойное значение. С одной стороны, оно подразумевало «образованность», «просвещенность с помощью разума», «свободу от предрассудков», а с другой – «внутреннее просвещение» Святым Духом. В 1660-е годы эти различные, но взаимосвязанные значения оказались противопоставленными друг другу и слово *verlicht* превратилось

в яблоко раздора. Во многих нидерландских трактатах оно стало означать приверженность рационалистической философии и противоплагаться «просвещению божественным светом», Откровением, погрузившим, по мнению авторов, мир во мрак. В XVIII в. слово *verlicht* утратило эту жесткую антиномичность. Во второй половине столетия и в разговорной речи, и в романах, и философских сочинениях под ним стала подразумеваться «исполненность разумом», но тем самым религиозный смысл уже не противостоял светскому, а фактически сливался с ним.

Сходным образом развивалось и слово *Verlichting* (Просвещение). В лексике XVIII в. это существительное, как и однокоренное прилагательное, утратило свою двусмысленность, а начиная с 1760-х годов термин *Verlichting* стал символом своего времени. Он ассоциировался с цивилизацией, прогрессом и реформами, а также получил педагогическое наполнение, превратившись в основополагающий принцип частного воспитания и общественных преобразований.

Хотя семантическая эволюция этих терминов в нидерландском языке не слишком отличалась от того, что происходило во французском или английском, тем не менее следует подчеркнуть две особенности. Во-первых, радикальная трактовка и противопоставление смыслов *Verlichting* и *verlicht* возникли очень рано, еще в 1660-е годы. Во-вторых, во второй половине XVIII в. семантический радикализм почти полностью исчез. Это наблюдение помогает выделить два этапа в нидерландском Просвещении: первый пришелся на вторую половину XVII столетия и отличался радикализмом, второй – более умеренный – охватывал XVIII в.

Идейные баталии второй половины XVII в. велись вокруг четырех основных и тесно связанных между собой тем: теологии, философии, науки и политической теории. Эти дискуссии были порождены картезианством, что неудивительно: ведь именно в Соединенных провинциях Декарт опубликовал свои главные труды, и именно эта страна дала первый импульс европейским спорам о нем за много десятилетий до того, как их подхватила Франция. Начавшись в 1640-х годах в университете Утрехта, эти споры поначалу замыкались в университетских стенах. В ходе дискуссий сформировалось два лагеря. К одному принадлежали профессора теологии и философии, обладавшие широкими взглядами и выступавшие с позиций картезианства. Их противниками были теологи из числа ортодоксальных кальвинистов во главе с влиятельным и грозным Гизбертом Вутиусом (1589–1676), яростным адептом аристотелизма. Кальвинисты обвиняли картезианцев в намерениях подорвать все существующие религии, философию, науку и политику. Более всего «вутианцев» (сторонников ортодоксии) раздражало то, что последователи Декарта проводили параллели между своими взглядами и идеями Коксиуса. Йоханнус Коксиус

(1603–1669), влиятельный профессор теологии Лейденского университета, утверждал, в частности, что некоторые части Священного Писания не следует воспринимать буквально, что их надлежит рассматривать в историческом контексте и трактовать отвлеченно. Вокруг Коксиуса образовалась большая группа единомышленников, состоявшая как из пасторов, так и из мирян. Скептический взгляд картезианцев на сверхъестественные явления, выпадавшие за пределы математических законов природы, давал теологии Коксиуса философское обоснование.

В начале 1660-х годов дебаты вступили в новую фазу. Ее обусловило появление в обществе радикально настроенных мыслителей, никак не связанных с университетской средой. В отличие от весьма умеренных профессоров, придерживавшихся идей Декарта и Коксиуса, они были готовы поставить под сомнение догматы о Троице и божественной природе Христа. Особым влиянием в этих кругах пользовались социниане и антитринитарины, с одной стороны, и радикальные картезианцы во главе со Спинозой – с другой. Приток польских и немецких эмигрантов после Тридцатилетней войны способствовал такому резкому росту числа социниан, что эта ересь стала распространяться среди голландцев. Ее центрами стали религиозные секты Амстердама, Роттердама и Рейнсбурга, состоявшие в основном из либеральных меннонитов, бывших ремонстрантов и разочаровавшихся кальвинистов, очень восприимчивых по отношению к любым радикальным доктринам. В конце 1650-х годов значительное число социнианских сочинений было переведено на нидерландский язык и распространялось нелегально.

Еще более важную роль сыграли радикальные картезианцы Лодевейк Мейер (1638–1681), Адриан Курбах (1632–1669) и Барух Спиноза (1632–1677). Именно светский философ Мейер вложил новый смысл в термин *verlicht*, сделав нейтральное прилагательное боевым лозунгом картезианцев. В своем труде «*Philosophia Sacrae Scripturae Interpres*», нелегально опубликованном в Элевтерополисе (Амстердам) в 1666 г. (нидерландский перевод вышел год спустя), он применил картезианский метод к теологии. Поскольку теология находилась в полнейшем замешательстве в отношении трактовки Писания, Мейер предложил подойти к анализу священных текстов с философской точки зрения. Он пришел к выводу, что Библия полна противоречий и неувязок, а потому было бы оскорбительно приписывать ее авторство Богу. К сходному заключению пришел и Курбах в книге «Свет, сияющий во тьме» («*Licht schijnende in Duistere Plaatsen*», Амстердам, 1668). Что касается Спинозы, то его «Богословско-политический трактат» («*Tractatus theologico-politicus*», 1760) содержал еще более скандальные мысли. Спиноза призывал к освобождению индивида и общества от предрассудков, порожденных страхом, и требовал сбросить иго идейного

рабства. Единственным способом достижения этой цели было изучение Библии с позиций просвещенного разума.

Спиноза отказывался публиковать свои сочинения при жизни, опасаясь цензурного запрета, однако они имели широкое хождение в списках. Впрочем, философ отнюдь не был отшельником: в Амстердаме, Роттердаме и Рейнсбурге действовали многие его последователи, изучавшие, обсуждавшие и распространявшие его труды. Они были менее осторожны и пользовались любыми средствами для пропаганды идей своего учителя. Самым очевидным из них был, разумеется, перевод его произведений на голландский язык, но в ход пускались и иные – новаторские – приемы. Попытки перенести философию на театральные подмостки были пресечены церковными властями, зато большой популярностью пользовались философские романы. В 1680–1690-е годы вышло немало подобных сочинений, порой наполненных откровенно эротическими аллюзиями. В них проповедовался материалистический взгляд на мир и отрицалось бессмертие души (хотя сам Спиноза в «Этике» утверждал, что в человеческой душе имеется нечто вечное). Все это привело к тому, что учение Спинозы – особенно в популярном изложении – стало определяющим фактором интеллектуальной жизни Республики Соединенных провинций.

Влияние картезианства коснулось не только теологии и философии, но и науки, возведенной последователями Декарта в ранг совершенно самостоятельной сферы познания. Нидерландские ученые в целом тяготели к картезианству, поскольку оно отводило естественным наукам весьма почетное место. Однако, оценивая влияние картезианской философии на деятели науки, необходимо учитывать, что они воспринимали ее не как онтологию, а как эпистемологию. Во второй половине XVII в. такие ученые, как Пюйгенс (1629–1695), отбросили картезианскую метафизику и направили свои исследования в экспериментальное русло. Даже университеты не остались в стороне от практических опытов: в 1675 г. в Лейденском университете был открыт первый анатомический театр. Христиан Пюйгенс и Антони ван Левенгук (1632–1723) – нидерландцы с мировым именем – строго придерживались картезианского разделения между науками и теологией, а потому очень редко касались вопросов о Боге или о Писании в своих научных трудах. Несмотря на эту сдержанность в отношении религии, расхождения между ортодоксами и адептами новой науки были весьма многочисленны. Яблоком раздора служили, в частности, идеи Коперника: ортодоксы никак не могли примириться с ними, поскольку они были совершенно несовместимы с буквальным истолкованием Библии.

Картезианская философия оказала серьезное влияние и на политические теории. До появления Декарта политическая мысль Соединенных провинций ориентировалась главным образом на аристотелизм и гуманизм, внеся в них некоторую долю конституционализма и

кальвинизма. Среди профессоров Лейденского университета имели хождение даже монархические идеи. Их пропагандистом, причем довольно влиятельным, был Франко Бургерсдейк (1590–1635). Его труд «Политическая мысль» («Idea Politica», 1635) превозносил достоинства монархии как первичной и наилучшей формы государственного устройства.

И вновь попытку достичь созвучия между политическими теориями и современной философией предприняли мыслители, не принадлежавшие к университетской профессуре: Питер (1618–1685) и Йохан (1622–1670) де ла Курт и Спиноза. Сочинения братьев де ла Курт были наполнены блестящими, но далекими от системы рассуждениями. Спиноза поднял их идеи до уровня последовательной политической философии. Он никогда не предпринимал попыток анализировать реальное республиканское устройство Соединенных провинций, но его взгляды на демократию были весьма радикальными: Спиноза полагал, что только полный суверенитет нации может служить надежной защитой от посягательств на свободу и веротерпимость.

1670-е годы ознаменовались упадком картезианства. У радикалов появились довольно сильные противники. Некоторые их сочинения были запрещены. Само их существование оказалось под угрозой. В частности, Адриан Курбах закончил свои дни в тюрьме. Подобное изменение обстановки побудило Спинозу воздержаться от публикации своих важнейших сочинений. Ему удалось даже убедить своих друзей не издавать нидерландский перевод «Трактата», который прежде циркулировал только в латинской версии. На этот раз кампанию против радикальных картезианцев возглавили не ортодоксальные «вуйанцы», а умеренные последователи Коксиуса и Декарта. Своими нападками на Спинозу и других радикалов они надеялись смягчить атаки, направленные против них самих, доказать, что новая философия, новая наука и новые политические теории не обязательно ведут к атеизму, и утвердиться в качестве защитников религиозного и нравственного порядка.

Ведущая роль в выработке нового консенсуса между теологией и философией принадлежала профессору философии университета Франекера (во Фрисландии) Херману Александру Роэлу (1635–1718) и профессору теологии Лейденского университета Саломону ван Тилу (1644–1715). Защищая идею божественной сущности Христа, Роэл и Тилл противостояли как социнианам, так и радикальным последователям Декарта. При этом они в полной мере использовали весь арсенал картезианства и шли гораздо дальше теологов-коксианцев: их теология была основана на принципе разума и являла собой синтез кальвинистской традиции и новой философии.

Как уже говорилось, ни Спиноза, ни братья де ла Курт не пытались всерьез анализировать реальное устройство Республики Соединенных провинций. Эту задачу взял на себя фрисланец Ульрик Хю-

бер (1636–1694), профессор права и умеренный картезианец. Он сумел разработать политическую теорию республиканизма, избегав крайностей Гоббса и Спинозы и предложив основу для политического компромисса между коксианцами и картезианцами. Хюбер наметил путь между теорией Гоббса, согласно которой абсолютная власть любого монарха приводит к порабощению подданных, и кальвинистской конституционалистской традицией, воплощенной в политической философии Иоханнеса Альтзузиуса (1556–1638) и возводившей в абсолют народный суверенитет, что, по мнению Хюбера, неизбежно вело к хаосу. В его глазах идеальное государство представляло собой конституционную аристократию с широкой социальной базой, в которой суверенитет находится в руках как можно большего числа патрициев, а народ, со своей стороны, обладает значительными гражданскими правами. С точки зрения Хюбера, ближе всего к этому идеалу стояла именно Республика Соединенных провинций.

Сходную роль, но уже в отношении наук, сыграл Бернард Ньивентит (1654–1718), бургомистр и врач одного из городов северной Голландии. Ньивентит отошел от картезианской модели и даже стал ее противником, ориентируясь на английскую экспериментальную философию. Однако такая смена позиции не внесла изменений в практику его научных трудов, поскольку к тому времени нидерландские физики уже выработали собственные исследовательские традиции. Так что отход от картезианства имел чисто тактические основания: Ньивентит стремился добиться признания науки в среде верующих ортодоксов, то есть тех, кто толковал Библию буквально. Он опубликовал целый ряд работ, главная из которых – «Истинный взгляд на картины мира» («Het Recht Gebruik der Wereldbeschouwingen», Амстердам, 1715). В ней Ньивентит доказывал, во-первых, что современная наука отнюдь не противоречит Священному Писанию, а во-вторых, что все материалистические теории радикальных картезианцев и «атеистов»-спинозистов абсолютно беспомощны с научной точки зрения.

Компромисс, достигнутый умеренными коксианцами и картезианцами, необходимо рассматривать в контексте тех коренных перемен, которые произошли после 1672 г. Можно утверждать, что политика веротерпимости практиковалась в Соединенных провинциях с большей последовательностью, нежели в каком-либо ином государстве Европы: инакомыслящие могли не только придерживаться своих взглядов, но и пропагандировать их. Однако у этой веротерпимости не было прочной правовой базы, а потому цензура часто преследовала социниан и радикальных картезианцев за материалистические идеи, препятствуя публикации и распространению их трудов. Нидерландская цензура действовала на местном уровне: решения принимались членами городских муниципалитетов. Наиболее либеральные из них нередко оставались глухими к требованиям кальвинистов-орто-

доксов. Тем не менее сталкиваясь с открыто антирелигиозными выступлениями радикалов, магистраты уже не могли устоять перед давлением местных консисторий.

До 1672 г. власть находилась в руках либеральных регентов. Они выказывали себя убежденными республиканцами, демонстрировали верность принципам «Подлинной Свободы» и выступали последователями Йохана де Витта. Благодаря их гибкой политике в отношении ортодоксов в стране сохранялся исключительно благоприятный интеллектуальный климат, который способствовал расцвету самых разных, в том числе и радикальных, идей. Приход к власти в 1672 г. статхаудера Вильгельма III Оранского нарушил равновесие властей. Стремясь добиться контроля над либеральными регентами (пытавшимися преградить ему путь во власть), Вильгельм III был вынужден опереться на кальвинистские элементы общества, то есть на главных противников новой философии. Это во многом объясняет то нарастающее давление, которое умеренные коксианцы и картезианцы начали испытывать в 1670-е годы. Оказавшись между двух огней (радикалы – с одной стороны, ортодоксы – с другой), они были вынуждены реагировать. Достигнутый ими компромисс в философии, теологии, науке и политической теории послужил краеугольным камнем раннего нидерландского Просвещения.

Одним из результатов этого компромисса, обеспечившего подъем Просвещения в Соединенных провинциях, стал выпуск первой газеты на нидерландском языке, адресованной широкой публике: роттердамская *Boekzaal van Europe* (1692–1702) была основана Питером Рабусом (1660–1702), профессором латыни. Газета сразу же превратилась в зеркало нидерландской раннепросветительской мысли. Сам Рабус придерживался умеренных взглядов, сочетавших ньютонианство с картезианством, и враждебно воспринимал любые проявления радикализма в вопросах религии и политики. Находясь в оппозиции к радикальным последователям Декарта и Спинозистам, он разделял республиканские идеи Хьюбера. «Героями» Рабуса были Антони ван Дале (1638–1708) и Балтазар Беккер (1634–1698): Рабус с энтузиазмом поддерживал их борьбу с предрассудками во имя умеренных коксианских и картезианских ценностей.

Следует заметить, что перемены, затронувшие интеллектуальную и религиозную жизнь Республики Соединенных провинций, не нашли отклика во Франции и Англии, хотя многие проблемы, с которыми столкнулись нидерландские мыслители, вскоре взбудоражили общественное мнение этих двух стран. На примере Ван Дале и Беккера мы видели, что нидерландцы вели борьбу с предрассудками. Голландские попытки либеральной трактовки Библии предшествовали работам Ришара Симона. А локковская защита рационального христианства во многом напоминает компромисс между разумом и

откровением, предложенный Роэлом и Ван Тилом. Наконец, французское Просвещение позднее пришло своим путем к тому конституционализму, который уже был выработан нидерландской политической мыслью.

Причина такого положения дел отчасти заключалась в том, что тексты нидерландских мыслителей обычно публиковались на их родном языке или дремали в объемистых сборниках латинских речей, пылившихся на полках университетских библиотек. Но одна из наиболее удивительных особенностей нидерландского Просвещения состояла в тесной связи между университетскими дискуссиями и спорами, которые охватывали широкую публику. Свидетелями этих баталий были эмигранты-гугеноты, то есть те, кто в дальнейшем распространял идеи европейского Просвещения. Поэтому тот факт, что европейская «литературная республика» осталась в неведении относительно идейных битв, развернувшихся в Соединенных провинциях, может быть объяснен лишь простым отсутствием интереса: ведь даже если Бейль и его коллеги-журналисты не слишком хорошо владели нидерландским, по-латыни они все же читали свободно.

Впрочем, дело было не только в том, что французские журналисты оказались неспособными донести идейные споры нидерландцев до европейской публики. Еще более важным фактором был специфический характер этих споров. Они отражали религиозную картину Соединенных провинций и протекали в весьма своеобразном социальном и политическом контексте. Яростные дебаты по поводу трактовки Писания могли иметь место лишь в кальвинистских странах, поскольку только там церковь побуждала верующих к регулярному чтению Библии, а система образования позволяла реализовывать это условие. Кроме того, протодемократический конституционализм нидерландского типа был возможен в республиканском государстве, но совершенно неприемлем в абсолютной монархии.

В свою очередь, идеи раннего *общеευропейского* Просвещения неслишком волновали большинство нидерландских мыслителей. Дело в том, что усилиями эмигрантов-гугенотов споры по ключевым проблемам – то есть по вопросам веротерпимости, роли церкви и государства – были направлены на французскую почву и тесно увязывались с обсуждением стратегии и тактики возможного возвращения изгнанников на родину. В этой среде легко находили отклик самые радикальные взгляды. Поэтому именно международному сообществу гугенотов-эмигрантов Европа была обязана распространением естественно-го подхода к религии и английских радикально-республиканских идей.

Однако компромисс между коксианцами и картезианцами уже принес нидерландским мыслителям решение большинства проблем, будораживших философов раннего Просвещения. В Республике практиковалась широкая веротерпимость, все граждане находились под за-

щитой законов, а судебная система была сравнительно мягкой. Кроме того, Соединенные провинции гордились своей конституцией: установленная ею система сдержек и противовесов гарантировала такое положение в стране, при котором никакой деспотизм, никакой произвол не могли закрепиться надолго. Правительственная политика была направлена на благоденствие всей нации в целом, тогда как в соседних абсолютистских государствах интересы граждан всегда приносились в жертву династическим амбициям монархов. Что касается влияния английских радикалов, то нидерландские мыслители уже пережили обсуждение сходных проблем в 1660–1670-е годы, а труды Тиндала, Коллинза и Толанда не обладали достаточной силой убеждения, чтобы побудить нидерландцев порвать с компромиссом, достигнутым на заре Просвещения. Весьма характерно равнодушие, с которым издатель роттердамского *Boekzaal* Петер Рабус встретил изданный в том же Роттердаме «Словарь» Бейля: Рабус был лично знаком с Бейлем, но полагал, что идеи французского философа не могут заинтересовать нидерландского читателя; он даже обдумывал издание собственного словаря, более адаптированного к запросам местных интеллектуалов.

Таким образом, нидерландское Просвещение было глубоко укоренено в нидерландские же традиции XVII столетия, и влияние этих традиций оказалось очень стойким. В XVIII в. мыслители Республики Соединенных провинций восприняли немалую часть идей раннего европейского Просвещения. Но лишь в той мере, в какой это не подорывало фундаментальные основы достигнутого ранее интеллектуального компромисса. Именно поэтому с наибольшей легкостью нидерландцы ассимилировали идеи о способности человека к совершенствованию (Локк) и представления о царящей в природе и человеческих отношениях гармонии (Лейбниц–Вольф).

Нидерландское Просвещение все больше замыкалось в себе самом. Экономический кризис и утрата Соединенными провинциями влияния на международную арену, наметившиеся после войны за испанское наследство и ставшие очевидными по завершении войны за австрийское наследство, напрямую отразились на развитии просветительской мысли. Не умея объяснить этот упадок экономическими, политическими или идеологическими причинами, некоторые просветители – такие, как Юстус ван Эфпен (1684–1735), основатель первой еженедельной газеты «морального» направления *Hollandsche Spectator* – принялись искать его корни в этической сфере. Антифранцузский настрой, зародившийся еще в годы войн с Людовиком XIV в конце XVII – начале XVIII в., получил новый размах. Поскольку нидерландцы полагали, что экономическое и политическое процветание их родины тесно связано с их культурным и нравственным превосходством, антифранцузские настроения вскоре трансформировались в на-

стоящую идеологию, целью которой было объяснение причин упадка. Франкоязычная пресса и ее нидерландские поклонники воспринимались как главные агенты влияния французской культуры, а правящие элиты страны, на которые возлагалась ответственность за все новые экономические и внешнеполитические провалы, стали чаще подвергаться критике за чрезмерный франкоцентризм их культурной политики, возмущавший нидерландских патриотов. Выдвигая такого рода обвинения, нидерландские мыслители надеялись вернуть утраченную силу философским и нравственным идеалам, которые они считали основной гарантией выживания Республики. Оптимистичная вера в возможности совершенствования личности побуждала их продолжать распространение моральной просветительской философии.

Проблема упадка беспокоила не только Соединенные провинции. В XVIII в. сожаления по поводу разложения нравов и утраты обществом добродетелей нередко звучали и в остальной Европе. Современники верили, что в далеком туманном прошлом люди были чище и лучше. Однако нидерландцам это прошлое казалось не столь отдаленным и отнюдь не вымышленным, а вполне реальным. Воспоминания об истории XVII в. разворачивали перед ними образ нации, которая за короткий период времени сумела достичь невероятно высокого уровня экономического процветания, политической и социальной стабильности, культурного величия. Дела пошли плохо лишь в последнее время, поэтому потребность реформировать нравственность ощущалась все сильнее.

В середине XVIII в. философам и литераторам Соединенных провинций удалось сформировать сугубо нидерландский тип умеренного Просвещения. Он нес в себе своеобразную трактовку национальной истории, позволяющую объяснить природу и причины былого культурно-политического превосходства страны и ее недавнего упадка, а также предполагавшую возрождение той самой нравственной энергии, которая позволила бы нидерландцам вернуть утраченные почетные позиции.

Упадок Республики серьезно помешал восприятию радикализма, который утвердился на гребне Просвещения в конце XVIII в. и предлагал оригинальные подходы к жизненно важным проблемам. Кроме того, решением этих проблем коксианцы и картезианцы довольно успешно занимались еще полстолетия назад. Главным критерием нидерландцев при оценке творчества иностранных философов стала позиция последних в антитезе разум/откровение. Например, Эли Люзак (1721–1796) – комментатор «Духа законов» Монтескье и издатель «Человека-машины» Ламетри – осуждал деизм, под которым подразумевал равнодушие в религиозных вопросах. Ту же позицию в отношении атеизма, деизма и скептицизма занял Паулюс ван Гемерт (1756–1825) – самый пылкий адепт кантианства в Соединенных про-

винциях. Нидерландские мыслители гораздо меньше интересовались философскими принципами, лежавшими в основе радикальных идей, нежели их возможными последствиями, ведь атеизм грозил подорвать нравственные устои, которые они с таким рвением пытались восстановить. Сходную точку зрения разделяла и нидерландская пресса: атеизм и деизм представляли собой реальную угрозу обществу. Эти же идеи защищали и авторы популярных романов Бетье Вольф (1738–1804) и Рейнвис Фейт (1753–1825). Вольф ненавидел Вольтера, поскольку его «Кандид» ставил под сомнение нарисованную Лейбницем оптимистическую картину мира и тем самым подрывал веру нидерландцев в будущее. Впрочем, романисты и журналисты, писавшие для широкой публики, не ограничивались в своей критике только атеистами и деистами: они продолжали бороться с радикальной традицией, родившейся из картезианских споров 1660-х годов, ибо она не умерла, хотя ее сторонники более не задавали тон в интеллектуальной жизни страны.

Во второй половине XVIII в. нидерландские просветители попытались расширить социальную базу своего подхода к национальной идентичности. Основополагающую роль здесь сыграли те существенные перемены, которые произошли за это время в производстве, распределении и потреблении культуры. Я имею в виду феномены международного характера, затронувшие в том числе и Соединенные провинции: изменение практики чтения, рост числа научно-популярных книг, романов и газет на голландском языке. Наконец, не меньшее значение имело появление множества частных культурных обществ и клубов, которые объединяли образованную публику, в том числе и людей, не принадлежавших к ученому миру. В сочетании с возникновением сильной национальной и патриотической культурной идеологии подобные фундаментальные перемены породили культурную среду, в которой общение происходило на нидерландском языке и имело ярко выраженную национальную специфику.

В 1770-е годы это новое просвещенное сообщество занялось широким обсуждением насущных преобразований. Реформаторы требовали стандартизации нидерландского языка, глубокой перестройки школьной системы, создания сети государственных медицинских учреждений. В 1780-х годах встал вопрос о политической реформе, способной поднять авторитет Соединенных провинций на международной арене и укрепить Республику в нравственном и политическом отношении. За этими предложениями просматривалось намерение вовлечь в дело обновления государства все население. Поэтому еще до начала Французской революции был разработан проект нового социально-политического устройства страны, в соответствии с которым все граждане Республики – и богатые, и бедные – должны были получить политические права. Впервые эта программа была опробована

вана в ходе «революции патриотов» 1780–1787 гг. Революция была подавлена пруссаками, но вскоре просвещенные реформаторы сделали еще одну попытку: между 1795 и 1806 г., опираясь на оккупировавшую страну французскую армию, нидерландцы сумели приступить к осуществлению своей программы реконструкции.

Специфика нидерландского Просвещения была связана со своеобразной природой государственных институтов и с социальными, политическими, экономическими и религиозными традициями страны. Беспрецедентная открытость общества в эпоху «Подлинной Свободы» 1660-х годов породила особый климат, который позволил обсуждать и решать ключевые вопросы о роли государства, о религии и веротерпимости с большим опережением по отношению к остальным странам Европы. Европейское Просвещение обошло своим вниманием идейные споры, развернувшиеся в Соединенных провинциях во второй половине XVII в. В свою очередь, упадок страны заставил нидерландских мыслителей сосредоточиться на внутренних проблемах и помешал им включиться в общеевропейские дебаты XVIII столетия. Тем не менее, национальное Просвещение глубоко повлияло на жизнь нидерландского общества. Без него никакая модернизация государства и общества в начале XIX в. оказалась бы невозможной.

Рекомендуемая литература:

- W. Frijhoff. La société néerlandaise et ses gradués, 1575–1814. Amsterdam, 1981.
J. Israel. The Dutch Republic. Its Rise, Greatness and Fall. Oxford, 1995.
M.C. Jacob. The Radical Enlightenment. Pantheists, Freemasons and Republicanism. London, 1981.
The Dutch Republic in the Eighteenth Century: Decline, Enlightenment and Revolution / Ed. by M. C. Jacob, W. Frijhoff. Ithaca, 1992.
W.W. Mijnhardt. Tot heil van't menschdom. Culturele genootschappen in Nederland 1750–1815. Amsterdam, 1987.
W.R.E. Velema. Enlightenment and Conservatism in the Dutch Republic. The political Thought of Elie Luzac (1721–1796). Assen–Maastricht, 1993.
T. Verbeek. Descartes and the Dutch. Early Reactions to Cartesian Philosophy. Carbondale, 1992.
H.H. Zwager. Nederland en de Verlichting. Bussum, 1972.

См. также:
ТЕРПИМОСТЬ;
РЕЛИГИЯ;
ГАЗЕТЫ;
НАУКА.

ВЕЛИКОБРИТАНИЯ

Дж. Г. А. Покок

Чтобы понять динамику Просвещения в странах, население которых говорило преимущественно на английском языке, необходимо выдвинуть несколько гипотез, которые, возможно, скорректируют привычные представления о нем. В частности, придется допустить, что Просвещение в значительной мере было детищем людей церкви, действовавших в рамках и во имя своих конфессий; что Просвещение, развивавшееся в контексте протестантской культуры, весьма отличалось от того, каким оно было в католическом мире; наконец, что в англиканском, кальвинистском и лютеранском обществе Просвещение принимало различные формы и шло разными путями. Возможно, это заставит нас отказаться от привычного взгляда на этот феномен как на единый процесс, протекавший сходным образом во всех европейских культурах, и допустить существование нескольких родственных движений Просвещения, имеющих много общего и конфликтующих между собой, как это часто бывает в семье.

Однако для того чтобы понять, каким был этот феномен в англоязычном мире, выдвинем еще одну общую гипотезу: Просвещение можно рассматривать как серию процессов, начавшихся во второй половине XVII в. и по-разному протекавших в различных европейских культурах. Их целью было предотвращение новых религиозных войн и ослабление власти церковников, искаживших христианскую теологию, выработанную первыми вселенскими соборами. Разумеется, подобное обобщение не универсально (например, оно не позволяет объяснить историю итальянского Просвещения, поскольку Апеннинский полуостров не знал религиозных войн). Тем не менее оно открывает довольно обширные исследовательские перспективы. Но чтобы применить их к британским землям, мы должны принять еще одно допущение: «войны Трех Королевств» (в том числе и английские гражданские войны 1637–1651 гг., возобновившиеся в 1688–1691 гг.) были войнами религиозными, хотя, конечно, они разительно отличались от тех, с которыми, как принято считать, покончил Вестфальский мир. Последние разразились в результате столкновения католической Контрреформации с лютеранскими и кальвинист-

скими формами протестантизма. Характер же «войн Трех Королевств» во многом определялся особенностями англиканской церкви и теми конфликтами внутри нее, которые родились из попытки короны распространить англиканство на Шотландию и Ирландию. Поэтому мы должны рассматривать развитие Просвещения в Англии, Шотландии и Ирландии сквозь призму этих конфликтов.

Англиканство – ядро многих проблем английской (британской) истории начала Нового времени. Возникнув в годы царствования Генриха VIII и окрепнув при Елизавете I, оно не ограничилось превращением церкви в рычаг государственной власти: провозглашение монарха главой церкви придало религиозный оттенок идее национального суверенитета и стало определяющим фактором духовного единства нации. Англиканская церковь являлась одновременно «установленной законами» и апостольской, то есть восходившей непосредственно к Христу. В одно и то же время она была протестантской (ибо не признавала папу римского наместником Бога на земле) и католической (поскольку разделяла догмат о божественной природе Христа в том виде, в котором его формулировали отцы церкви и вселенские соборы). В XVI в. протестантизм англиканской церкви получил глубокую кальвинистскую окраску: она ассимилировала учение о спасении личной верой и о предопределении, хотя и не приняла пресвитерианского устройства. Королевская власть оказывала всяческую поддержку епископам Англии и (в несколько меньшей степени) Шотландии. Первые параллели между процессами, протекавшими в лоне британских церквей, и тем, во что позже вылилось британское Просвещение, можно усмотреть в событиях 1610-х годов. Тогда на Дордrechtском синоде разгорелись споры вокруг попытки арминиян поставить под сомнение абсолютный характер кальвинистского тезиса о предопределении. В голландском, французском и швейцарском кальвинизме арминиянство стало провозвестником либеральной теологии, уповавшей на спасение верой – теологии рациональной в своих интерпретациях и достаточно восприимчивой к социальным предложениям пересмотреть никейские догматы о Троице и Воплощении. Казалось, мирская власть должна была охотно поддержать эти тенденции: ведь все, что позволяло усомниться в божественной природе Христа и его единстве с Богом-отцом, снижало влияние церкви на общество и сокращало ее возможности противостоять светскому государю в роли представительницы небесной власти. Рассматривая процесс в длительной перспективе, мы вправе утверждать, что Просвещение, выступавшее не столько от имени установленной власти, сколько от имени общества, становилось все более и более критичным в отношении никейской и тринитарной теологии. Однако в короткой перспективе дело обстояло иначе: монархи XVII столетия нуждались в опоре на сильное духовенство, а потому в Дордрехте и

принц Оранский, и английский король Иаков I поддержали строгую кальвинистскую ортодоксию.

Важное событие ознаменовало годы царствования Карла I: в арминиа́нство перешла большая группа епископов. Они объясняли свой шаг желанием укрепить духовную и светскую власть и добиться более авторитетного и независимого положения церкви в обществе. Таким образом, в Англии (и, пожалуй, больше нигде) арминиа́нская теология слилась с непоколебимо тринитарными католическими и никейскими догмами. Хранителями этих догм считались епископы: на них смотрели как на членов особого сословия внутри духовенства и наследников апостолов. В 1633 г. один из английских иезуитов возобновил догматическую дискуссию о единстве и нерушимости римской церкви. Отрицание этого постулата, по его мнению, сводило все рассуждения о природе Христа к социнианству. В ответ теолог и сторонник пробабиллизма Уильям Чиллингворт выпустил книгу «Религия протестантов – верный путь к спасению» («The Religion of Protestants, a Safe Way to Salvation», 1637), хотя ему самому было непросто принять 39 статей англиканства, особенно те, что были ближе других к афанасьевскому символу веры. В то же время многим верующим, в частности пуританам, казалось, что смешение арминиа́нских и англо-католических позиций, которое возобладало при архиепископе Кентерберийском Уильяме Лоде, подрывало независимость церкви от короны. Возникали опасения, что английская церковь отринет ценности Реформации и ничем не будет отличаться от римско-католической.

С этой точки зрения гражданская война в Англии может рассматриваться как противостояние двух концепций национальной независимости и суверенитета. Одна из них уповала на королевскую власть, основанную на божественном праве и стоящую во главе церкви, управляемой епископами – преемниками апостолов; другая – на парламент, неотделимый от короны и опирающийся на пресвитерианское духовенство, несущее людям слово Божье. Шотландцы, скорее разделявшие вторую концепцию, боролись за собственную независимость и свободу, понимая ее как пакт между Богом и нацией. В Англии же война способствовала ослаблению власти, что привело к возникновению множества независимых конгрегаций и разрозненных сект. Их последователи полагали, что Святой Дух нисходит на человека в процессе коллективных или индивидуальных выражений религиозного чувства, осеняя верующих благодатью и пророческим вдохновением. Это верование, названное современниками «энтузиазмом», вплоть до конца XVIII в. воспринималось негативно не только консервативными теологами, но и просвещенными скептиками. Именно «энтузиазм» послужил почвой, из которой произросли многие события гражданской войны, такие, как казнь Карла I или мрач-

ное революционное правление Оливера Кромвеля. В нем же следует искать корни мессианских видений нового общественного строя, которые имели место в 1649 г.

Гражданская война, перевернувшая установленный порядок вещей, была порождена претензиями на светскую и духовную власть самых различных сил. От имени Бога на нее претендовали одновременно папство, епископат, лидеры пресвитерианских общин и даже сект. Для того чтобы покончить с противостоянием, необходимо было как можно скорее ограничить вмешательство духовных властей в дела светского сообщества. Как любая государственная церковь, англиканство считало себя единственным проводником влияния Святого Духа на мирскую жизнь. Однако Просвещение выдвинуло целый ряд аргументов, которые подвергли существенной переоценке роль Бога-сына и Святого Духа в обществе и в истории. Просвещение решительным образом поставило под сомнение догмат о божественном единстве Троицы – основу никейской и католической теологии. Усложняло ситуацию то обстоятельство, что сходная критика исходила от некоторых сект, члены которых отождествляли проявления Святого Духа с индивидуальными или коллективными выражениями религиозного чувства. Тем самым получалось, что Просвещение говорило на том же языке, что и «энтузиазм», с которым оно активно боролось. Суть проблемы заключалась в том, что у Просвещения и англиканства имелось немало общих целей и стратегий. Подходы были настолько близки, что порой различия между ними было трудно уловить. Англиканская церковь сама ставила себя в двусмысленное положение, утверждая, что епископы, с одной стороны, являются гражданскими магистратами, уполномоченными короной, а с другой – обладают духовной властью, унаследованной от апостолов, то есть стоящей выше власти монарха. И в самом деле, определить место церкви в светском обществе, не умаляя при этом ее значения как «части тела Христова», было чрезвычайно трудно. Церковь попыталась разрешить эту проблему, встав на защиту Просвещения *sui generis*.

Томас Гоббс отдавал приоритет государству над обществом, и, возможно, именно поэтому его обычно не причисляют к философам-просветителям. Тем не менее в трактате «Левиафан» («Leviathan», 1651) Гоббс порвал с англиканством и выдвинул ряд идей, которые впоследствии унаследовало зрелое Просвещение. Он не признавал реальность Святого Духа и даже отрицал право народа на восстание против светской власти во имя Святого Духа. Он утверждал, что ни папство, ни епископат, ни пресвитеры, ни пророки не могут считать себя носителями Божьей воли, и разработал материалистическую концепцию мироздания и природы Бога. Историю церкви он считал цепью необоснованных постулатов об имманентности Святого Духа и ошибочных догм о его воплощении. Гоббс настаивал на решитель-

ном разрыве с греческой философской традицией, поскольку начиная с Платона и в течение двух тысячелетий она распространяла лживые доктрины о нематериальной субстанции, которые легли в основу патристики и схоластической теологии. Критика Платона и платонизма, которой занимался, впрочем, не только Гоббс, стала характерной чертой философии и историографии Просвещения.

Власти, подготавливавшие восстановление англиканства в статусе государственной религии в 1660–1662 гг., сразу же разглядели в Гоббсе противника епископата. К необходимости противостоять давлению папства и «энтузиастов» прибавилась необходимость побороть материалистический вызов, брошенный Гоббсом церкви – то есть самому Богу. Первая англиканская критика «энтузиазма» предшествовала Реставрации и появилась в 1656 г. Она опиралась на возрожденный платонизм и рассматривала человеческий разум как «светильник Господень», наделяющий душу способностью «милосердно» воспринимать мнения других людей – свойством, противоположным догматической убежденности и пророческому вдохновению. Этот иренический рационализм вновь оживил угасшие было патристические споры о природе Христа. Но в кругу единомышленников кембриджские «платоники» оказались между двух огней. С одной стороны их атаковали сторонники Высокой церкви (*High Church*), для которых епископы были восприимчивыми апостолами в той же мере, в какой монарх являлся прямым наследником Константина. С другой – им пришлось отбиваться от нападок теологов-латитудинариев, которые считали эту концепцию по меньшей мере спорной и тупиковой. Имелось еще и одно затруднение: «светильник Господень» у «платоников» слишком походил на «внутренний свет» или «дух души» у «энтузиастов». В «энтузиазме» был заподозрен и сам Гоббс: Бог, имманентный материально или идеально понимаемому мирозданию, мог обладать такой же имманентностью и в отношении размышляющего о нем разума. Эта теория была столь же возмутительной, как и философия Спинозы, в которой люди церкви видели сочетание атеистических и пантеистических воззрений, то есть все тот же «энтузиазм». Впрочем, некоторые англикане с одинаковым рвением нападали и на Платона, и на Гоббса, отдавая предпочтение новой естественной философии, основанной на изучении феноменальной реальности и на убеждении, что человеческий разум не способен постигнуть ее сущность. Постаристотелевская (а возможно и посткартезианская) наука в том виде, как ее развивало Лондонское королевское общество, а затем Исаак Ньютон, давала людям церкви уверенность, что мироздание создано и управляется в соответствии с рациональными принципами, установленными Богом, который существует независимо от своего творения. Оставался вопрос: может ли такой Бог воплотиться? Личные бумаги Ньютона подтверждают, что он интересовался не только арианством, но и алхими-

ей. По-своему Ньютон тоже был «энтузиастом»: философия, противостоявшая как схоластике, так и Спинозизму, не могла быть совершенно свободной от убеждений, которые так стремилось искоренить христианское и нехристианское Просвещение.

Англиканство внесло свою лепту в ограничение влияния религии на жизнь гражданского общества. Если рассматривать под этим углом зрения шотландское Просвещение времен Реставрации (когда столкновения на религиозной почве стали особенно кровопролитными, свидетельствуя, что религиозные войны еще не закончились), то оно еще не вполне отбросило кальвинистскую ортодоксию, хотя шотландское дворянство все больше отдалялось от пресвитерианства, с которым прежде состояло в союзе, и увлекло за собой часть духовенства. На короткий срок в Шотландии был восстановлен епископат. В это же время в Англии идеи искупления и спасения души все больше ассоциировались с идеей соблюдения нравственных законов. Стало распространяться новое представление о миссии Христа: считалось, что Иисус пришел к людям для того, чтобы укрепить естественный закон учением, которое обещало людям воздаяние или наказание в загробной жизни за жизнь земную. Подобная концепция была близка к социнианской идее божественной миссии Христа (но не его природы) и к деистской идее Христа – проповедника морали. Ортодоксальные англикане, воевавшие одновременно с папизмом, провиденциализмом и «энтузиазмом», должны были противостоять также арианам, социнианам, деистам и атеистам, не говоря уже о приверженцах различных форм оккультизма. Перед лицом этой опасности ортодоксы пытались спасти свои главные догмы: Воплощения, Искупления и Троицы. При этом думать, что влияние Просвещения (в расширительном понимании этого термина) всегда шло в ущерб ортодоксальной теологии, так же неверно, как и утверждать, что Просвещения в это время попросту не было. Истина лежит где-то посередине.

Этот неоднозначный характер религиозной, политической и идейной истории Англии периода Реставрации дает ключ к пониманию непростой судьбы Джона Локка. Если Гоббс открыто создавал то, что сам называл *novum organum* – новым философским канонам, направленным на разрушение старой ортодоксии и утверждение новой, то Локк был личностью куда более закрытой. Он не публиковал свои работы при жизни, поэтому трудно утверждать, несли ли они в себе подлинную систему или же представляли собой лишь идейную программу. Издание его политических сочинений, написанных до революции 1688 г., но увидевших свет лишь после ее завершения, принесло Локку славу заклятого врага абсолютной монархии и сторонника духовной власти, над которой стоит не всемогущий государь, как полагал Гоббс, но либеральное и толерантное гражданское общество.

В то же время обоих мыслителей объединяло желание подчинить сферу религии сфере мирской жизни, хотя аргументы Локка в защиту веротерпимости больше говорили о его намерении лишить духовенство власти, нежели о стремлении освободить неисчерпаемые возможности духа, подавляемые церковью. Оба философа подчеркивали рациональный характер религиозного опыта и рассматривали разум как способность к самоограничению, благодаря которой человеческий интеллект признает свои пределы в сфере веры и познания.

Приверженцы англиканства в целом хорошо приняли локковский «Опыт о человеческом разуме» («An Essay Concerning Human Understanding», 1690), поскольку его эпистемология утверждала неизменность сущности вещей и невозможность прямого вдохновения. Но «Разумность христианства» («The Reasonableness of Christianity», 1695) вызвала споры, ибо даже англикане разглядели в этой работе потенциальную идею религии, не желающей безоглядно принимать догматы вселенских соборов. Что же касается локковских «Писем о веротерпимости» («Lettres of Toleration»), они не оказали никакого влияния на *Toleration Act* 1689 г., который подтвердил статус англиканства как государственной религии и ограничился тем, что благоразумно приостановил санкции против инакомыслящих. Правда, закон не защищал тех, кто открыто отрицал догмат Троицы. Локк в частной жизни, видимо, занимал именно такую позицию, тем не менее до самой его смерти церковь не отказывала ему в благословении. Это не было свидетельством ее наивности, но говорило о том, что англиканство признавало разницу между обсуждением доктрины в частном порядке и участием в публичных собраниях, целью которых являлось отрицание этой самой доктрины. Например, в среде англиканского духовенства негласно, но без особых препятствий распространялись и обсуждались сочинения (своеобразный «самиздат»). Ортодоксы снисходили до частных дискуссий с инакомыслящими, всячески показывая, что готовы делать вопросы веры не столько догмой, сколько интеллектуальной материей.

Именно в эту эпоху появились первые «английские деисты»: Джон Толанд и его единомышленники оказались исключенными из сферы действия *Toleration Act* по причине отрицания догмата Троицы. Взгляды деистов были ближе к философии Спинозы, чем к идеям Локка. Они разделяли унитарную концепцию Христа и отрицали его божественную природу. В их глазах Иисус становился чем-то похож на исламского пророка Мухаммеда. Они придерживались также рационального пантеизма, который сближал их с франкмасонами. Поскольку философия английских деистов предвосхищала постхристианские формы «энтузиазма», она оказалась слишком радикальной для того, чтобы стать составной частью клерикального английского Просвещения и даже основных течений европейского деизма.

Локк был главным представителем просветительского эмпиризма, признававшего ограниченность человеческого разума и невозможность постижения сути вещей. Консервативная в социальном плане философия Локка оказалась весьма радикальной в политическом отношении. Именно Локк сформулировал такие понятия, как право народа «взывать к небесам» против земных властей и право народа свергнуть правительство и взять власть в свои руки. Добавим к этому глубокий антиклерикализм, который в глазах людей церкви был безусловным признаком радикальной философии. Тем не менее интеллектуальный пиетизм «великого Локка» притягивал многих высокопоставленных деятелей англиканства, таких, как епископы Хоудли (Бангор), Уорбертон (Глочестер) и Лоу (Петерборо). Взгляды этих прелатов противоречили утверждениям об апостольском характере церкви и поэтому шокировали прочих представителей епископата. Но лишь после того как политические идеи Локка были признаны революционными, его теология – социнианской, а его экклезиология – несовместимой со священным характером англиканства как государственной церкви, философ был окончательно причислен к решительным противникам порядка, установленного Ганноверской династией и продолжавшего традиции Тюдоров.

Локковская программа была нацелена на то, чтобы побудить человеческую мысль расширять свои возможности, ограничивая свои претензии. Она позволяла определять радиус действия разума в социальной и культурной сфере. Локк, а вслед за ним третий граф Шефтсбери и Джозеф Аддисон стремились вывести философию за пределы университетских стен и сделать ее предметом обсуждения образованных людей. В определенном смысле, Просвещение представляло собой бунт привилегированных классов против профессиональных элит, доминировавших в европейской культуре с момента возрождения литературной традиции – бунт «потребителей культуры» против ее производителей и судей. В этом смысле «философия» оказывалась не столько метафизикой, сколько эпистемологией. Она взывала к вкусу, к суждению, к проницательности и к интеллектуальной культуре мира, в котором на смену спорам пришли беседы. Английская *polite literature* начала борьбу с различными формами эрудиции и тяжеловесной филологии. В ходе «книжной баталии» (*Battle of Books*) – английского аналога спора «старых» и «новых» (*querelle des Anciens et Modernes*) – именно «старые» тори (сторонники подражания классическим авторам) в своей полемике с «новыми» вигами (сторонниками критического метода и интерпретации, позволявшей им адаптировать классиков к своим культурным запросам) претендовали на большую изысканность своих вкусов и манер. Конечно, литературные дебаты (как, впрочем, и религиозные, и политические) иногда принимали резкие формы, но все же они протекали в новой среде: «учти-

вость» и «светские манеры» вытеснили из нее былую непримиримость и фанатизм теологической культуры времен схоластики и религиозных войн.

В годы царствования Вильгельма III (1689–1702) Великобритания стала играть ведущую роль среди государств просвещенной Европы. Однако стоит вспомнить, что политика его предшественника Иакова II (1685–1689) вызвала такую напряженность между монархией и находящейся у нее в подчинении англиканской церковью, что к концу религиозных войн Англия и Шотландия реально утратили всякое единство. Столь же нетерпимую политику в отношении Республики Соединенных провинций и укрывшихся там гугенотов проводил и Людовик XIV. Существовала опасность распространения этой политики и на страны Пиренейского полуострова. Падение Иакова II не прекратило политико-религиозные войны, сотрясавшие королевство, но привнесло некоторые новые элементы. С одной стороны, англиканская церковь избавилась от монарха-католика, хотя и не сразу приспособилась к новой власти. С другой стороны, Шотландия воспользовалась случаем, чтобы вывести свою церковь из-под власти епископов, хотя многие шотландцы враждебно отнеслись к новому королю, который не признавал пресвитерианского пакта – Ковенанта. В обоих королевствах революция, завершившаяся сменой монарха, воспринималась как победа весьма сомнительная. Британские церкви пытались выжить в условиях епископальной и пресвитерианской реакции, на которую антиклерикальные силы отвечали контратаками, принимавшими самые различные формы, вплоть до атак деистов на христианскую теологию.

Англия и Шотландия смогли сыграть важную роль в процессе Просвещения лишь благодаря серьезным преобразованиям, осуществленным в этих странах. Получив британскую корону, Вильгельм III включил подвластные ему королевства в общеевропейскую антифранцузскую коалицию. Чтобы усилить английское военное влияние на Соединенные провинции, он был вынужден создать профессиональную армию и особую структуру, обеспечивавшую ее финансирование из государственной казны. Это тут же было воспринято как переворот в государственном устройстве. Бывшие последователи Кромвеля и виги, сельские тори и якобиты – все они отказывались мириться с новым порядком. Они упрекали монарха в создании новой – чужеземной и неангликанской – военной и финансовой олигархии. Корона привлекла в ее ряды влиятельных аристократов, пообещав расширить их прерогативы. Те же, кто оказался в стороне, затаили злобу. Логика идеологического конфликта побудила англикан и легитимистов пойти на сближение с католицизмом, а радикалов и республиканцев – с деизмом, в котором просматривались элементы язычества. Этот деизм не следует отождествлять с основным направлени-

ем просветительского деизма. Напротив, первый представлял собой мощное встречное течение внутри второго: недовольные перспективами нового общества, в котором возобладал дух наживы, республиканцы противопоставили церкви и сектам идеалы «стрины».

Те же, кто благосклонно принял новый порядок – в том числе и сторонники умеренного англиканства, к которому примкнуло большинство епископов – с энтузиазмом встретили модернизацию общества, разрыв с пережитками язычества, папизма и средневекового феодализма, а также с фанатизмом недавних религиозных войн. Институт профессиональной армии предоставлял им гарантии от вооруженных конфликтов между индивидами или группировками (республиканцы, напротив, видели в этом утрату чувства гражданской ответственности); а финансовая стабильность государства обеспечивала развитие торгового общества, в котором человек мог не только искать выгоды и рассчитывать на обогащение, но и демонстрировать хорошие манеры (республиканцы опять же усматривали в этом признаки разложения). Именно в этом нам видится стержень английского и шотландского Просвещения: на смену варварству и фанатизму пришли цивилизованные нравы, ставшие нормой общения между представителями торговой элиты (чьи этические нормы порой восходили к традициям куртуазной культуры). При этом гражданские ценности не потеснили ценностей религиозных. Впрочем, и религиозное мировоззрение более не стремилось навязывать себя гражданскому обществу. Однако вся английская и шотландская история требовала, чтобы новое общественное устройство опиралось на прочную церковную структуру, а потому хор похвал «Философским письмам» («Lettres philosophiques») Вольтера в Великобритании не был стройным.

Помимо всего прочего, новое государство обязано было доказать, что оно может стать равным другим странам Европы – стабильным, эффективным в военном отношении, развивающим дипломатические и торговые связи, наконец, разделяющим общие идеалы и поведенческие практики. Все в целом должно было привести к созданию такой формы объединения государств (почти конфедерации), которая бы в корне отличалась от республик и империй древности, от сложной международной системы феодального Средневековья, от шатких монархий эпохи религиозных войн и от всемирной монархии, которой грозили европейцам Габсбурги и Бурбоны. Политическая и гегемонистская стратегия вигов привела к заключению в 1713 г. Утрехтского мира, установившего в Европе биполярное англо-французское равновесие. Именно оно определяло политический контекст, в котором развивалось европейское Просвещение вплоть до Французской революции. Одновременно Великобритания сумела закрепиться в прирейнской и приморской Европе (мы используем эти термины, чтобы отличить этот регион от Европы придунайской и приэльбской).

Начало шотландского Просвещения пришлось на ту эпоху, когда два государства объединились в одно королевство – Великобританию. В Ирландии также развивалось свое Просвещение: в Дублине оно носило отпечаток английского влияния, вигизма и деизма; на севере оно было ближе к шотландскому и пресвитерианскому Просвещению. Однако особенностью Шотландии было то, что она заявила о себе как о просвещенном государстве именно в тот момент, когда утрачивала черты государства независимого. Присоединение к монархии Вильгельма III сопровождалось высылкой шотландских епископов и поражением пресвитерианцев. Видимо, именно это обстоятельство и позволило просветительскому движению расцвести в полную силу. Однако арминианский разрыв с кальвинистской теологией, свойственный всем течениям протестантского Просвещения Западной Европы, в Шотландии развивался довольно медленно, а потому философия гражданского общества, опирающаяся на юриспруденцию, историографию и политическую экономию, закрепилась в шотландских университетах лишь после окончательного поражения якобитов в 1745–1746 гг. Но даже тогда утверждение новой философии (по крайней мере, в Эдинбурге) было связано с деятельностью просвещенных представителей церкви, принадлежавших к умеренной партии во главе с Уильямом Робертсоном. Робертсон, имевший большое влияние на церковную и университетскую политику Шотландии, стремился к согласию между церковью и государством и пытался добиться подчинения церковных старост и старейшин светской власти. Трудно сказать, как далеко эта секуляризованная религия увела шотландских служителей культа от кальвинистской и тринитарной ортодоксии: они хранили в подобных вопросах вполне конформистское молчание. Но тот факт, что многие из них были тесно связаны с Дэвидом Юмом – человеком открыто внерелигиозным – порождает множество подозрений на их счет. Впрочем, умеренные не обладали правом монополии в шотландском Просвещении: их противники – ортодоксальные кальвинисты – имели за плечами долгую традицию гуманистического знания и не чуждались ни *polite literature*, ни здравой эрудиции. Новые веяния стали вызывать сопротивление ортодоксии лишь тогда, когда попытались устранить ее. В университете Глазго Адам Смит и Джон Миллар возвели юриспруденцию в ранг науки о гражданском обществе и системы морали. «Исследования о природе и причинах богатства народов» Смита («An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations», 1776) доказывали, что общество, построенное на торговых отношениях, предоставляет наилучшие условия для развития цивилизованной этики.

Это Просвещение было настроено враждебно по отношению к папистам, иезуитам, «энтузиастам» и всякого рода суевериям, но оно лежало в русле умеренного протестантизма и никогда не было анти-

клерикальным. Робертсон и Юм сыграли выдающуюся роль в осмыслении истории Европы (первопроходцем тут, впрочем, был Вольтер). Они трактовали ее как процесс цивилизации, протянувшийся от варварского папского христианства к либеральной и просвещенной современности. Фергюсон, Смит и Миллар исследовали естественную историю гражданского общества, рассматривая его эволюцию от пастушеского и земледельческого общества к обществу торговому и цивилизованному. Однако из всех этих историков только Юм твердо, хотя и не в столь провокационной манере, как Вольтер, утверждал, что религиозные верования вторичны по отношению к прогрессу общества и в какой-то мере несущественны. В отличие от своих шотландских собратьев по перу Эдвард Гиббон – единственный крупный историк английского Просвещения – описывал крушение Римской империи и становление тысячелетней христианской гегемонии, а не упадок последней и зарождение системы светских государств и нравов. Гиббон был не меньшим скептиком, чем Юм, но в нем слишком глубоко гнезвился истинный англичанин и англиканин, поэтому в истории Европы он усматривал историю ее церкви. Европа Гиббона, как и Европа большинства философов-просветителей, была латинской, католической, посткальвинистской и просвещенной. Она заканчивалась там, где начинались земли немецких лютеран и славян, причем не только православных, но и католиков.

Британское Просвещение имело много общего с Просвещением Монтескье или Вольтера, но не с Просвещением Даламбера и Дидро. Философская карьера Гиббона началась с критики «Предварительного рассуждения к Энциклопедии» Даламбера («Discours préliminaire»). Он написал эту работу по-французски, поскольку в свое время овладел этим языком, учась в Лозанне. Во время своего второго путешествия по континенту в 1764–1777 гг. Гиббон не слишком стремился в Париж, однако желание посетить салон Сюзанны Неккер все же побуждало его ненадолго заехать в столицу Франции. Гиббону казалось, что Даламбер стремился к установлению интеллектуальной диктатуры математиков и других представителей точных наук, поэтому он всячески подчеркивал в своих сочинениях роль гуманитарной традиции гугенотской диаспоры и Академии надписей. Предпочтение, которое Гиббон отдавал филологии перед философией, в какой-то мере предвосхищает бёрковское утверждение примата истории. Заметим, что и реакция Гиббона на первые же события Французской революции вполне совпала по тональности с реакцией Бёрка.

Вообще говоря, французская культура оказала очень существенное влияние на развитие британского Просвещения. Разумеется, речь идет не о завоеваниях философской мысли (они были вполне оригинальными), а об усвоении светских ценностей и поведенческих норм французского образца. Благодаря интенсивным торговым отноше-

ям, культурные контакты между двумя странами стали абсолютно свободными, хотя и не безоблачными. Например, Дэвид Юм, полагавший, что абсолютная монархия важна для Просвещения не меньше, чем конституционные свободы, настолько проникся атмосферой салонов, что чуть было не привез в Эдинбург Руссо. К тому времени парижские друзья Юма уже разглядели в женевце своего непримиримого врага, но шотландские просветители еще не чувствовали со стороны Руссо никакой угрозы. Первым, кто письменно выразил свое недовольство некоторыми веяниями французской культуры, и в частности атеизмом *гольбаховской группировки* (*coterie holbachique*), «с ханжеством догматиков [...] высмеивавшей скептицизм Юма», был Гиббон. Без всякого сомнения, разница между скептиком и атеистом заключалась в том, что первый не знал, как устроено мироздание, а второй был абсолютно уверен, что прекрасно в этом разбирается. Однако в этих строчках Гиббона слышится и нечто иное: они писались после 1789 г., а потому кажутся созвучными тем обвинениям, которые выдвинул Бёрк против революционных «писак». Ни в Англии, ни в Шотландии времен Ганноверской династии не существовало подобного слоя интеллектуалов, который заполнял бы лауну между государством и обществом и разрабатывал философию руссоистского толка. Культ Руссо в Англии развивался преимущественно в религиозной среде, о которой будет сказано чуть ниже. Здесь следует также заметить, что если британское Просвещение поддерживало постоянные связи с французским, то *Aufklärung* и все то, что происходило в Гёттингене, оно, напротив, долгое время игнорировало. Лишь в 1790-х годах британские просветители обратили внимание на немецкую философию, и прошло еще лет двадцать, прежде чем они открыли для себя Канта и *Sturm und Drang*.

Закат Просвещения в Великобритании (не столь уж прочно там укорененного) начался в эпоху Семилетней войны (1756–1763), как раз накануне появления основных трудов шотландских философов. Семилетняя война явилась одновременно и конфликтом государств, стремившихся к перекройке традиционных границ, и геополитическим столкновением колониальных держав в Центральной Европе и Северной Америке. В Великобритании она привела, в частности, к чрезвычайному росту государственного долга, что приблизило эру революций и подготовило почву для независимости Соединенных Штатов. Отголоски этих событий слышатся в последних сочинениях и письмах Юма (он умер в 1776 г.), в «Истории обеих Индий» Рейналя и Дидро и, конечно же, в «Богатстве народов» Адама Смита. Внутренняя политика Георга III, царствовавшего с 1760 по 1820 г., также способствовала углублению кризиса в Великобритании: партия вигской знати отдалилась от короны, а окрепшая народная оппозиция, имевшая торийские и республиканские корни, усилила свои атаки

как против королевской власти, так и против аристократии. Тем не менее рассуждать о «падении Старого порядка» в данном контексте не следует: ганноверский режим исчез по собственной воле и гораздо позже, в 1829–1832 гг.

Размышляя об истории английского и ирландского Просвещения, мы должны уделить внимание не только американскому кризису, но и распространению в структурах британских церквей мощного религиозного движения (к шотландскому Просвещению это отношения не имеет). В начале 1770-х годов социнианские сообщества англикан, ариан и пресвитериан-кальвинистов, а также ряд неортодоксальных конгрегаций потребовали от властей освободить англикан от обязанности подписываться под 39 статьями (текстом, содержащим основы англиканского вероучения) и отозвать «Test and Corporation Acts» – законодательные акты 1661–1672 гг., запрещавшие католикам, протестантам-нонконформистам и нехристианам занимать некоторые государственные должности, принуждая их в то же время нести бремя налогов наравне со всеми. Правящие классы оказались перед сложным выбором: любая форма религиозной ортодоксии им претила, но они осознали, что церковь, подчиняющаяся государству, имеет на нее право. В конечном счете власти решили отказаться от каких бы то ни было перемен. Потеряв некоторых своих активистов, вернувшихся в лоно поддерживаемых государством конфессий, движение протеста тем не менее усилилось и приняло радикальные формы. Оно выработало экстремистскую политическую линию и стало называть себя рациональным диссентерством. Так в английском Просвещении возникла особая радикальная форма, связанная опять же с деятельностью людей церкви. Идеологами рационального диссентерства стали Ричард Прайс и Джозеф Пристли. Их теологические взгляды были весьма различными, но оба мыслителя прекрасно отдавали себе отчет в том, что логика их радикальных требований неумолимо ведет к разрыву связей между церковью и государством. Пристли знал, что цель, которую он ставил перед собой, была революционной и в каком-то смысле апокалиптической. Его тезис о том, что свержению государственной религии должно предшествовать «крушение гражданской власти», возмутил Гиббона (хотя его взгляды на христианскую теологию были близки к позиции Пристли). Пристли прожил долгую жизнь и смог увидеть, как Американская, а потом и Французская революция воплощали его мечты в жизнь. Он стал чем-то вроде английского аббата Фрегуара и закончил свои дни в пенсильванской ссылке.

Осуждение союза церкви с государством парадоксальным образом привело рациональных диссентеров к отрицанию значимости любой церковной структуры, даже если она не была навязана сверху, а возникла спонтанно. Одновременно диссентеры отказывали в божественном происхождении любым формам государственного устройства.

Так радикальная политическая мысль локковского направления, утверждавшая, что всякая власть – от народа и что народ имеет право отобрать ее у дурного правительства и взять в свои руки, получила новый импульс. Диссентеры полагали, что подобный роспуск исполнительной власти «по Локку» уже имел место в Англии в 1688 г., и благосклонно смотрели на движение за независимость американских колоний, которое вдохновлялось новой доктриной самоопределения народов, обосновавшихся на неосвоенных территориях Нового Света.

Рациональное диссентерство не встретило никакой поддержки в Шотландии, где оппозиция умеренной и просвещенной власти чаще всего носила кальвинистские черты. Но в Ирландии в среде колонистов-протестантов постепенно развивались националистические настроения, поэтому попытки распространить понятие самоопределения народов на англиканские, пресвитерианские и даже католические общины имели там успех. Впрочем, ирландцы находились под сильным влиянием либеральной французской мысли, которая играла доминирующую роль в период между упразднением Ордена Иисуса и началом Французской революции. Ирландское Просвещение породило, в частности, многоконфессиональное движение «Объединенных ирландцев» (*United Irishmen*): оно ставило своей целью формирование единой нации, в которой уживались бы все три религии. Однако ирландское Просвещение не сумело сформировать собственной философско-исторической школы, сопоставимой с шотландской.

Рациональные диссентеры считали, что народ сам избирает форму правления, следуя рациональным и естественным путем. Но в этом процессе необходимо было найти место для взаимосвязи человеческого и божественного начал. Следуя в русле глубоко антикальвинистской и в определенном смысле даже платонистической перспективы, они утверждали, что божественность рациональна, а разум является божественной составляющей человеческой природы. Критикуя Просвещение «изнутри», Эдмунд Бёрк в 1775 г. отметил появление в Америке того, что он назвал «инакомыслием в инакомыслии», «протестом против протестантской религии» – феномена, который тяготел к отказу от догм или от определенных форм организации церкви во имя интеллектуального и духовного поиска Бога. «Не соглашаясь ни с чем, кроме принципа свободы», этот феномен отождествлял религиозную свободу с самой религией. Таково было рациональное ядро диссентерства, и англикане не преминули усмотреть в нем наследие «энтузиазма». Действительно, если между поиском божественного и самим Богом нет никакой разницы, то разум, погруженный в этот поиск, мог обладать божественной природой. Эта концепция была очень близка к своеобразному христианскому атеизму – возможно, наивысшей форме протестантского Просвещения. Джосая Такер, один из наиболее яростных критиков рационального диссентерства и

Американской революции, обвинил самого Бёрка в неосознанном участии в унитаристском заговоре, целью которого было удержание американских колоний в составе империи до тех пор, покуда диссентеры не станут настолько сильными, чтобы взять власть в свои руки. Такер придерживался достаточно передовых и просвещенных политэкономических взглядов, но в его глазах Американская революция была реакционным событием – бунтом атлантической рабовладельческой экономики против дисциплины современного капитализма. Можно добавить, что это типичный пример попытки Старого порядка представить себя в современном и просвещенном обличье.

В британских владениях Америки Просвещение, разумеется, носило протестантские черты. Оно определялось процессами социализации, распространением идей гражданской и естественной религии и расцветом многочисленных сект – епископалистов, пуритан, квакеров, баптистов. Французские просветители, наблюдавшие за событиями в Америке, особое внимание уделяли квакерам, поскольку вслед за Юмом и Вольтером были убеждены, что пиетисты и антипаписты скорее, чем кальвинисты, способны отказаться от крайних проявлений «энтузиазма» в пользу его противоположности – светских форм организации жизни людей. Именно своему квакерскому происхождению Бенджамин Франклин был отчасти обязан закрепившейся за ним репутацией сына природы, ставшего философом.

Случалось, что пуритане становились унитариями, а епископалисты переходили в социнианство. Размышляя обо всех этих сектах, правомерно задать вопрос: сохранились ли в их упрощенной трактовке просвещенного деизма какие-то следы протестантского «энтузиазма»? Томас Джефферсон полагал значимыми лишь те тексты Нового Завета, которые несли в себе нравственное учение Христа. Джон Адамс утверждал, что Бог, обнимающий мир своей любовью, послал своего сына к людям, чтобы спасти их от «ужасного святотатства», губительного для «всякой рациональной науки». При этом оба считали унитаризм единственно возможной формой рациональной религии. В XIX в. унитаризм Новой Англии породил трансцендентальный идеализм, сохранивший веру в божественную природу человека. В Виргинии правами, закрепленными «Статутом о религиозной свободе» («Statute of Religious Freedom»), воспользовались не только составлявшие его деисты и масоны, но и обосновавшиеся в лесах евангелические секты, которые проповедовали более глубокое религиозное обновление. С момента основания Соединенных Штатов такие течения, как «либеральный гуманизм» или «христианское возрождение», находились одновременно и в союзе, и в конфликте друг с другом. И то и другое было порождением протестантского Просвещения и следствием отделения церкви от государства – главного завоевания Американской революции.

Ответ на вопрос, в какой мере конституция Соединенных Штатов является плодом Просвещения, зависит от нашего подхода и к Просвещению, и к этой конституции. Действительно, американцы создали республику, основанную на принципе разделения властей и на отделении церкви от государства. Бесспорно и то, что идеалом Просвещения, стремившегося вернуть каждому индивиду природное достоинство гражданина и пастыря собственной души, была республиканская форма правления. Однако одним из первых шагов Американской, а позже и Французской революции стало восстановление права граждан на ношение оружия. А ведь еще в 1690-е годы англо-шотландское Просвещение поддержало идею профессиональной армии и потребовало от граждан сдать оружие государству во имя торгового процветания и утверждения новых цивилизованных норм общения. Английские и шотландские просветители полагали, что история изжила старый идеал гражданской добродетели и что отныне участие индивида в гражданской жизни должно ограничиваться правом выбора своих представителей (Руссо оспаривал этот тезис, но в Америке его труды знали меньше, чем в Англии). При подготовке конституции вопрос о ношении оружия дебатировался с такой страстью, что это дало почву для утверждений, будто в основу американской республики был положен отказ (замаскированный) от республиканского идеала. Продолжение этого спора лежит в русле логики концепции Просвещения, предлагаемой данной статьей.

Шотландское Просвещение не играло сколько-нибудь значимой роли ни в развитии унитаризма, ни в американском кризисе. Умеренное его крыло состояло из открытых приверженцев британского союза и обычно поддерживало правительство в его противостоянии колонистам, а радикальные тенденции проявляла лишь народная кальвинистская партия. Английские рациональные диссентеры, напротив, образовали радикальное крыло Просвещения: они распространяли светские формы «энтузиазма» и были почитателями Руссо, хотя и не слишком последовательными. Наиболее яркие представители этой атеистической философии – Уильям Годвин и Мэри Уолстонкрафт – выступали с критикой растлевающего влияния общества на индивида. В частности, перу Мэри Уолстонкрафт принадлежит работа «Защита прав женщины» («Vindication of the Rights of Woman»), написанная под впечатлением от чтения «Эмиля» и глубоким разочарованием в женоненавистнической позиции Руссо.

Светская ультрадиссентерская философия едва не вылилась в английский интеллектуальный якобинизм, однако, когда стало ясно, что война за независимость американских колоний не спровоцирует революции в Великобритании, рациональные диссентеры превратились в «попучиков», готовых восхищаться чужими революциями, но не устраивать свои. Уильям Пейли и Томас Роберт Мальтус – бывшие соци-

ниане, вернувшиеся в лоно англиканской церкви – дали жизнь христианскому утилитаризму, проникнутому кальвинистскими чертами. Это течение поддерживало установленную власть и сдерживало влияние «энтузиастов», но ни Высокая церковь, ни тринитарии не испытывали к нему симпатии. На левом фланге рационального диссентерства группировались фигуры, ставшие главными оппонентами Бёрка в спорах о Французской революции – Прайс, Пристли и Уолстонкрафт (не говоря уже о Пейне). Они увидели в революции триумф Просвещения, по-прежнему трактуемого в религиозном ключе.

Критика Французской революции Эдмундом Бёрком в определенном смысле является кульминацией нашей картины английского Просвещения. Бёрк яростно нападал на Вольтера, энциклопедистов, парижских атеистов и Руссо; он сожалел об упадке рыцарства и всячески подчеркивал христианский и англиканский характер британского государственного строя. На этом основании его часто представляют «врагом Просвещения». Так думают те, кто считают Просвещение монолитным, а в Париже видят его единственный центр. В этой статье мы попытались доказать, что Просвещение, напротив, было неоднозначным и плюралистичным. Что же касается Бёрка, не стоит забывать, что он был ректором университета Глазго и поддерживал тесные отношения с ведущими представителями шотландского Просвещения. Его похвальное слово рыцарству вполне могло быть позаимствовано у Робертсона, ведь в своей работе «Взгляд на прогресс общества в Европе» («View of the Progress of Society in Europe») тот рассуждал о рыцарстве как об одном из этапов формирования гражданских нравов. Бёрк считал рыцарство (дворянство шпаги) главным отличием европейского мира от древней средиземноморской и индо-мусульманской цивилизации. В революции он усматривал произвольное и необоснованное разрушение цивилизованных нравов, которое вернуло Европу в эпоху религиозных войн (или войн между гвельфами и гibelлинами в Средние века; или войн между олигархами и демократами в Греции времен Фукидида). Безусловно, он критиковал революцию с просветительских позиций, то есть с позиций той системы просвещенных торговых государств, которая возникла в результате подписания Утрехтского мира. Отрицая философский скептицизм (в том числе скептицизм Юма и Гиббона), отделивший историю Европы от истории ее церкви, Бёрк просто напоминал читателям, что с момента своего зарождения британское Просвещение развивалось в недрах структуры христианских церквей, в частности англиканства, где не существовало границы между земным и небесным.

Это не означает, что ничего не переменялось. В Шотландии, как и в Англии, в течение двух десятков лет войны против Французской революции и Наполеоновской империи тезис о священном характере гражданской власти оставался незыблемым, жестким и авторитар-

ным. Вновь возобновились пиетистские и мистические практики: они затронули евангелические конгрегации, методистов и даже сторонников Высокой церкви. Сэмюэл Тейлор Кольридж – философ и историк своего времени – обратился к изучению перипетий платонизма от бунтарского иллюминизма до возрожденного англиканства. Если подразумевать под Просвещением в Великобритании союз между Высокой и Низкой церковью, дополненный терпимостью по отношению к социнианским, деистским и внерелигиозным течениям последней, то очевидно, что такая форма Просвещения распалась под ударами Американской и Французской революций. Но после распада этого союза его составляющие не исчезли бесследно. Они продолжали развиваться и трансформироваться. Шотландское Просвещение познало еще один, пусть краткий, период расцвета, связанный с деятельностью журналистов из *Edinburg Review* и с творчеством Вальтера Скотта. В Ирландии кризис «Объединенных ирландцев» открыл эпоху позднего Просвещения. А в Англии сочинения Джереми Бен-тама – философа с торийскими корнями и убежденного противника какого бы то ни было обсуждения прав человека, но при этом сторонника либерализма – вновь оживили якобинские атеистические, дирижистские идеи, нацеленные на переустройство человеческого общества и человеческой души.

Рекомендуемая литература:

J.C.D. Clark. English Society 1688–1832. Ideology, Social Structure and Political Practice during the Ancien Régime. Cambridge, 1985.

P. Harrison. Religion and the Religions in the English Enlightenment. Cambridge, 1990.

T. Paine. The Age of Reason. London, 1795.

J.G.A. Pocock. Virtue, Commerce and History. Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century. Cambridge, 1985.

J.G.A. Pocock. Clergy and Commerce. The Conservative Enlightenment in England // *L'età dei Lumi. Studi storici sul Settecento europeo in onore di Franco Venturi.* Napoli, 1985. P. 523–562.

См. также:

ТЕРПИМОСТЬ;

РЕЛИГИЯ;

СОЕДИНЕННЫЕ ШТАТЫ АМЕРИКИ.

СОЕДИНЕННЫЕ ШТАТЫ АМЕРИКИ

Патрис Игонне

Вопрос об американском Просвещении грозит обернуться мнимой или, по меньшей мере, неверно поставленной проблемой, поскольку подобная формулировка грешит чрезмерной прямолинейностью.

Взгляд на европейское Просвещение как на структурированное идеологическое движение, опиравшееся на особые институты и обладавшее особой спецификой, безусловно, продуктивен: он позволяет концептуализировать форму, в которой сторонники культурного обновления выражали свой протест против политики европейских монархов и устоев традиционного общества. На закате Старого порядка в странах старого континента мыслители, называвшие и ощущавшие себя *философами* и бывшие, по большей части, людьми городской культуры, формулировали свои аргументы в пользу этого обновления. Их эпистемология лежала вне традиционных ценностей правящих классов и была если не антирелигиозной, то, по крайней мере, внерелигиозной (таковы картезианские идеи природы и разума; таков локковский эмпиризм). Их цель заключалась во всесторонней и систематической критике политической и социальной системы, опиравшейся на сословия и корпорации, на аристократию и церковь, на традиционные права и привилегии. Без сомнения, в Европе (в первую очередь в Париже) был распространен именно такой тип Просвещения. В Америке же для него просто не существовало условий.

Французские философы предреволюционной поры имели весьма условные и схематичные представления об Америке XVIII столетия (столь же схематичны порой и взгляды некоторых исследователей). Впрочем, сами американцы, попадая во Францию, стремились порой оправдывать надежды своих более просвещенных друзей и соответствовать их стереотипам. Например, в Париже Бенджамин Франклин сознательно разыгрывал роль «простака в меховой шапке» и «сына природы» – эдакого типичного представителя «народа-землепашца», восставшего против «самой коррумпированной нации» (англичан) и нашедшего поддержку «самой просвещенной нации» (французов). Однако до приезда в Париж – у себя в Филадельфии – Франклин был

совершенно иным: состоятельным джентльменом, ученым, отчасти консерватором, *self-made-man* и англофилом. Его перевоплощение – не более чем точно рассчитанный прием.

Таким образом, мы должны исходить из того, что американское Просвещение в корне отличалось от французского. Что же касается параллелей между Америкой и георгианской Англией, они возможны, поскольку, как верно заметил историк Рой Портер, английские просветители не стремились к разрушению государства и построению рая на земле. Они ставили перед собой более простую цель: «создать условия для полной реализации личности и общества в привычной социальной обстановке».

Итак, Америка – не Франция. Следовательно, мы должны рассуждать об американском Просвещении в терминах, свойственных именно этому феномену. Для начала отметим, что повседневный уклад предреволюционного Нового Света подчинялся ключевым просветительским принципам еще до возникновения самого Просвещения. В американском обществе изначально была широко распространена вера в прогресс, подкрепленная столь же распространенным равнодушием к прошлому. Там царило представление о необходимости рационально подходить к решению возникающих перед человеком проблем. Формы социальной жизни тяготели к индивидуализации, особенно благодаря практике веротерпимости. Корпоративные экономические структуры попросту отсутствовали.

Американцы ввели эти принципы в практику не вполне осознанно, ведь первые поселенцы намеревались не столько создавать новое общество, сколько воссоздавать традиционный уклад покинутой ими Англии. Однако важно подчеркнуть, что они сделали это задолго до того, как французские просветители положили подобные принципы в основу своей абстрактной философии. «С самого детства я был приучен любить людей и свободу», – писал Джон Дикинсон в *Pennsylvania Farmer*. Так что мысль Генри Стила Коммаджера о том, что, в 1750-е годы Европа концептуализировала принципы, которые Америка уже некоторое время претворяла в практику, имеет под собой основания. Американцы воплощали в жизнь просветительские идеалы так же, как господин Журден говорил прозой: не подозревая об этом.

Что касается американских государственных институтов, они представляли собой «очищенный» от пережитков феодализма и монархизма вариант английской политической системы и выходили за пределы самых смелых мечтаний большинства европейских философов. Крайне мягкая цензура, признание *habeas corpus*, отсутствие у местной власти права изменять налогообложение по своему усмотрению – все это отвечало духу эпохи Просвещения.

В то же время в годы Войны за независимость среди американских тори не нашлось человека, который бы выступил в роли теоретика и идеолога «антипатриотов». Губернатор Массачусетса Томас Хатчинсон (1711–1780) не смог им стать. Просвещенными людьми были и американские монархисты, например граф Рамфорд (1753–1814), урожденный Бенджамин Томпсон из Вобурна (Массачусетс): на службе у курфюрста Баварского он проявил себя реформатором и грамотным инженером.

При взгляде на Америку XVIII в. особенно поражает тесная связь новых форм мышления, вписывавшихся в просветительское русло, с религией. Она выражалась как в особой религиозной чувствительности американцев, так и в их веротерпимости. Несмотря на то, что во всех колониях действовали традиционные конфессии, с середины столетия повсюду *de facto* утвердился религиозный плюрализм: в Новой Англии, в частности в Род Айленде, конгрегационистов потеснили баптисты; квакеры Пенсильвании гордились своей толерантностью; даже англикане Тайдуотера примирились с присутствием ирландских и шотландских диссидентов в Пьемонте.

«Всеобщее Пробуждение» укрепило сложившиеся ранее связи между религией и культурным обновлением. Хотя основное влияние этого религиозного течения – «инакомыслия в инакомыслии» согласно выражению Бёрка – лежало вне официальных конфессий, последние были вынуждены считаться с распадом сложившихся приходов и конгрегаций, с увеличением числа сект и с консолидацией их доктрин.

Особенно поразителен в этом отношении пример Джонатана Эдвардса (1703–1758), мечтавшего вдохнуть новую жизнь в кальвинистскую теодицею, которая к тому времени претерпела множество трансформаций. Целью Эдвардса был возврат к традиции, но его теоретический метод был совершенно новаторским. Подобно тому, как Мальбранш (1638–1715) стремился примирить картезианство с католицизмом, Эдвардс (поступивший в Йельский университет в 1716 г.) попытался придать пресвитерианскому учению большую прозрачность, опираясь на эпистемологию Локка и философов-сенсуалистов. Не менее новаторскими были и ораторские приемы Эдвардса: он возбуждал религиозные чувства своих слушателей, играя на человеческих страхах и эмоциях, то есть взывая к самым глубинам их сознания.

В отличие от Франции, да и от Европы в целом, религия в Америке была вынуждена «заключить мир» с Просвещением. Однако после 1776 г. наступило время, когда политика модернизации должна была пойти навстречу самым архаичным религиозным чувствованиям. Весьма характерно, что даже республиканец-деист Джон Адамс не мыслил общество и политику без Бога. В 1790 г. он писал Ричарду Прайсу, что Французская революция остается для него загадкой: «Энциклопедисты и экономисты, Дидро и Даламбер, Вольтер и Рус-

со сыграли в этих событиях большую роль, чем Сидней, Локк или Хоудли, большую даже, чем Американская революция. Но я не знаю, что мне думать о республике, населенной тридцатью миллионами атеистов, и обязан этими сомнениями вам». Для Джона Адамса, как и для большинства американцев, религиозность и процесс обновления общества были неразделимы.

Действительно, Просвещение и религия переплелись в Америке столь тесно, что мы даже можем датировать конец американского Просвещения серединой 1790-х годов. Именно в это время под влиянием шока, вызванного известиями из Франции, где правили бал якобинцы, религиозное чувство стало критичным по отношению к любым тенденциям политического обновления.

Разумеется, в эту картину «изначально просвещенного» общества Нового Света необходимо внести некоторые уточнения. Следует отметить, например, что американский просветительский дискурс, обращенный к человечеству и человечности, совершенно не затрагивал проблему рабства. А ведь «негрофобия» составляла один из наиболее болезненных аспектов американской жизни. Конечно, в колониях были защитники прав чернокожих. К числу первых аболиционистов принадлежал, в частности, Энтони Бенезет (1713–1784) – филаделфиец с гугенотскими пикардийскими корнями, труды которого были хорошо известны во Франции. И хотя, как справедливо отметил Джойс Эпплби, идейные течения Америки в целом уповали на «естественную гармонию, царящую между индивидами, стремящимися к благой цели и спасенными от хаоса той стабильностью, что присуща замыслу природы», тем не менее большинство «просвещенных» американцев исключали из своего оптимистического видения мира некоторые категории людей.

Поиск объяснений этого «исключения из правил» в контексте американского Просвещения (которое само по себе было исключением из правил) заведет нас слишком далеко. Достаточно сказать, что последователи Мишеля Фуко вправе усмотреть здесь подтверждение собственного видения Просвещения как механизма контроля и наблюдения. Марксисты могли бы увидеть в этом порочные последствия одного из культурных принципов Просвещения – предпринимательского индивидуализма. В подобной перспективе и работорговля, и разорение индейских племен, и вообще любые проявления жестокости кажутся неизбежными отклонениями общества, построенного на эгоистическом и материалистическом индивидуализме.

Как бы там ни было, американское Просвещение давало о себе знать повсюду и нигде. Его, как «украденное письмо» из рассказа Эдгара По, было трудно заметить, поскольку оно лежало у всех перед глазами.

Оценить значимость американского Просвещения нам мешает еще одно препятствие: его грубая эстетика. Попросту говоря, американские колонисты были в большинстве своем людьми относительно грамотными, но они отнюдь не были интеллектуалами и не обладали развитым вкусом. Это утверждение справедливо и для XIX в.

Разумеется, американцы с самого начала поняли, что в обществе, которое они собирались строить, важную роль играет образование. Согласно утверждению Джона Адамса, в Новой Англии безграмотные люди встречались так же редко, как якобиты или римские католики. Бенджамин Раш, принявший от Франклина эстафету лидерства в культурной жизни Филадельфии, выражал чаяния своей эпохи и своей страны, предложив в 1786 г. «План учреждения общественных школ». Он мечтал создать в стране сеть однотипных государственных учебных учреждений, которые могли бы превращать людей в «республиканские машины». Образование, как он объяснял позже, в 1798 г., должно было способствовать формированию более однородной нации, которая смогла бы «легче приспособиться к единообразному и миролюбивому правлению».

Тем не менее ни широкое распространение грамотности, ни религиозная свобода, ни отсутствие цехов и корпораций, диктующих свои правила, не привели к появлению сколько-нибудь значительного числа художников и писателей, которых можно было бы отнести к деятелям культуры первого плана. До Копли Америка не знала по-настоящему крупных художников, до Джефферсона и Мэдисона – политических мыслителей, до Булфинча и Латроба – архитекторов. Наиболее очевидные эстетические достижения американцев (например, в искусстве интерьера) копировали английские образцы. Голос пуританских теологов, таких как Коттон Мазер, был едва слышен в странах Северной Европы. В XVIII в. Шотландия, находясь на периферии Европы, сумела стать куда более важным культурным центром, чем колониальная Америка. Короче говоря, Вермонт не породил своего Руссо, а Бостон – своего Вольтера.

И все же начиная с середины XVIII в. признаки прогресса в сфере культуры стали умножаться. В одном только 1793 г. диплом Йельского университета получили 2300 студентов. Американцы все чаще путешествовали за границей, общались с выдающимися представителями европейской культуры. Франклин прожил 16 лет в Англии и 8 лет во Франции. Бенджамин Раш был лично знаком с Дидро. Гёттингенский ученый, автор капитального «Географического и исторического описания Америки» (*Erdschreibung und Geschichte von Amerika*), 1793–1816) Кристофер Эбелинг (1741–1817) поддерживал переписку и интенсивно обменивался книгами с Барлоу и Белкнапом, основателем Исторического общества Массачусетса (*Massachusetts Historical Society*). Американские астрономы внесли свой вклад в исследование

траектории движения Венеры в 1769 г. Признание международного научного сообщества получили астроном Риттенхауз, натуралист Джон Бартрам (директор первого ботанического сада на американском континенте) и физик Джон Уинтроп III.

Еще один показатель приобщенности к культуре – постепенный рост числа американцев, освоивших французский язык, *lingua franca* международной «литературной республики». В 1724 г. Гарвардский колледж, словно демонстрируя свою отсталость, отказался принять в дар экземпляр «Исторического словаря» Бейля только потому, что его студенты не читали по-французски. Два года спустя Коттон Мазер красноречиво заметил: «Никто тут не владеет французским языком, [...] зато здешний английский стал заметно лучше, что отчасти искупает этот недостаток». Действительно, Гарвард впервые пригласил на работу преподавателя французского языка лишь в 1781 г., однако еще в 1720 г. Томас Блэр опубликовал свои «Краткие и простые правила обучения правильному произношению на французском языке» («Short and Easy Rules Teaching the True Pronunciation of the French Language»). Вашингтон сам по-французски не читал, но соглашался с тем, что владение этим языком составляет важную часть «хорошего воспитания». В 1788 г. Гарвардский колледж посетил Жак-Пьер Бриссо (будущий лидер жирондистов, сложивший голову на гильотине в 1793 г.). Во время этого визита он признавался, что «сердце всякого француза трепещет, когда он обнаруживает книги Расина, Монтескье и тома “Энциклопедии”».

Художественное творчество также развивалось, хотя и медленно. Первой драмой, написанной и поставленной на театральной сцене Нового Света, стала пьеса Томаса Годфри (1736–1763) «Парфянский принц» («The Prince of Parthia»). Первым из известных нам американских изданий Вольтера был опубликованный в Чарльстоне в 1777 г. перевод вольтеровских комментариев к трактату Беккарии «О преступлении и наказаниях». К жанру эпической поэзии первым из американцев обратился Джозел Барлоу. Этот блестящий уроженец Коннектикута какое-то время являлся гражданином Французской республики и даже баллотировался в члены Конвента, но не прошел на выборах. Позже он стал дипломатическим представителем Мэдисона при Наполеоне I и погиб в декабре 1812 г. во время бегства французской армии из России. Впрочем, сегодня Барлоу более известен своими строчками о достоинствах пудинга, нежели длинной и напыщенной поэмой «Колумбиада» («Columbiad»).

Что касается политических теорий, их прогресс стал особенно очевиден после 1760 г.: революция весьма способствовала развитию американской политической мысли.

В контексте культуры Просвещения важное значение имело также становление национального самосознания. Национальная идея –

порождение философской мысли XVIII в. – витала в воздухе, наполняясь все более широким содержанием: у Вико – историческим; у Гердера – культурным и теоретическим. Колонии Нового Света не стали здесь исключением. Как и жители революционного Парижа (хотя, наверное, не столь интенсивно), американцы размышляли и рассуждали о существовании национального духа и о новом смысле понятия «общественное благо». Бенджамин Франклин – один из отцов-основателей американского Просвещения – осознавал, какую важную роль в процессе формирования национального единства играют социальные связи и система коммуникаций, поэтому он очень заботился об общественных библиотеках и развитии почтового сообщения.

Еще до обретения колониями независимости жители Нового Света стали связывать свою национальную идентичность с просветительскими ценностями. Роль столицы американского Просвещения взяла на себя Филадельфия. В 1754 г. туда переселился бывший ректор Абердинского университета Уильям Смит (1727–1803), возглавивший Филадельфийский колледж. В Филадельфии проживал чиновник-реформатор, эрудированный ученый и талантливый политик Джеймс Логан (ум. в 1751 г.). С 1752 г. в городе действовала больница. Имелся там и Музей американского прикладного искусства, основанный уроженцем Швейцарии, художником Пьером дю Симитьером (1736–1784). Так что к 1776 г. культурная элита Филадельфии вполне заслуженно гордилась международной известностью своего города.

Если допустить, что символической точкой отсчета английского Просвещения стало создание Лондонского королевского общества (1661), а французского – учреждение Королевской академии наук (1666), то можно сказать, что Просвещение в Америке зародилось в 1741 г., когда в Филадельфии начало действовать Американское философское общество (*American Philosophical Society*). Наиболее выдающимся его президентом был «американский Вольтер» – Бенджамин Франклин. Он занимал этот пост с 1769 до 1790 г. Почетными членами этой научной корпорации являлись Бюффон (избран в 1768 г.) и Кондорсе (избран в 1775 г.). Бюст Кондорсе и по сей день украшает зал заседаний Американского философского общества.

В академическом движении Филадельфия существенно опередила другие американские колонии. Например, в 1765 г. попытку создать Американское научное общество Новой Англии (*American Scientific Society*) предпринял Эзра Стайлз, ставший затем президентом Йельского университета. Однако его усилия не увенчались успехом. А в Бостоне Американская академия искусств и наук (*American Academy of Arts and Sciences*) появилась лишь в 1780 г. Она была создана по образцу Французской академии наук. Ее основателем стал Джон Адамс, а одним из первых членов – Даламбер.

Таким образом, колонии Нового Света были сложным субстратом, в котором просветительские принципы сочетались с системой власти, допускавшей участие народа в управлении государством, и с индивидуализированной религиозностью. Опираясь на этот фундамент, политическая мысль Америки – наивысшее достижение американского Просвещения – развивалась под влиянием трех интеллектуальных полюсов.

Первый из них лет сорок назад был блестяще описан специалистом в области политических наук Луисом Хартцем. Речь идет о локковской традиции торжествующего индивидуализма. В этом отношении у Америки имелось бесспорное преимущество перед Европой, которое подметил еще Гёте: она не знала феодального прошлого. Жители колоний обладали свободой передвижения и могли выбирать профессию по своему вкусу. Права собственности ничем не ограничивались, а экономический корпоративизм не то чтобы совсем отсутствовал, но значил очень мало. В общих чертах эту ситуацию обрисовал Адамс – сначала в «Диссертации о каноническом и феодальном праве» (*«Dissertation on Canon and Feudal Law»*, 1765), а позже в своем «Слове в защиту конституции и строя Соединенных Штатов Америки» (*«Defense of the Constitution of the Government of the United States of America»*, 1787). Он писал, в частности, что 13 колоний были основаны «исключительно в соответствии с естественной волей народа, без какого бы то ни было вмешательства чудесных и сверхъестественных сил». По его утверждению, государственная власть штатов «управлялась только влиянием разума и чувств».

Идеи Локка стали для американской политической мысли важной системой координат. Действительно, именно сквозь призму идеологии индивидуализма американцы восприняли большую часть идей европейского Просвещения. Например, особым успехом в Америке пользовался трактат Беккарии «О преступлениях и наказаниях», в котором проводилась мысль о том, что характер возмездия должен определяться характером совершенного преступления: американские адепты локковской идеологии усматривали в этом защиту прав обвиняемого индивида. То же самое происходило и с трактовкой Монтескье: французы видели в нем апологета «посредствующих властей» – рычагов влияния аристократии; американцы же считали Монтескье теоретиком умеренного правления с ограниченными полномочиями. Если Блэкстон в глазах американцев был защитником прав английского парламента, то Монтескье, по мнению Джефферсона, – «величайший из современных авторов», – казался им защитником прав гражданского общества от посягательств государственной власти.

Вторым полюсом политической мысли стала радикальная идеология английских вигов. Большой вклад в ее изучение внесли Бернард

Бейлин и его ученик Гордон Вуд. Идеология вигов опиралась на возникший в XVIII столетии вариант мифа о «свободных англичанах», чья система права восходила к саксам и чьим главным врагом был король, плетущий заговоры и сети подкупа, «достойный наследник» Вильгельма Завоевателя и его «вооруженных грабителей 1066 года». С этой точки зрения, собственность (вкупе с ежегодно созываемым парламентом и начатками регулярной армии) являлась реальной силой, позволявшей бдительным гражданам противостоять захватническому государству. Поскольку от королевской власти исходила угроза, народ должен был сплачивать свои ряды. Труды радикальных вигов – Сиднея, Харрингтона, Кэтрин Маколей, Томаса Гордона и Джона Тренчерда – были широко распространены в Северной Америке (гораздо шире, чем это предполагали историки XIX столетия). Успехом также пользовались сочинения французских гугенотов и янсенистов, таких как Рапен или Роллен, близких по духу к английским радикалам. Даже Джон Дикинсон, самый непоследовательный из революционеров, цитировал почти всех этих авторов в своих памфлетах.

Американские радикальные виги, в кругу которых эта традиция и находила основной отклик, поддерживали тесные связи со своими британскими собратьями: в 1769 г. рабовладельцы Южной Каролины собрали и отправили Джону Уилксу 1500 ливров. Связующим звеном между английской и американской ветвями этого течения был Томас Пейн: полемист, антиклерикал, антимонархист и антиаристократ, страстный защитник прав личности и частной собственности. В 1794 г. Пейн едва избежал во Франции смертной казни.

Третьим и довольно зыбким полюсом влияния (его значимость несколько преувеличивается современными исследователями, в частности Перри Миллером) была так называемая шотландская философская школа. Значительное влияние этого теоретического течения испытали на себе ректор Принстонского университета Джон Уизерспун, Тимоти Дуайт из Йеля и Дэвид Таппен из Гарварда. Шотландская философия готова была предложить людям самое широкое поле для политической и экономической деятельности при условии, что эта деятельность не нанесет ущерба общественному благу. Согласно мнению шотландских последователей Адама Смита и их американских адептов, к числу которых относился, в частности, Томас Джефферсон, основой политической модернизации общества должна была послужить гражданская мораль.

Совокупное влияние этих трех течений на политическую мысль Америки породило в третьей четверти XVIII в. новую революционную ментальность – в полной мере просвещенную и республиканскую. В 1815 г. Джон Адамс писал Джефферсону, что Американская революция прежде, чем воплотилась в конкретных событиях, про-

изошла в умах людей. Когда же она наконец разразилась, произошла кристаллизация всех скрытых и явных ценностей Просвещения. Роль катализатора в этом процессе сыграл республиканский патриотизм. Дональд Мейер справедливо заметил: «Когда мы размышляем об американском Просвещении, мы думаем прежде всего о революции и ее последствиях».

Республиканский и индивидуалистический настрой американского Просвещения нашел свое наивысшее выражение в статьях Мэдисона, Гамильтона и Джея, опубликованных на страницах *Federalist Papers*. Они объединяли в себе три элемента: обобщенный опыт американского индивидуалистического образа жизни, заботу об общественном благе и антимонархическую неореспубликанскую традицию.

Трудно преувеличить значение этой просвещенной американской публицистики для современной либеральной мысли. Отчасти оно даже превосходит влияние своей полной противоположности – «Общественного договора» Руссо. Мэдисон переосмыслил плюралистический консенсус в контексте современного государства. Его идеи, изложенные в десятом и пятьдесят первом письме, опубликованном в *Federalist Papers*, оказали влияние на политическую культуру всего мира. Предложенная им новая трактовка республианизма в масштабах большой страны и последующее переосмысление вопроса о пределах народного суверенитета ставит Мэдисона выше европейских мыслителей, в частности выше Вольтера, чье политическое воображение не слишком далеко отходило от старого затертого идеала философа на троне.

Реджиналд Поул прав: при изучении истории конца XVIII столетия нам следует отбросить «распространенную мысль» о маргинальности или «провинциальности» американского вклада в мировую культуру. Он совершенно справедливо полагает, что роль Америки в этом отношении была куда более сложной и значительной. Расширяя эту мысль, скажем, что именно великие труды Мэдисона и Гамильтона придали ясную и четкую форму тому, что прежде существовало в американской культуре лишь на уровне жизненного опыта и интуиции.

Таким образом, выражение «американское Просвещение» кажется нам не вполне корректным. В отличие от Европы, просветительская мысль и стремление к политическому суверенитету были широко развиты в американском обществе, а не противостояли ему. Бесспорно, до 1787 г. (особенно до 1776 г.) вклад колоний Нового Света в мировую культуру совершенно несопоставим с вкладом европейских стран. Однако систему просветительских ценностей американское общество усвоило гораздо глубже.

В этом отношении весьма интересно соотнести трагическое крушение французской Первой республики с удивительным (хотя и не-

полным) успехом ее американской *Sister Republic*. Поворот к практике террора, осуществленный французскими якобинцами, косвенно, но отчетливо доказывает, что в более либеральном американском обществе связь просветительских принципов самоуправления, веротерпимости и свободы с национальным сознанием была значительно глубже.

Рекомендуемая литература:

J. Appleby. Liberation and Republicanism in the Historical Imagination. Cambridge, 1992.

W.B. Cohen. The French Encounter with Africans. Bloomington, 1980.

H.S. Commager. The Empire of Reason. How Europe Imagined and America Realized the Enlightenment. Garden City (N.-Y.), 1977.

D.H. Meyer. The Democratic Enlightenment. New-York, 1976.

R. Porter. The Enlightenment in England // The Enlightenment in the National Context / Ed. by R. Porter, M. Teich. New-York, 1981.

См. также:

СВОБОДА;

ТЕРПИМОСТЬ;

ПОЛИТИКА;

ВЕЛИКОБРИТАНИЯ.

Заключение

**История и историография
Просвещения**

Винченцо Ферроне и Даниель Рош

XIX ВЕК: ОТРИЦАНИЕ ИДЕНТИЧНОСТИ. ПРОСВЕЩЕНИЕ И ФРАНЦУЗСКАЯ РЕВОЛЮЦИЯ

1. Попытки самоопределения в XVIII столетии

Еще в XVIII в. выдающиеся деятели европейской культуры пытались дать определение просветительскому движению, прибегая, главным образом, к библейской метафоре о свете разума, побеждающем тьму. Этот образ возникал чаще других, когда речь заходила о рождении новой эпохи – «просвещенного столетия» – и о том широком процессе интеллектуального обновления общества, которое испанец Ховельянос в 1793 г. назвал *Ilustración*¹.

Таким образом, уже современники XVIII столетия понимали, что в жизни Запада исторический опыт Просвещения сыграл особую роль. Они осознавали интеллектуальную значимость этого феномена и масштаб вызванных им социально-политических трансформаций. В конце века вопрос о глубинном смысле этого опыта особенно часто вставал во французской и немецкой культуре. Когда же в XIX столетии эти две культуры вступили в националистическое соперничество, проблема обрела дополнительную остроту. Конечно, нельзя сказать, что Италия или англо-саксонский мир совсем не уделяли внимания идеям и деятельности энциклопедистов и их последователей: в 1794 г. Томас Пейн с пафосом называл XVIII столетие *Age of Reason*; в 1780-е годы неаполитанец Гаэтано Филанджери размышлял о политическом значении просветительского движения и мечтал с помощью своей «Науки о законодательстве» («*Scienza della legislazione*»), а также масонских лож распространить во всем мире ценности и завоевания того, что, по его мнению, должно было стать «вечной религией Просвещения». И все же разработкой серьезного исторического подхода к творчеству «философов» и *Aufklärer* мы, в первую очередь, обязаны мыслителям, жившим по обе стороны Рейна. В английской и итальянской историографии термины *Enlightenment* и *Illuminismo* появились гораздо позже: первый вошел в оборот во второй половине XIX в. как точный перевод понятия *Aufklärung*;

¹ См.: Mortier R. *Lumière et Lumières. Histoire d'une image et d'une idée au XVII^e et au XVIII^e siècle* // Mortier R. *Clarté et ombres du siècle des Lumières*. Genève, 1969. P. 25.

а второй стал самостоятельной исторической категорией лишь в начале XX в. благодаря трудам Бенедетто Кроче.

С момента своего рождения историография Просвещения отличалась не только боевым характером и гражданской позицией, но и генетической предрасположенностью к политизации и идеологизации. Как мы увидим ниже, Просвещение стало одной из главных «жертв» Французской революции и историографического национализма XIX – начала XX в., в частности, тех течений философии истории, которые были одержимы идеей прогресса и эволюции человеческого рода и рассматривали прошлое лишь с точки зрения его «преодоления».

В первые десятилетия XIX в. между Францией и Германией разгорелась смертельная дуэль за право интерпретации наследия Просвещения. Каждая сторона справедливо считала эту эпоху начальной фазой подлинного обновления Запада. Каждая надеялась записать ее достижения на свой счет. После кровавых наполеоновских войн, завершившихся Реставрацией, и французы, и немцы напрямую связали проблему Просвещения с вопросом о собственной национальной идентичности. Символически и риторически их соперничество приняло форму идеологического столкновения между *Kultur* и *civilisation*. Одним из «отравленных плодов» этой эпохи и предложенной ею постановки вопроса в категориях националистической логики стала тенденция к исключительному, можно сказать чрезмерному, выпячиванию и без того немалых различий между *Lumières* и *Aufklärung*: первое характеризовалось приматом политической критики власти и абстрактностью предлагаемых решений; второму приписывалась особая глубина философской мысли и религиозные корни, которые указывали на его отдаленное родство с Реформацией.

Проблема двойственной – национальной и всеобщей – природы Просвещения действительно существует, и историк обязан четко ее формулировать, то есть задаваться вопросом: какой облик в том или ином национальном контексте принимало единое движение за эмансипацию, названное Вольтером «цивилизацией человечества». В данной книге мы старались придерживаться этого подхода, уделив особое место географии Просвещения в XVIII столетии. В то же самое время историк непременно должен учитывать универсальные, всеобщие черты гуманизма Просвещения, тем более что именно оно возвело космополитизм в ранг абсолютных ценностей и сделало его основой новой культуры.

Конечно, нельзя забывать о диалектике идеальных замыслов и их реальных воплощений: просветительские ценности носили всеобщий характер, но они существовали в конкретных национальных контекстах и неизбежно ограничивались их рамками. Тем не менее не стоит слепо следовать марксистским или фрейдистским методам идеологи-

ческого разоблачения и пренебрегать попытками самоопределения Просвещения в XVIII в. Эти давние попытки сегодня по-прежнему являются важной точкой отсчета и заслуживают нашего внимания.

Когда в 1761 г. Дидро торжественно провозгласил, что «дикая», «языческая» и «христианская» Европа неизбежно должна будет уступить место Европе «разумной», он выражал общее мнение большинства просвещенных европейских философов. В его словах отразилось также вполне очевидное намерение широкого политического и идейного фронта изменить Старый порядок. И Лессинг, и аббат Рейналь, и Чезаре Беккария утверждали, что прогресс европейской цивилизации теснейшим образом связан с распространением Просвещения. Их слова, так же как и рассуждения Канта и Кондорсе о космополитизме или идее человечества, не были фигурами речи, лишёнными смысла: они воплощали то, во что эти мыслители действительно верили и за что они сознательно боролись. В «Эскизе исторической картины прогресса человеческого разума» (*«Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain»*), завершённом в 1794 г., Кондорсе отождествлял Просвещение с процессом освобождения и искупления человечества посредством воспитания «общей массы индивидов» без различия национальностей. Он писал, в частности: «Природа неразрывно связала прогресс *просвещения* и прогресс свободы, добродетели, уважения естественных прав человека».

Особого внимания – куда большего, чем ему уделялось в прошлом – заслуживает знаменитый ответ Канта на вопрос «*Was ist Aufklärung?*», опубликованный в 1784 г. на страницах газеты *Berlinische Monatsschrift*. Эта своеобразная попытка ранней концептуализации Просвещения отразила как космополитизм автора, так и проблемы, стоявшие перед Европой в конце XVIII столетия. Кроме того, она вскрыла противоречивый, полисемический характер самого Просвещения, мучительно искавшего путь к самоопределению через взаимодействие с обществом.

К тому времени, когда Кант сформулировал свой ответ на вопрос, поставленный лютеранским пастором Иоганном Цёлльнером в *Berlinische Monatsschrift*, социальная и политическая трансформация Старого порядка в Европе стала уже всем очевидной. С конца 1760-х годов континент сотрясали восстания и революции: на Корсике действовал Паскуале Паоли; в екатерининской России – Пугачев; крестьянские волнения прокатились по Финляндии; против политики Иосифа II выступили крестьяне австрийской Богемии. Американская революция с триумфом воплотила в жизнь понятия «свобода», «республика», «добродетель», «права человека». Пресса подхватила их, сделав новой лексикой политической борьбы. Бывшие когда-то «книжными», эти слова наполнились невероятной реальностью фактов. «Верхи» – «просвещенные деспоты» – осознали необходимость реформ, но каза-

лось, что единственным ответом «низов» могло быть лишь восстание тех, кто страшился разрушения старого уклада, основанного на классовых привилегиях, корпоративных и сословных связях.

Итак, общество переживало период нестабильности и кризиса (хотя мало кто предполагал, что дело может обернуться к худшему). На этом фоне Просвещение стало восприниматься как масштабный социальный феномен, не ограниченный рамками лишь того круга людей, которые имели к нему непосредственное отношение. Просветители прочно обосновались в официальных академиях и в новых ячейках городской жизни – салонах, читательских клубах, масонских ложах. Оттуда они повели активную борьбу за свои идеалы. К концу столетия их сочинения и идеи «вошли в моду» и это способствовало еще большему росту интеллектуального влияния на общество его наиболее образованной части. Кроме того, оказалось, что просветители в состоянии вести продуктивный диалог с политической властью и воздействовать на ее реформаторскую политику. Прежняя «литературная и научная республика», родившаяся еще в эпоху Возрождения, трансформировалась в XVIII в. благодаря механизмам социальной идентификации и профессионализации. В интересах самосохранения она даже приняла корпоративную логику Старого порядка, но зато сумела воспользоваться целым рядом позитивных перемен: правительственными реформами в сфере образования; значительным расширением издательского рынка и книготорговли; усовершенствованием не только процесса производства, но и практики чтения книг. Сами книги стали более легкими и удобными в обращении. Все это подстегивало «читательскую лихорадку», которой в наши дни посвящено немало исследований.

Появление общественного мнения существенно расширило потенциальные возможности Просвещения. Да и сами просветители осознали растущее влияние печатного слова на умы людей. В «Науке о законодательстве» (1780) Гаэтано Филанджери с пылом и гордостью рассуждал о «свободных сочинениях философов»: «Что бы с нами стало, если бы общественное мнение, направляемое и руководимое этими книгами, не клеймило бы позором монархов, которые издают несправедливые законы, министров, которые их сочиняют, и чиновников, которые претворяют их в жизнь?» Филанджери был уверен, что на смену писателям, творившим под унизительным покровительством сильных мира сего, идут новые мыслители, подобные французским *философам* и немецким *Aufklärer*. Они призваны обращаться к народу без посредников и отважно сеять Просвещение во всех уголках земли: «Философ должен быть не изобретателем систем, а апостолом истины [...]. Покуда беды, преследующие людей, не излечены; покуда ошибки и предрассудки, умножающие эти беды, имеют своих сторонников; покуда истина известна лишь избранным и сокрыта от

большинства представителей человеческого рода; покуда она не осенила тех, кто далек от королевских тронов – философ обязан проповедовать, поддерживать, продвигать и раскрывать эту истину. И даже если Просвещение, которое он распространяет, не приносит пользу ни его веку, ни его родине, оно наверняка будет полезно другому времени и другой стране. Философ – гражданин мира, современник всех эпох. Его родина – вселенная, его школа – земля, его ученики – современники и потомки»².

Ответ Канта вобрал в себя все эти идеи. В нем прозвучал не только гений личности автора, но и те убеждения и чувства, которые объединяли всех европейских просветителей. Кроме того, статья Канта отразила важные особенности исторического контекста. Пытаясь наметить возможные ответы на вопрос «Was ist Aufklärung?», философ исходил из объективной данности: в обществе, которое в юридическом плане представляло себя совокупностью сословий, корпораций и рангов и которое прежде мыслило только этими категориями, возникло новое понятие личности и началось осмысление ее прав и свойств.

Таким образом, Просвещение следует рассматривать в первую очередь как мужественный и отважный шаг к осознанию возможностей раскрепощения личности посредством обретения знаний, к ее эмансипации от всякого внешнего влияния. Кант писал: «*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. [...] Sapere aude! – имей мужество пользоваться собственным умом!*»³ Интеллектуальная свобода, способность «мыслить самому» и «пользоваться собственным разумом» стали для Канта важнейшим признаком человеческого достоинства. Два года спустя, в 1786 г. он вновь вернулся к этой теме, опубликовав на страницах той же *Berlinische Monatsschrift* еще одну статью – «Что значит ориентироваться в мышлении?» («Was heißt: sich im Denken orientieren?»)⁴.

Новый гуманизм Просвещения возродил старую сократическую связь между знанием и добродетелью, знанием и спасением, радикально изменив при этом само понятие истины. Она перестала обозначать некую божественную и неизменную догму, установленную внешним (в частности, религиозным) авторитетом, и превратилась в

² Filangieri G. *Scienza della legislazione*. Napoli, 1780. Vol. 2. Cap. XXXVIII, introduzione.

³ Кант И. «Ответ на вопрос: что такое Просвещение?» // Кант И. Сочинения в 8 тт. М., 1994. Т. 8. С. 29–37.

⁴ И. Кант. «Что значит ориентироваться в мышлении?» // И. Кант. Сочинения в 8 т. М., 1994. Т. 8. С. 86–105.

процесс вечного поиска. «Ценность человека состоит не в том, что он обладает или полагает обладать истиной, но в сознательном усилии, которое он приложил для ее обретения», – утверждал Лессинг.

Мы уже подчеркивали, что эмансипация личности – выход человечества из состояния несовершеннолетия – воспринималась современниками как широкомасштабный социально-исторический феномен. В этом смысле небольшая статья Канта сформулировала вызов, брошенный просветителями своему времени. Она поставила проблему распространения Просвещения и раскрепощения всего общества, то есть уничтожения тех тормозов и препятствий, которые были возведены на его пути религиозными и политическими властями. «Для этого просвещения, – писал Кант, – требуется только *свобода* и притом самая безобидная, а именно свобода во всех случаях *публично* пользоваться собственным разумом». В социальном плане Просвещение также трансформировалось: то, что прежде заключалось в привычных формах «специфических» знаний, догм и законченных философских систем, стало процессом, культурной практикой, принципом «использования познавательных способностей». Этот принцип должен был помогать каждому новому поколению смело и критически оценивать достижения прошлого.

Требования *libertas philosophandi* и смелого расширения рациональной критики на сферы религии, политики и морали мы найдем и у Дидро, и у Руссо, и у Беккарии. Но Канта от них отличает четкое разграничение *публичного* и *частного* использования разума. Его выводы в этом отношении вполне оригинальны и ясны: «Под публичным [...] применением собственного разума я понимаю такое, которое осуществляется кем-то как *ученым* перед всей читающей публикой. Частным применением разума я называю такое, которое осуществляется человеком на доверенном ему *гражданском* посту или службе». Подобное отделение сферы «публичного» от сферы «государственного» означало важный семантический переворот традиционных значений. Тем самым философ выявил обозначившееся в конце XVIII в. совокупное влияние целого ряда факторов, к которым следует отнести и трансформацию «литературной республики», и развитие новых городских форм социальных связей, и всплеск книжной культуры, и рождение общественного мнения и реформаторскую политику просвещенных деспотов.

Кант подчеркивал, что развитие форм коммуникации сыграло в обществе удивительную и безусловно позитивную роль (неслучайно XVIII столетие называли «веком общения»). Официальным властным и государственным структурам он противопоставлял «литературную республику» с ее особой свободой выражения мыслей, проявлявшейся в практике письма и чтения. Эту вполне реальную и в то же время воображаемую «литературную республику» Бейль когда-то

называл единственным местом на земле, где царит подлинная свобода; единственным местом, где «признается [...] лишь власть истины и разума; где под их эгидой люди могут сражаться за свои идеи со всем миром; [...] где» каждый человек в равной мере может быть вознесен или осужден остальными»⁵. Наиболее ярко эта черта «литературной республики» проступала в третьей ипостаси Просвещения по Канту (помимо индивидуальной и социальной): Просвещение – неизбежная историческая судьба человечества, связанная с глубинной потребностью нашего интеллекта познавать других людей и общаться с ними.

Поэтому Кант считал XVIII столетие переходной эпохой – веком, ведущим к Просвещению. Он полагал, что фактическое продвижение к «совершеннолетию» произойдет лишь тогда, когда люди образуют единое космополитическое сообщество и перестанут попиражать священные человеческие права; когда они примут за образец «литературную республику» – единственную реальную общность, исторически воплотившую в себе публичное, критическое и всестороннее использование разума; единственную общность, граждане которой полностью раскрепощены, независимы, равны между собой, самостоятельны в умозаключениях и обладают возможностью свободно читать, писать и общаться друг с другом. В целом, Кант уподоблял грядущий «мир Просвещения» модели «литературной республики» с ее воспитательными функциями. Он наделял его той же потенциальной склонностью к экспансии и к созданию новой просвещенной публичной сферы, охватывающей «свободой пера» все общество, начиная с салонов, академий, читательских обществ и масонских лож.

Кантовская трактовка Просвещения вызвала многочисленные отклики в Германии в 1780-е годы⁶. Современники признавали, что численность и авторитет писательского сообщества действительно заметно выросли, но задавались вопросами: почему привилегия просвещать и вести за собой народ должна принадлежать только литераторам, книгам или новым формам общения в сфере культуры? «Кто обладает легитимным правом просвещать народ? Где проходит граница Просвещения?» – спрашивал *Aufklärer* Кристоф Виланд. Иоганн Гаман, полемизируя с Кантом, не замедлил провозгласить, что единственный путь к спасению проходит через Бога, а вовсе не через человека, каким бы образованным и добродетельным тот ни был:

⁵ См. статью «Catus» в «Историческом и критическом словаре» П. Бейля (*Dictionnaire historique et critique*. Rotterdam, 1720).

⁶ Тексты участников знаменитой дискуссии о Просвещении опубликованы в сборниках: *Was ist Aufklärung? Beiträge aus der Berlinischen Monatsschrift* / Hrsg. M. Albrecht, H. Hinske. Darmstadt, 1974; *Kant I. Che cos'è l'Illuminismo? Con testi e risposte di altri* / A cura di N. Merker. Roma, 1987; *Kant I. Qu'est-ce que c'est les Lumières? / Choix de textes, trad., préf. et notes de J. Mondot*. Saint-Étienne, 1991.

«Страх Божий – начало мудрости», – парировал он с возмущением доводы сторонников медленной и постепенной дехристианизации, а также рассуждения философов, которые теоретически обосновывали то возможность существования добродетельного внерелигиозного общества, то глобальную светскую сакрализацию общества и государства. Совместима ли политика с моралью? – с тревогой ставил вопрос Мозес Мендельсон. – Не вступит ли раскрепощение человека как универсального существа в драматический конфликт с его раскрепощением как гражданина, как носителя конкретных прав и привилегий, как члена определенной корпорации или сословия? На страницах все той же *Berlinische Monatsschrift* в 1784 г. Мендельсон принял тонкий лингвистический анализ новых значений, которые приобрели в XVIII столетии понятия *Bildung*, *Aufklärung* и *Kultur*. Согласно Мендельсону, *Bildung* (аккультурация, образование и воспитание народа) рождалась из совокупности *Kultur* (практических навыков) и *Aufklärung* (рационального знания).

Все эти концепции и постановки проблемы весьма отличались от кантовской. Мы упоминаем здесь о них, не только желая обратить ваше внимание на очевидную семантическую неразбериху, царившую в те времена, но также для того, чтобы показать, какие усилия прикладывали современники для выработки ясной концепции исторического феномена, который был осознан ими как решающий этап современной истории человечества.

2. От Баррюэля к Морне: просветители – отцы Революции

Французская революция резко оборвала поиски идентичности Просвещения и попытки осмыслить этот феномен в космополитических и универсалистских категориях. В историографической традиции образовался такой значительный разрыв, что современные исследователи иногда задаются вопросом, в котором слышится явный вызов: существовало ли Просвещение на самом деле или же оно было лишь придуманным революцией оптическим обманом?⁷

⁷ См.: R. Chartier. Les origines culturelles de la Révolution française. Paris, 1991. Шартье обосновывает замысел своей книги тем, что во французской культуре существует устойчивая парадигма «Просвещение–Революция»: «Хотим мы того или не хотим, приходится работать в пространстве, очерченном Морне (а до него – деятелями революции). Обойти стороной сконструированный им историографический дискурс невозможно. Его книга «Идейные истоки Французской революции» соединила в себе все идеи, когда-то сформулированные Просвещением и революционной эпохой и получившие затем широкое распространение. Поэтому проблему, поставленную Морне, мы будем одновременно принимать и отвергать, подстраиваться под нее и ставить ее под сомнение».

Действительно, XIX столетие оказалось не в силах разделить эти два события. Исходной точкой любой попытки реконструкции новой истории Запада всегда становилась революция, поэтому телеологическая трактовка того, что ей предшествовало, возобладала над остальными интерпретациями. Бенедетто Кроче, настаивавший на необходимости рассматривать Просвещение как самостоятельный феномен (и делавший из этого не всегда позитивные выводы), писал в 1916 г.: «Революция стала триумфом и катастрофой Просвещения. Она же стала катастрофой и катарсисом историографии Просвещения»⁸.

А разве могло быть иначе? Попробуем мысленно поставить себя на место тех, кто пережил страшные и яростные революционные годы. Поначалу Европа приняла революцию с энтузиазмом и огромной надеждой. Но вскоре ее эксцессы породили всеобщую и открытую неприязнь, которая распространилась и на Просвещение. Напуганные тем, как механически французские революционеры принялись осуществлять на практике политические и эгалитарные утопии философов, многие известные сторонники Просвещения в Англии, Италии, Испании и Германии быстро расстались со своими прежними убеждениями и перешли на сторону оппозиции. Под впечатлением от событий во Франции европейское общественное мнение стало отождествлять Просвещение и его универсалистские устремления (всячески подчеркивавшиеся французской пропагандой) с агрессивной политикой «великой нации». Между идеями «Общественного договора» Руссо и разоблачениями Рейналя, с одной стороны, и ужасами террора – с другой был поставлен знак равенства. Карл Фридрих Рейнхард с горечью писал в *Moniteur Universel*, что после 1792 г. в Германии начало прогрессировать высокомерное презрение к Просвещению: «Существует немецкое слово *Aufklärung*, которое не может быть переведено на французский язык иначе как словом *Lumières*, полностью ему соответствующим. Но вот уже несколько лет это выражение звучит совершенно скандально. Оно стало знаком войны. Французская революция еще не начиналась и даже не предвиделась, а в Германии уже возникло всеобщее брожение. О чем бы ни заходила речь – о теологии, философии, юриспруденции, администрации или даже политике – все сводилось к вопросу о Просвещении (*Aufklärung*). Само по себе это слово довольно расплывчато и им, конечно, часто злоупотребляли. Но определенный круг людей, опасавшихся Просвещения (*Aufklärung*), сделал все возможное, чтобы опорочить сначала понятие, а потом и дело. Вооружившись против разума, эти люди действовали точно так же, как французы: они постарались высмеять Просвещение и сделать его ненавистным. До Французской революции

⁸ Croce B. Teoria e storia della storiografia. Milano, 1989. P. 290.

выражение «человек Просвещения» звучало в Германии примерно так, как сегодня во Франции звучит слово «демократ»⁹.

К тому же забыть о том, что Просвещение связано с революцией, было не так-то просто. Революционеры упорно сакрализировали эту связь и всячески стремились внедрить мысль о ней в глубинное сознание и в историческую память «новой» французской нации. Частью их стратегии стал, например, перенос праха Вольтера в Пантеон 11 июля 1791 г.: этот акт возвел фернейского патриарха в «духовные отцы» революции. Через три года настал черед еще одного «духовного отца» – Руссо. Луи-Себастьян Мерсье даже посвятил разъяснению его роли специальную брошюру «Ж.-Ж. Руссо как один из первых зачинателей Революции» (*De J.-J. Rousseau considéré comme l'un des premiers auteurs de la Révolution*). Все эти торжественные церемонии, отраженные в многочисленных речах и народных празднествах, зафиксированные в зрительных образах, представляли собой нечто большее, нежели простой пропагандистский жест¹⁰.

Здесь парадоксальным образом совпали взгляды революционеров и контрреволюционеров, сторонников Робеспьера и единомышленников Жозефа де Местра. Первые подчеркивали связь философов с революцией для того, чтобы придать своим действиям законный и возвышенный характер. Вторые тоже указывали на эту связь, но с совершенно противоположной целью – чтобы заклеить и демонизировать как революцию, так и Просвещение. В результате в сознании всего мира закрепился прочный стереотип, ставший историографической парадигмой и переживший множество толкований и интерпретаций в Германии, Италии и других странах Европы, вынужденных (иногда вопреки своей воле) считаться с тем, что происходило во Франции¹¹.

Французский иезуит Огюстен Баррюэль был одним из наиболее яростных противников революции. С маниакальным упорством он выискивал и собирал аргументы для обоснования обвинений против философов. В своих объемистых «Записках по истории якобинизма» (1797)¹² Баррюэль доказывал, что события 1789 г. и якобинский террор стали следствием заговора масонов и просветителей. Переведенные в 1802 г. на итальянский и немецкий, а затем и на многие другие

⁹ См. в сборнике: *Kant I. Qu'est ce que c'est les Lumières? / Choix de textes, trad., préf. et notes de Jean Mondot. Saint-Étienne, 1991. P. 132.*

¹⁰ См.: *Baczko B. «Lumières» // F. Furet, M. Ozouf (sous la dir.). Dictionnaire critique de la Révolution française. Paris, 1988.*

¹¹ О необычайно широких масштабах распространения этой парадигмы см.: *Bongiovanni B., Guerri L. (a cura di). L'albero della Rivoluzione. Le interpretazioni della Rivoluzione francese. Torino, 1989.*

¹² *Barruel A. Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme. 2 vol. Paris, 1975.*

языки, сумбурные «Записки» до сих пор поражают читателя тем, каким раздражением и злобой пронизаны разоблачения «антихристианского заговора» «самозванных философов». Баррюэль был убежден, что «софисты-безбожники» и «подстрекатели» – Вольтер, Дидро и Даламбер вкупе с масонами конца XVIII в. – сознательно злоумышляли «против Бога и Евангелия, против всего христианства в целом». К числу заговорщиков он относил и просвещенных монархов, в частности Фридриха II. Свои обвинения Баррюэль тщательно подкреплял выдержками из писем просветителей, из их книг и прочих свидетельств. Разумеется, многие его доводы кажутся нелепыми, но если отбросить наиболее гротескные черты так называемых доказательств заговора, заполняющих сотни страниц книги Баррюэля, то мы получим первую серьезную (хотя и негативную) попытку исторической реконструкции просветительского движения. Она легла в основу всех критических трактовок Просвещения, которые предложило XIX столетие: от Жана-Франсуа де Лагарпа, Дезире Низара и Сент-Бёва до Тэна, Брюнетьера и Сореля.

Таким образом, все крупные обобщающие работы XIX в., посвященные истории французской литературы, интерпретировали творчество философов Просвещения в соответствии с тем, каких взглядов на революцию придерживались их авторы. Кое-кто из них даже использовал богатый арсенал Баррюэля. Правда, делалось это осторожно, и намеков на заговор историки избегали, зато они охотно черпали из «Записок» сведения об аморальности Руссо, о продажности Вольтера, об оппортунизме Дидро или об одержимости Даламбера академическими амбициями¹³. Классическим примером в этом отношении может послужить «Исторический, политический и нравственный опыт о древних и новых революциях, рассмотренных в их отношениях с нынешней французской революцией» («*Essai historique, politique et moral, sur les révolutions anciennes et modernes considérées dans leurs rapports avec la révolution française de nos jours*», 1797) Франсуа Рене де Шатобриана. Автор «Опыта» называл энциклопедистов «сектой», утверждал, что единственной их целью было «разрушение», и вообще изображал просветителей в самом негативном свете, заимствуя из «Записок» Баррюэля целые страницы. Тем не менее позиция Шатобриана кажется более сбалансированной, чем параноидальные рассуждения Баррюэля. Схему, намеченную в «Опыте», Шатобриан впоследствии развил в книге «Гений христианства» («*Génie du christianisme*»): он стремился отделить положительные стороны револю-

¹³ Интересную реконструкцию споров о Просвещении во Франции см. в статье: *Ricuperati G.* Le categorie di periodizzazione e il Settecento. Per una introduzione storiografica // *Studi settecenteschi*. 1994. № 14. P. 9–106.

ции от того «немыслимого букета преступлений, который вырос на стволе философии»¹⁴.

Сторонники Просвещения самоотверженно отбивали атаки своих оппонентов, но их позиция была обусловлена тем же самым стереотипом: они тоже считали просветителей «отцами» революции или, по крайней мере, людьми, тесно с нею связанными. Впрочем, их аргументация представляется нам более любопытной: стремясь оградить принципы и ценности Просвещения от нападков, усилившихся в годы Реставрации¹⁵, они не слишком абсолютизировали эту связь и всячески подчеркивали ее неоднозначность.

В книге «О литературе, рассмотренной в связи с общественными установлениями» (*De la littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales*», 1800) Жермена де Сталь настаивала на необходимости проводить четкое различие между 1789 и 1794 г., то есть отличать первую – либеральную и позитивную – фазу революции от ее второго – террористического и якобинского этапа (в середине столетия эту тему подхватили и развили выдающиеся историки Французской революции, в частности Луи Блан). Но столь же решительно госпожа де Сталь подчеркивала прямую ответственность философов за революционный процесс, вписывая историю литературы от гомеровской древности до наполеоновской эпохи в намеченную Кондорсе схему «прогресса человеческого разума».

Для Жермены де Сталь эпоха Вольтера и просветителей имела решающее значение, поскольку она ознаменовалась глубокими социальными и институциональными трансформациями «литературной республики». По мнению писательницы, проникновение в Париж подрывных политических памфлетов английских *free-thinkers* и сочинений французских гугенотов, обосновавшихся в Соединенных провинциях и враждебно настроенных по отношению к абсолютистской и прокатолической политике Людовика XIV, привело к тому, что литература вышла на такие темы, которые прежде считались во Франции опасными и запрещенными, но именно по этой причине вызвали особый интерес читателей. Философы, никогда не замышлявшие насильственное свержение власти и ставившие своей главной целью «революцию умов» и раскрепощение человека, превратились в «олимпийских богов», а литература стала пользоваться во Франции огромным влиянием. Особая заслуга здесь, конечно же, принадлежа-

¹⁴ Chateaubriand R. de. *Essai historique, politique et moral, sur les révolutions anciennes et modernes considérées dans leurs rapports avec la révolution française de nos jours* // Chateaubriand R. de. *Œuvres complètes*. Paris, 1904. T. 1. P. 548.

¹⁵ О том, как «идеологи» боролись с обвинениями по адресу просветителей см.: Bénéchou P. *Le sacre de l'écrivain (1750–1830). Essai sur l'avènement d'un pouvoir spirituel laïque dans la France moderne*. Paris, 1973.

ла Вольтеру, который затрагивал в своих сочинениях как философские, так и политические вопросы. Но он отнюдь не призывал народ рубить головы королям, а всего лишь мечтал о том, чтобы общество относилось к писателям с почтением, «о том, чтобы бранить просвещение стало дурным тоном, о том, чтобы философия вошла в моду»¹⁶. Госпожа де Сталь открыто полемизировала с Баррюэлем и его последователями. Опровергая их измышления, она утверждала, что «литературная республика» и философы стали первыми жертвами революции, которая грубо оборвала начатый Просвещением процесс эмансипации человеческой личности. Поэтому главную проблему «нынешнего состояния Просвещения во Франции» писательница видела в том, чтобы обеспечить свободу печати и политическое равенство: только эти условия, по ее мнению, могли помешать революции разрушить сообщество литераторов и сорвать его миссию.

Госпожа де Сталь развивала мысль своих предшественников о независимом и космополитическом характере Просвещения, видя в нем «судьбу человечества», отраженную в превращениях писательских судеб. В терминах, близких к кантовским, она полемизировала с «Размышлениями о революции во Франции» («Reflections on the Revolution in France») Эдмунда Бёрка. Этот знаменитый памфлет, опубликованный в 1790 г. и вскоре переведенный на основные европейские языки, выдвинул против французских «политических писак» тяжкие обвинения. Бёрк считал, что решающей причиной революции стала особая сплоченность деятелей пера: по иронии судьбы, революция вызрела в стенах тех академических учреждений, которые были созданы волею Людовика XIV для того, чтобы абсолютистская власть могла контролировать культуру. В отличие от литераторов Англии или других стран французские писатели представляли собой мощную когорту. Эта воинственно настроенная часть гражданского общества – настоящая «камарилья» – стремилась манипулировать общественным мнением и вмешиваться в политические игры, навязывая властям свои утопические эгалитаристские законы и «нечто такое, что очень походило на систематический план уничтожения христианской веры»¹⁷. Конечно, исторически неверно усматривать в структурных мутациях «литературной республики» Старого порядка сугубо французскую специфику, ведь схожие процессы протекали в разных частях Европы (Кант понял это и отметил в своей статье «Что такое Просвещение?»). Однако рассуждения Бёрка об изначальной порочности парижской литературной среды посеяли сомне-

¹⁶ Сталь Ж. де. О литературе, рассмотренной в связи с общественными установлениями. М., 1989. С. 256 (Ч. I. Гл. XX).

¹⁷ Бёрк Э. Размышления о революции во Франции. М., 1993.

ния даже в таких либеральных и восприимчивых к просветительским идеям мыслителях, как Токвиль.

Работа Токвиля «Старый порядок и революция» (1856)¹⁸ представляла собой любопытный и довольно тонкий компромисс между позицией Бёрка, злобно критиковавшего абстрактные идеи энциклопедистов, и взглядами госпожи де Сталь, стремившейся, напротив, смягчить вину Просвещения. Подобно баронессе, Токвиль отрицал прямую причастность философов к развязыванию революции и отвергал тезис Баррюэля о просветительском заговоре. По его мнению, и то, что он обобщенно называл «философией XVIII века», и события 1789 г. явились историческим результатом длительной абсолютистской централизации, проводившейся французской монархией. Отстранение дворянства от власти вызвало глубокие перекосы в обществе, что и привело, в конечном счете, к социальному взрыву. Дворянство превратилось в подобие привилегированной касты и утратило способность осуществлять культурную гегемонию, присущую правящему классу. В результате «общественная жизнь» лишилась одной из своих главных составляющих.

Революция назревала давно, пояснил Токвиль. Ее корни лежали «в сложившихся в XVIII столетии (но зародившихся гораздо раньше) противоречиях между обществом, с одной стороны, и юридической, политической, административной и судебной системой Франции, с другой». Поэтому революция стала тем «жестоким и стремительным процессом, с помощью которого политическое состояние государства адаптировалось к его общественному состоянию, реальность – к идеям, а законы – к нравам». Бёрк, по мнению Токвиля, справедливо указывал на негативные стороны влияния французских литераторов, однако от его внимания ускользнули те губительные последствия, которые были вызваны бюрократической централизацией Франции и отстранением значительной части общества от практики государственных дел. Отдав бразды правления чиновничеству, монархия сама способствовала тому, что гражданское общество подпало под влияние корпорации деятелей пера.

Так, в противовес реальному политическому обществу во Франции сложилось «общество воображаемое»: «В первом действовали те, кто управлял страной; во втором – те, кто формулировал абстрактные принципы, в соответствии с которыми следовало ею управлять». Возглавили это «воображаемое общество» литераторы, с увлечением обсуждавшие все подряд, но не бравшие на себя никакой ответственности. Токвиль полагал, что учет этой национальной специфики совершенно необходим при постановке вопроса о зарождении во

¹⁸ Tocqueville A. de. L'Ancien Régime et la Révolution. 2 éd. Paris, 1952.

Франции сильной интеллектуальной власти. «Каким образом к середине XVIII столетия литераторы превратились в ведущих политических деятелей страны и какие это имело последствия?» Последствия оказались ужасными.

В отсутствие сильной аристократии, которая взяла бы на себя роль посредника между монархом и народом, писатели, умело манипулировавшие общественным сознанием, превратились в своего рода «партийных вождей». Неудивительно, что они привнесли «в политику литературные нравы». Не обладая ни чувством ответственности, ни опытом управления, они занялись политикой так, как умели: с блеском и воображением, но в расчете на один лишь читательский успех. В их памфлетах, посвященных вопросам государственного устройства, и в их конкретных политических шагах Токвиль обнаруживал «все ту же тягу к обобщениям, стройным законодательным схемам и абсолютной симметрии законов; все то же презрение к реальным фактам; все ту же веру в силу теории; все ту же любовь к оригинальности, изобретательности и к новизне; все то же стремление полностью и одним махом переделать государственное устройство, даже не пытаясь исправлять его по частям. Впечатляющее зрелище!»¹⁹

Свои выводы из рассуждений Токвиля извлек Ипполит Тэн. Его шеститомный труд «Происхождение современной Франции» (1876–1893)²⁰ оказал глубокое влияние на историческую мысль Франции XIX–XX столетий. Тэн вдохнул новую жизнь в идею длительного кризиса социальной и экономической структуры Старого порядка и в тезис о пагубной роли монархической централизации, приведшей к катастрофическим последствиям, а именно – к ликвидации «посредствующих властей». В то же время Тэн обыграл в своей работе и образ «партии философов»: Вольтер, Монтескье и Дидро попали у него в число главных виновников крушения Старого порядка, хотя Тэн писал, что «боевой клич» умеренных мыслителей-реформистов был заглушен безумными воплями кровавых бойцов «батальона Руссо и социалистов». Эти аргументы и образы были далеко не новыми и даже несколько обветшавшими, но Тэн придал им такую блестя-

¹⁹ Идею существования во Франции двух обособленных сообществ – политического и литературного – поддерживал и Франсуа Гизо, один из крупнейших французских историков периода Реставрации. В своей «Истории европейской цивилизации» («Histoire de la civilisation européenne», 1828–1830) он писал: «Никогда прежде философия так не стремилась править миром; никогда прежде она не была так далека от этого. И все же неизбежное должно было случиться: идейное движение непременно должно было вылиться во внешние события, а поскольку идеи и дела были слишком далеки друг от друга, их «встреча» оказалась трудной, а их столкновение – жестоким».

²⁰ Taine H. Les origines de la France contemporaine. 6 vol. Paris, 1876–1893.

щую форму, что «Происхождение современной Франции» действительно стало поворотным моментом в историографии Просвещения.

Баррюэль первым демонизировал философов, сочтя их сознательными заговорщиками. Тем самым он открыл своего рода магистральный путь в изучении интеллектуальных истоков Французской революции. Тэн пошел еще дальше и попытался понять ее идеологические корни. Он отказался от ставшего привычным взгляда на просветителей как на опасную и активную, но немногочисленную группировку, манипулирующую массами и общественным мнением при помощи книг и памфлетов. В представлении Тэна Просвещение в первую очередь было структурой и способом мысли, идеологией. В частности, оно знаменовало собой последнюю и трагическую фазу «классического духа» (*esprit classique*), апогей длительного и неизбежного процесса дегенерации: «полный триумф и последний всплеск» классической картезианской философии.

«Классический дух» – великое открытие Тэна как историка и специалиста в области общественных наук – стал, по его мнению, детонатором революции. В нем же Тэн увидел ключ ко многим тайнам происхождения современной Франции. Он полагал, что «классический дух» тесно связан с коллективной психологией латинских народов: они обладают блестящей способностью к абстракциям, тогда как германцам более свойственна романтическая глубина. Столь своеобразное видение реальности нашло во Франции особенно благоприятную среду для своего развития и воплотилось в таких личностях, как Декарт, Мольер, Вольтер, Кондильяк, Руссо, Бюффон и так далее вплоть до госпожи де Сталь. «Классический дух» проник повсюду. Возобладав в умах, он принялся направлять восприятие действительности и влиять на все сферы жизни. Его наиболее очевидные психологические свойства заключались в позаимствованной у точных наук упорной тяге к абстрактным построениям, в пренебрежении опытом, в поиске антиисторической научной универсальности (противостоящей живой частности), в стремлении к новизне ради новизны, в обращении с прошлым как с *tabula rasa*: «Человек рассматривался в единственном качестве: как носитель рассудочного и повсюду неизменного разума», – писал Тэн в первом томе своего труда.

«Классический дух» оказал свое влияние на события 1789 г. Он воцарился в Национальном собрании и во имя абстрактных принципов свободы и равенства безвозвратно уничтожил установления прошлого, разрушил традиции и историческую память, оборвал старые корпоративные связи, которые обеспечивали внутреннее единство общества Старого порядка. Одним из самых ужасных его последствий стала якобинская диктатура и кровавые безумства наследников Руссо в годы Террора. Катастрофа усугублялась тем, что этот «классический дух» овладел также народными массами, превратившись в жест-

кую бескомпромиссную идеологию, не считавшуюся ни с историей, ни с традицией, ни с реальностью.

Таким образом, Тэн тоже демонизировал революцию, «классический дух» и конечно же Просвещение, причем изображенная им картина ничуть не уступала образам, созданным Баррюэлем, Жозефом де Местром или Донозо Кортесом. Однако позиция Тэна не была позицией христианина-традиционалиста, вставшего на защиту религиозных ценностей. Напротив, он выступил как крупный либеральный интеллектual, как позитивист, отдающий дань современным наукам и идее прогресса. Предложенная им и опробованная в сфере литературной критики формула «классического духа» – типичный продукт новой позитивистской исторической психологии, которая строила свой научный анализ на трех основных факторах: *происхождении, среде и обстоятельствах времени*.

Большое влияние на Тэна оказал его учитель, Огюст Конт. От него он унаследовал строго научный, биологический и детерминистский взгляд на прогресс человечества. Позиция Конта в корне отличалась от гораздо более проблемного и гибкого подхода Вольтера или Дидро, которые допускали, что общество может повернуть вспять в своем развитии и предотвратить это способна только сознательная и активная гражданская позиция. Согласно схеме Конта философы стали последними деятелями периода «революционной метафизики» – последнего этапа перед наступлением позитивной фазы «человеческой эволюции» (ей предшествовали теологическая и метафизическая фазы). В 1842 г. Конт опубликовал свой «Курс позитивной философии», где описывал «становление класса литераторов» в конце XVIII столетия в таких выражениях, что им позавидовал бы сам Баррюэль. Особенно сильно досталось Руссо, которого Конт назвал безумцем и безнравственным сумасбродом²¹. Он утверждал, что философы не обладали оригинальным умом и были неспособны реально применить позитивный научный метод Галилея и Ньютона, поскольку без конца предавались утопиям и социальным мечтаниям. Таким образом, просветители оказались простыми «пропагандистами» критической негативной философии (родившейся одновременно с Реформацией и принципом свободы воли) и, в конечном счете, сумели произвести на свет лишь абсурдные политические измышления, основанные на идее равенства.

Помимо следов влияния Конта, Баррюэля и Токвиля, в книге «Происхождение современной Франции» обнаруживаются также прямые заимствования из философии Гегеля. Кроме того, историографическая судьба этой работы Тэна отмечена одним важным со-

²¹ Comte A. Cours de philosophie positive. Paris, 1887. T. 5. P. 512 et suiv.

бытием, изменившим всю историю Западной Европы: мы имеем в виду франко-прусскую войну 1870–1871 гг. и торжество *Realpolitik* Бисмарка и немецкой *Kultur* над французской *civilisation*. Эта война придала новый импульс борьбе Франции и Германии за гегемонию в Европе, продолжавшейся вплоть до перелома в ходе Первой мировой войны. Поражение при Седане, унижительная капитуляция Парижа и кровавая расправа над коммунарами радикальным образом изменили прежний историографический дискурс об отношениях Просвещения и революции.

На этот раз на карту были поставлены не только вопросы национальной идентичности или эффективности национальной империалистической политики, но политические модели: с одной стороны, вдохновленная «принципами 1789 года» демократическая Третья республика; с другой – торжествующая победу немецкая «великая держава» с ее политикой силы и соблюдением естественного неравенства. Флобер, Тэн и Ренан обрушили язвительные нападки на «республиканский дух» и «демократическую болезнь», усматривая в них главную причину поражения Франция. Очень скоро это превратилось в основной аргумент критики Просвещения: на философов стали смотреть как на разносчиков чумы, заразивших некогда здоровый организм. После 1871 г. Ренан громогласно потребовал провести глубокую реформу в сфере нравственности и духовной жизни. На рубеже XIX и XX вв., подводя обоснования под это требование, консерватор Фердинанд Брюнетьер противопоставил Вольтеру и XVIII столетию Паскаля и XVII столетие. Ответом Брюнетьеру стали новаторские исследования дрейфусара Гюстава Лансона²² – «отца» современной социальной истории Просвещения, под влиянием трудов которого сложилось целое поколение историков.

Разумеется, новый историографический подход предполагал новую постановку проблемы и новые методы анализа, в которых сказывались веяния социологии и психологии. В частности, была принята попытка статистически исследовать механизмы распространения книги и циркуляции идей Просвещения в среде «обычных» людей. Но и этот подход не смог выйти за рамки привычного стереотипа «Просвещение–Революция». В том же русле лежала и опубликованная в 1933 г. книга Даниеля Морне «Интеллектуальные истоки Французской революции»²³. Несмотря на то что Морне декларировал свое намерение полемизировать с Тэнном, его книга стала очередной главой в бесконечном диалоге с Баррюэлем. Всякий раз, когда

²² О политических и идеологических коллизиях споров между Лансоном и Брюнетьером см.: *Compagnon A. La Troisième République des Lettres. De Flaubert à Proust.* Paris, 1983.

²³ *Mornet D. Les origines intellectuelles de la Révolution française, 1715–1789.* Paris, 1933.

французские историки задумывались о Просвещении, они оказывались в плену одной и той же схемы²⁴.

3. Романтизм осуждает *Aufklärung*

Совершенно иначе складывалась ситуация по другую сторону Рейна. После крушения якобинизма и особенно с наступлением наполеоновской эпохи в немецких землях начала развиваться новая романтическая культура. И поскольку Германия еще представляла собой мозаику мелких государств, «осуждение Просвещения» немецким романтизмом имело целью, главным образом, идентификацию национальной объединительной политики и осмысление особого, отличного от Франции пути европейской модернизации.

Немецкие мыслители рассматривали Французскую революцию – бесспорно великое событие – скорее, как катализатор длительного и глубинного процесса, нежели как единичный взрыв и отправную точку всех последующих идеологических конструкций. Достаточно проанализировать ожесточенные нападки берлинских публицистов 1780-х годов на Канта и Мендельсона или почитать написанную в 1773 г. язвительную работу Гердера «Еще один опыт философии истории для воспитания человечества»²⁵, чтобы понять, как именно в дальнейшем немецкая романтическая культура станет формулировать свои главные обвинения, наложившие глубокий отпечаток на историографию *Aufklärung*.

Глядя на Просвещение как на новую воспитательную модель европейской цивилизации, Гердер открыто критиковал его за искусственный характер, «механистичность» и «абстрактность». Он с сарказмом и возмущением писал о ледяном космополитическом однообразии «бумажной культуры», породившей «холодную философию». По его мнению, просветители собирались воспитывать человечество своими книгами, деспотически глядя на него сверху вниз, но совершенно не учитывали подлинные и первостепенные потребности народов, грубо превращая людей в «обезьян», в стада, которыми надо «управлять по-философски». Упрекая парижских «резонеров» и их европейских подражателей в «искусственной манере думать», в плоскости и однообразности суждений, Гердер подчеркивал, что философия имеет право на воображение, на тайну и неопределенность, на поэтическую страстность. Наперекор моралистическому и эгалитар-

²⁴ Первые признаки критической ревизии подобного подхода к проблеме Просвещения появились в лекциях Альфонса Дюпрона, прочитанных им в Сорбонне в 1962–1963 гг.

²⁵ Herder J.G. Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit // Herder J.G. Werke. In 5 Bd. Berlin, 1982. Bd. 3.

ному ханжеству «филантропов» и «космополитов», предпочитавших подменять конкретную историю той или иной нации абстрактными рассуждениями о человечестве, он настаивал на том, что судьба каждого народа индивидуальна.

Просветительской историографии в лице Вольтера, Робертсона и Юма Гердер ставил в вину полное непонимание истории (позднее, на заре XX в. это же обвинение предъявил мыслителям XVIII столетия Бенедетто Кроче). Исполненная предрассудков, насквозь искусственная и механистичная историография Просвещения оказалась, по его мнению, неспособной уловить специфику отдельных феноменов и общую позитивную направленность исторического процесса, который в его глазах был одновременно «средством и целью» Провидения и Бога. Утверждая, что нельзя судить о прошлом исходя только из современной системы ценностей, Гердер реабилитировал темное Средневековье (а вместе с ним – все великие цивилизации и эпохи прошлого) как неотъемлемую часть всеобщей истории человечества. Историки Просвещения, одним росчерком пера отделявшие «хорошие» эпохи от «плохих», предали забвению личную преданность, рыцарскую честь, свежесть крови и неистовство энергии варваров. Для Гердера же эти понятия стали элементами реконструкции германской идентичности и основой новой воспитательной модели, противостоящей Просвещению.

По пути, намеченному Гердером, с энтузиазмом двинулись «отцы» немецкого романтизма: такова была реакция на революционный террор и наполеоновские захватнические войны, которые велись во имя французской «цивилизации». Рационализации мира романтики противопоставили его «поэтизацию». Знаменитые строчки Гёльдерлина о том, что человек живет на земле как поэт, прекрасно передают нарастающую в Германии неприязнь по отношению к «ледяному разуму» Просвещения.

Рамки данной работы не позволяют подробно остановиться на культе ночи у Новалиса («поэтизация мира» привела его творчество к реакционному «магическому идеализму»), на критических суждениях Фридриха Шлегеля и Йозефа Гёрреса по поводу абстрактного рационализма *Aufklärung*, на резких суждениях великого и трагического поэта-романтика Генриха фон Клейста. Поэтому мы сосредоточим наше внимание на Гегеле: его интерпретация весьма оригинальна и радикально отличается как от схем, разработанных французской историографией, так и от кантовской трактовки, и от идей первых немецких романтиков. Свои взгляды на Просвещение Гегель изложил, в частности, в знаменитой и доселе не утратившей значения работе «Феноменология духа» (*«Phänomenologie des Geists»*, 1807)²⁶.

²⁶ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. М., 2000. С. 275–305.

В отличие от французских историков для Гегеля главным объектом Просвещения стал «дух» (*Geist*), его перипетии, его бытие и развитие, его неустанная работа по претворению в жизнь диалектических механизмов самосознания и самопроникновения. «Дух» заменил Гегелю людей из плоти и крови – философов и *Aufklärer* с их идеями, книгами и поступками, способными породить революцию. Если в глазах Канта Просвещение было универсальным вневременным процессом, особым строем мысли и культурной практикой, направленной на эмансипацию и прогресс человеческого рода, то Гегель усматривал в Просвещении процесс, ограниченный во времени и относящийся к вполне определенному периоду прошлого – важному, но уже пройденному, «преодоленному». Французская революция – событие фундаментального значения – осталась позади, поэтому Гегель полагал возможным историзировать этот решающий период феноменологии духа, то есть рассматривать его как преодоленное прошлое.

Вопреки распространенному убеждению Гегель не испытывал к этой эпохе открытой неприязни. Его суждения были неоднозначны, и в них порой сквозило искреннее восхищение. В знаменитых гегелевских лекциях, прочитанных в Берлинском университете, о Просвещении говорится как о времени торжества «ясных, убедительных истин человеческого здравого смысла»²⁷, а о философах – как о людях «великого гения, теплоты чувства, пламенности ума и мужества»²⁸.

Как и Кант, Гегель признавал, что наиболее характерными чертами *Aufklärung* было утверждение ценности человеческой личности и публичное использование разума во всех сферах жизни – «разума, который благороднейшие из этих философов защищали с величайшим воодушевлением и жаром»²⁹.

Юность Гегеля пришлось на те годы, когда критика *Aufklärung* была особенно жесткой. Поэтому «Феноменология» изображала Просвещение как высший и трагический момент бытия духа: *Geist* оказался чужд самому себе по причине внезапной вовлеченности (в форме чистого и абстрактного познания, абсолютной и бессодержательной рациональности) в яростную борьбу с «верой» (которая, в свою очередь, была «содержанием» без познания). Жестокое соперничество диалектически противопоставило две зеркально отраженных формы одного и того же «чистого сознания», равно зависимых от судеб мысли и свободы. Это раскрывало конечный смысл *Aufklärung*: его основной философской категорией было понятие полезности, а главным историческим продуктом – революция. С этой точки зрения, «Феноменология духа» представляла собой грандиозную попытку

²⁷ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. СПб., 1994 Кн. третья. С. 444.

²⁸ Там же. С. 448.

²⁹ Там же. С. 453.

философского оправдания Французской революции как неизбежного следствия диалектики Просвещения.

Гегель был убежден (особенно ясно это следует из его «Лекций по философии истории», опубликованных посмертно в 1837 г.), что истоки Французской революции следует искать в «мысли», в той самой «мысли», которую в свое время подняла на щит Реформация и галилеевская наука, а Просвещение окончательно возвело на трон. Современная эпоха – последняя стадия истории, на которой дух наконец осознает себя свободным – стала свидетельницей кровавого всплеска диалектических противоречий между реальностью и чистым познанием, между Старым порядком и кантовским долгом-бытием. Конечно, философы «вовсе и не думали о революции, а желали и требовали лишь улучшений»³⁰. Но «мысль» против собственной воли превратилась в неумолимое революционное насилие. Отсюда террор, 1793 год и мрачная тень Робеспьера как логическое следствие года 1789. Эти размышления Гегеля открыли новую важную главу в историографии Просвещения.

Следует также сказать о том, что Гегель четко разграничивал *Aufklärung* и *Lumières*: оба эти феномена были историческим выражением единой и универсальной фазы жизни разума как чистого познания, но *Aufklärung* развивалось умеренно и позитивно, а *Lumières* погрязло в политическом радикализме и трагически захлебнулось потоками крови. Отличие *Aufklärung* от *Lumières* Гегель связывал с решающим влиянием Реформации на зарождение современного мира и формирование особых черт немецкого народа. Если в католических странах Просвещение в борьбе с церковью и предрассудками прибегало к атеизму и дехристианизации, то в германских землях лютеранство сумело примирить антагонистические и чуждые друг другу формы мировосприятия. Кроме того, благодаря Фридриху II (которого Гегель считал «личностью мирового значения»), любившему изображать себя скромным слугой государства, десакрализация монарха не представляла в Пруссии никакой проблемы, тогда как в католических монархиях этот процесс, напротив, шел очень болезненно. Наконец, тот же Фридрих положил универсальные ценности естественно-го права в основу государственных законов своего *Landrecht*.

Таким образом, заслуга Гегеля состояла в том, что он привлек внимание к острому кризису, возникшему в результате конфликта разума и религии, а также к различиям между *Aufklärung* и *Lumières*. Подчеркивание этих различий отвечало устремлениям эпохи, озабоченной поиском национальной трактовки исторического явления, которое продолжало волновать умы. Однако главным достижением Гегеля стала

³⁰ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. СПб., 1994 Кн. третья. С. 448.

идея Просвещения как окончательно пройденной исторической фазы, как «преодоленного» периода жизни духа. На смену духу Просвещения пришел дух реализма и конкретности, ознаменовавший новую эпоху «либерализма».

Во Франции в середине XIX в. утвердилась прогрессистская концепция истории, принимавшая обличье то историцизма, то позитивизма. Подкрепленная влиянием эволюционистского дарвиновского детерминизма, она стала философской основой всех последующих телеологических интерпретаций связи между Просвещением и революцией. В Германии, напротив, произошло свертывание политической активности тех немногочисленных интеллектуалов, которые отваживались открыто взывать к демократическому наследию XVIII столетия. Если в 1848 г. умами французов, по словам Гизо, безраздельно властвовало слово *демократия*, если оно стало центром интеллектуальной рефлексии Токвиля, то большинство политических мыслителей Германии не без причины относились к нему враждебно³¹. Еще большее значение имеет тот факт, что гегелевская идея «преодоления» (связанная с представлением об анахронизме и неактуальности наследия *Aufklärung*), стала отправной точкой первой современной критики Просвещения – той критики, которую разрабатывали уже не эпигоны аббата Баррюэля или Жозефа де Местра, а представители «прогрессивного» направления. К их числу принадлежал один из крупнейших деятелей европейской революционной мысли – Карл Маркс.

4. Трактовка Маркса

Маркс всю жизнь колебался в своей оценке *Aufklärung* – это видно из его сочинений. С одной стороны, он рассматривал Просвещение как политико-институциональное явление, как ключевое событие, лежавшее у истоков разделения государства и раскрепощенного гражданского общества, которое произошло благодаря обособлению публичной и частной сфер. С другой стороны, он видел в Просвещении социально-идеологический феномен, связанный со становлением буржуазии.

В свою очередь, телеологическая связь между Просвещением и революцией стала причиной его порой очень серьезных колебаний в оценках Французской революции³². Так, полемизируя с Бруно Бауэ-

³¹ Conze W., Koselleck R., Maier Ch., Maier H., Reiman H.L. Demokratie // Brunner O., Conze W., Koselleck R. (Hrsg.). Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Stuttgart, 1972. Bd. 1. S. 821–899.

³² См. об этом: Furet F. Marx et la Révolution française. Paris, 1986.

ром и его единомышленниками³³, Маркс в работе «К еврейскому вопросу» (1846) пытался вскрыть ограниченность идеи «политической эмансипации» (*die politische Emanzipation*), на которой строилась программа борьбы либеральных гегельянцев. Они стремились к реализации в Германии идеалов равенства, свободы, безопасности и собственности, провозглашенных французской «Декларацией прав человека и гражданина». Маркс же утверждал, что «Декларация» – высшее достижение Просвещения – на самом деле закрепила права «эгоистического человека», замкнувшегося в себе, в своем частном интересе и «отделенного от человеческой сущности и общности». Он подчеркивал, что философы Просвещения считали гражданское общество признаком «цивилизации», но Гегель, напротив, оценивал его весьма негативно и называл «государством нужды и рассудка». «Политическую революцию», вызванную Просвещением и заключавшуюся в преодолении феодальных пережитков и привилегий Старого порядка, Маркс считал «революцией гражданского общества».

Итак, по мнению Маркса, главным историческим итогом Просвещения был генезис гражданского общества, его разрыв с «политическим государством» (*der politische Staat*) и возникновение эгоизма личности. Но в конечном счете, эгоистичный индивид – член этого нового гражданского общества – пал жертвой собственной свободы, поскольку он спутал конечную цель эмансипации личности (которая «возвращает человеческий мир, человеческие отношения к самому человеку») с политической эмансипацией (то есть со «сведением человека, с одной стороны, к члену гражданского общества, к эгоистическому и независимому индивиду, с другой – к гражданину государства, к юридическому лицу»)³⁴. Маркс считал, что политическая и социальная отсталость Германии парадоксальным образом предопределила ее особую историческую миссию: она должна была пойти дальше Французской революции, достичь полной эмансипации личности и преодолеть разрыв между человеком политическим и человеком социальным. «Эмансипация немца есть эмансипация человека. Голова этой эмансипации – философия, ее сердце – пролетариат»³⁵.

Позже, материалистически преодолев идеалистическую гегелевскую диалектику и разработав социально-экономическую интерпретацию истории, опиравшуюся на теорию классовой борьбы, Маркс

³³ Маркс в работе «Святое семейство» иронически называл либеральных гегельянцев просветителями образца 1842 г.. См.: К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч., Изд. 2-е. М., 1955. Т. 2. С. 149.

³⁴ К. Маркс. «К еврейскому вопросу» // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч., Изд. 2-е. М., 1955. Т. 1. С. 406.

³⁵ Маркс К. К критике гегелевской философии права // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Изд. 2-е. М., 1955. Т. 1. С. 429.

вернулся к вопросу о Французской революции и Просвещении и попытался решить его с этих новых и более широких позиций. Его оригинальная практическая философия была нацелена не только на объяснение, но и на преобразование мира³⁶. Это побуждало Маркса анализировать не только абстрактные идеи и умозрительные построения действенного разума, но и конкретные социальные явления. В надежде увидеть очертания будущих пролетарских революций он изучал отношения между способами производства и формами эксплуатации, с одной стороны, и идеологиями – с другой.

В «Святом семействе» (1844–1845) Маркс предложил новую трактовку Французской революции: то, что он прежде воспринимал как политическое явление, стало социально-экономической революцией буржуазии. Изменилось и представление о гражданском обществе: из общества эгоистов оно превратилось в общество буржуа. Иллюзорные надежды «террористов» вдохнуть новую жизнь в идеалы античной свободы и демократии обернулись трагедией, поскольку исторические условия оказались совершенно иными. Однако, по мнению Маркса, это не помешало реализации подлинной исторической миссии Просвещения, которая заключалась в том, чтобы дать жизнь буржуазному обществу.

«После падения Робеспьера впервые начинается *прозаическое* осуществление *политического просвещения* (*die politische Aufklärung*), которое раньше хотело *превозмогнуть* само себя и ударилось в *фантастику* [...]. При *Директории* стремительно вырывается наружу и бьет ключом настоящая жизнь *буржуазного общества* (*die bürgerliche Gesellschaft*). Буря и натиск по части создания торговых и промышленных предприятий, страсть к обогащению, сутолока новой буржуазной жизни, где на первых порах наслаждение этой жизнью принимает дерзкий, легкомысленный, фривольный и опьяняющий характер; *действительное* просвещение (*wirliche Aufklärung*) французской *земли*, феодальная структура которой была разбита *молодой революцией* [...]. *Буржуазное общество* находит своего *действительного* представителя в *буржуазии*. Буржуазия *начинает*, таким образом, свое господство. *Права человека* перестают существовать *исключительно только в теории*»³⁷.

Маркс не ставил под сомнение тот факт, что революционное движение было движением либеральной буржуазии. Однако, по его мнению, осуществить «свои желания 1789 г». эта либеральная буржуазия смогла лишь в 1830 г., в период Июльской монархии, когда «полити-

³⁶ Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Изд. 2-е. М., 1955. Т. 3. С. 4.

³⁷ К. Маркс. Святое семейство // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Изд. 2-е. М., 1955. Т. 2. С. 136–137.

ческое просвещение» было уже завершено³⁸. Тем самым возникали условия для наступления новой исторической фазы – фазы пролетарской революции и полного освобождения человека в коммунистическом обществе. Анализ французского и английского Просвещения как буржуазной доктрины, скрывающей классовые интересы, продолжила книга «Немецкая идеология» (1845–1846; опубликована посмертно, 1932). В ней Маркс доказывал, что материализм XVIII в. имел позитивную историческую функцию, которая состояла в разрушении традиционной метафизики. Но вместе с тем этот материализм стал выражением потребности буржуазии в утилитаристской теории, способной придать законность практике эксплуатации человека человеком.

Во всех своих последующих больших исторических сочинениях – начиная с «Классовой борьбы во Франции» и кончая «Восемнадцатым брюмера Луи Бонапарта» – Маркс все время возвращался к вопросу о Французской революции и ее судьбе в XIX в. Размышляя о том, почему это буржуазное событие не стремится перерасти в пролетарскую революцию, он порой вспоминал и о своей первоначальной трактовке³⁹. Таким образом, попытки разгадать загадку Французской революции заставляли Маркса двигаться по головокружительной спирали, а его интерпретация Просвещения разрывалась между юношеской трактовкой, выдержанной в терминах политической эмансипации, и более зрелой концепцией, которая, напротив, была нацелена на развенчание буржуазной идеологии Просвещения как инструмента классовой борьбы.

Окончательный выбор в пользу второй точки зрения сделал Фридрих Энгельс: его работа «Анти-Дюринг» (1877–1878) содержала радикальную критику, от которой воздерживался Маркс. А его статьи в социалистической газете *Vorwärts* насаждали в кругах левых революционно настроенных европейцев презрительное представление о «веке разума» как об идеализированном царстве буржуазии. Просветители XVIII столетия и их самопровозглашенные наследники – реформаторы и демократы XIX в. – по мнению Энгельса, должны быть «выброшены на свалку» вместе с защитниками феодализма и всех прежних общественных порядков.⁴⁰

Позже некоторые историки, оказавшиеся на распутье (например, Жорж Сорель), поддержали эту трактовку, которая развенчивала Просвещение и отвергала попытки левого реформизма постепенно и ненасильственно трансформировать политические и гражданские

³⁸ Там же. С. 138.

³⁹ Furet F. Marx et la Révolution française. Paris, 1986.

⁴⁰ Энгельс Ф. Анти-Дюринг // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Изд. 2-е. М., 1961. Т. 20. С. 18.

права человека в его социальные права. В книге «Иллюзии прогресса» («*Illusions du progrès*», 1908) Сорель выражал глубокое неприятие эмансипаторских устремлений просветителей XVIII в. Здесь представители левого революционного крыла общества опасно сближались с лагерем крайне правых реакционеров. И те и другие, критикуя Просвещение, метили в реформистскую демократию и в реформистский социализм: это препятствие следовало разрушить, чтобы освободить путь для пролетарских революций и новых апокалиптических зорь.

XX ВЕК: ОБРЕТЕНИЕ ИДЕНТИЧНОСТИ. ПРОСВЕЩЕНИЕ МЕЖДУ ГЕНЕЗИСОМ СОВРЕМЕННОСТИ И ПОСТМОДЕРНИСТСКОЙ КРИТИКОЙ

1. От *neue Aufklärung* Ницше до Просвещения как *Weltanschauung* Дильтея

На рубеже XIX и XX столетий историография Просвещения сформулировала ряд вопросов, которые коренным образом изменили традиционные способы интерпретации этого феномена. Связь Просвещения с Революцией, занимавшая умы предыдущего поколения историков, отошла на второй план, а в некоторых случаях даже была поставлена под сомнение. Ключом к пониманию «эпохи Вольтера» стала масштабная проблема генезиса современного мира, рассмотренная в свете его противоречий. Драматические империалистические конфликты, объединение Германии, образование Второго рейха во главе с бисмарковской Пруссией, формирование массового общества, его мощная индустриализация и усугубление проблем политической и социальной интеграции, потребность в новой *Kultur*, способной укрепить единство нации, претензии Германии на гегемонию в Европе и ее соперничество с Третьей французской республикой, мнившей себя воплощением «принципов 1789 года», «сумерки» гегелевской философии истории во всех ее вариантах, не говоря уже о первых признаках кризиса позитивизма – вот лишь несколько факторов, которые заставили историков и представителей других областей знания совершенно по-новому формулировать свои вопросы к миру Просвещения.

Особенно показательны в этом отношении (и к сожалению, слишком мало известны специалистам по Просвещению) труды одного из

главных деятелей немецкой интеллектуальной жизни того времени – Фридриха Ницше. Его *Kulturkritik* отводила теме *Aufklärung* важное место, а его интуиция и блестящие парадоксы предвосхитили рождение новейшей историографии Просвещения XX столетия. Ницше создал историческую схему, в рамках которой опыт XVIII века вновь обретал свое былое значение⁴¹. Это потребовало, в частности, весьма оригинальной переоценки недавнего прошлого, которая затронула даже исторические основы национального немецкого самосознания. В работе «Человеческое, слишком человеческое. Книга для свободных умов» («*Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister*», 1878), посвященной столетию смерти Вольтера, Ницше представил ренессансный гуманизм и Просвещение последовательными фазами единого «движения цивилизации», сопровождавшего рождение современной западной культуры. Этот процесс стремительного роста и эмансипации человеческой личности был прерван, по его мнению, двумя парами «революции/реакции»: протестантской Реформацией, за которой последовала католическая Контрреформация; и Французской революцией, которую сменила эпоха Романтизма. Ницше считал Реформацию препятствием на пути европейской цивилизации. Он презрительно называл ее «энергичным протестом отсталых умов, которые еще отнюдь не насытились мирозерцанием средних веков». Именно этот «протест немецкого духа», которому не пошла впрок учеба в великой школе итальянского Возрождения, спровоцировал католическую Контрреформацию. Опровергая один из главных мифов немецкого исторического сознания, Ницше утверждал, что без Лютера «заря Просвещения возшла бы несколько ранее и с более прекрасным, неведомым нам теперь сиянием»⁴². Еще более резкими и страстными были его нападки на романтизм. Ницше обвинял мыслителей-романтиков в неприятии Просвещения и неверной его интерпретации, в том, что вместо объяснений они удовлетворялись размышлениями. «Военной кампанией», направленной против духа Просвещения, стала, в частности, мифологизирующая музыка и философия Вагнера. Но в 1881 г. в работе «Утренняя заря или мысль о моральных предрассудках» («*Morgenröte. Gedanken über die moralischen Vorurteile*») Ницше не преминул заметить, что немцы большей частью противились духу Просвещения и тому социальному перевороту, который они по ошибке считали следствием этого духа⁴³.

⁴¹ См. по этому поводу: Fink E. *Nietzsches Philosophie*. Stuttgart, 1960.

⁴² Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое. Афоризм 237 «Возрождение и реформация».

⁴³ Ницше Ф. Утренняя заря. Афоризм «Враждебное отношение немцев к Просвещению».

Вклад Ницше в историографию состоял именно в том, что он отделил Просвещение от революционных событий, имевших место, по его мнению, только во Франции. Если бы парижские якобинцы не положили конец общему движению европейской цивилизации, полагал философ, изменение нравов и установлений народа продолжалось бы – пусть медленно, но неуклонно. Французская революция прервала этот процесс. Следует сразу оговориться: Ницше не ставил перед собой задачу детальной и убедительной разработки аргументов для обоснования новой исторической парадигмы. Его цель была скорее философской: Европа слишком долго упражнялась в критике XVIII столетия; настало время воскресить «дух Просвещения» и поднять его «знамя, на котором написаны три имени: Петрарки, Эразма и Вольтера»⁴⁴. При этом в своем стремлении предложить новым поколениям *neue Aufklärung* Ницше, не колеблясь, манипулировал исторической памятью. Он, в частности, проводил четкую границу между вольтеровским духом умеренности и революционным духом Руссо: «Не умеренная натура Вольтера, склонная к упорядочению, устройению, реформе, а страстные безумия и полуобманы Руссо пробудили оптимистический дух революции, против которого я восклицаю: *Ecrasez l'infame!* Этим духом надолго был изгнан дух просвещения и прогрессивного развития: подумайте – каждый про себя – можно ли снова вызвать его к жизни»⁴⁵.

Таким образом, «подлинный» и достойный воскрешения дух Просвещения опирался, в глазах Ницше, на наследие Вольтера с его культом человеческой личности, его неутомимым стремлением к знанию и истине (именно эти качества помогли философу успешно развенчивать ложные ценности христианства). Этот дух Просвещения никоим образом не был связан ни с эгалитаристскими фантазиями Руссо, ни с моральными наставлениями Канта: они лишь узаконили филантропию и веротерпимость – предвестников ужасного социализма и демократических безумств, которых так опасались европейские элиты конца XIX в. Ницше ценил Вольтера – «одного из величайших освободителей человеческого духа» – тем более высоко, что тот яростно разоблачал человеческую низость и предостерегал против диких инстинктов «черни».

В целом возрожденный дух Просвещения должен был нести на себе печать аристократизма и воплощать волю тех сил, которым вечно противостоит толпа рабов, неудачников и просто слабых людей. Этот новый «свободный дух» (*Freigeist*) воплощался в образе сдержанного индивидуалиста, расставшегося с прежними иллюзиями и

⁴⁴ Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое. Афоризм 26 «Реакция как прогресс».

⁴⁵ Там же. Афоризм 463 «Безумие в учении о перевороте».

осознавшего, что прогресс – всего лишь акт воли, а не строгий закон природы, как полагали романтики и позитивисты (но не просветители – уточнял Ницше). Подняв знамя Просвещения на заре XX в., Ницше превратил это течение мысли в гуманизм нового типа, в радикальную и абсолютную апологию человека и его воли. Его *Aufklärer* был вполне готов к столкновению с такими важнейшими проблемами истории Запада, как «смерть Бога», расставание с нравственными ценностями прошлого или изживание человеческой потребности в утешающей метафизике. Он руководствовался только своим инстинктом познания и был готов принять горький и трагический вызов эпохи нигилизма.

Идею грядущего воцарения *neue Aufklärung* в массовом индустриальном обществе историография Просвещения связала с требованием общей критической ревизии старых романтических и гегельянских концепций. Первым на этот путь вступил авторитетный историк Эрнст Трельч, опубликовавший в 1897 г. эссе «Просвещение» («Die Aufklärung»). Трельч опровергал связь между Просвещением и Революцией, считая ее искусственной конструкцией философов эпохи Романтизма и некоторых реакционных авторов. Идентичность и самостоятельность феномена Просвещения он отстаивал в весьма оригинальной манере: вписывая эту проблему в контекст генезиса современного общества, Трельч использовал ее для размышлений над *Wesen des modernen Geistes*, что, в свою очередь, требовало осмысления «противоречивого» и неоднозначного наследия XIX в. – времени созревания последних плодов процесса секуляризации и развития рационально-критического и научного взгляда на мир⁴⁶.

Если считать современной такую «цивилизацию, в рамках которой происходит свободное и самостоятельное формирование целей человеческой жизни, изначально независимой от церковного авторитета», в рамках которой идет стремительный процесс секуляризации, тогда Просвещение просто олицетворяло собой современность: ведь оно отвергало веру в сверхъестественное, стремилось освободиться от власти традиции и «гуманизировало истины и законы, считавшиеся до сих пор божественными и сверхчеловеческими». Просвещение знаменовало собой начало процесса, который привел к окончательной ликвидации всех предшествующих обществ, находившихся под властью унитарного принципа *doctrina christiana*. Оно открыло дорогу плюрализму истин и даже нигилизму. Оно подорвало былую веру в прогрессивный смысл традиционных законов и ценностей. Согласно Трельчу, ни Возрождение, ни Реформация не сыграли

⁴⁶ Наиболее важные в этом отношении тексты Трельча см. в т. 4 его сочинений: *Troeltsch E. Gesammelte Schriften*. Tübingen, 1925. Bd. 4. S. 156–649.

столь важной роли в разрыве с прошлым и в формировании особенностей современной эпохи, какая выпала Просвещению. Возрождение, успешно используя традиции античности и языческого мира, сумело ослабить и даже кое-где пробить панцирь церковной культуры, но в силу своей элитарности оно имело слишком ограниченное влияние и представляло собой «исключительно культуру привилегированных классов, аристократии». Реформация, напротив, получила чрезвычайно широкое распространение в массах и вызвала кризис христианства, однако это привело лишь к «созданию новой церковной культуры», по сути сходной с культурой католической. В результате в духовной жизни Европы вера в сверхъестественное только усилилась. В отличие от Возрождения и Реформации Просвещение действительно открыло новую эпоху. Его массовый и одновременно светский характер, а также его педагогический потенциал способствовали быстрому распространению во всех слоях общества новой этики и нового религиозного духа, отмеченного «светскостью». Философ Просвещения отличался от своих предшественников особенно активной жизненной позицией и упорным стремлением преобразовать и изменить окружающую действительность. Он намеревался подвергнуть революционным преобразованиям абсолютно все. Он вел решительный поиск такого «рационального порядка жизни, который служил бы практическим целям и всеобщим ценностям».

Мыслители эпохи Романтизма не оценили исторические труды Вольтера, Робертсона и Гиббона, обвинив их в поверхностности и антиисторизме. Однако по мнению Трельча, если взглянуть на них сквозь призму взаимоотношений между Просвещением и Новым временем, то можно заметить, что своей оригинальностью и актуальностью эти труды обязаны именно тому, что целиком написаны в духе просветительских ценностей и сами являлись «мощным орудием» их распространения. Трельч писал: «Когда Просвещение обвиняют в *антиисторизме*, это означает всего лишь, что оно занималось историей не ради нее самой, а с целью найти в ней доказательства и аргументы для защиты собственных политических и моральных теорий. Однако в этом смысле влияние историков эпохи Просвещения оказалось чрезвычайным. Они перевернули прежние представления о прошлом как о смене царств, восходившие к пророку Даниилу, Апокалипсису и Блаженному Августину. Они открыли в истории неведанные эпохи. Они отказались считать первородный грех началом человеческого бытия и сконструировали представление о первобытном состоянии человека, послужившее совершенно иной точкой отсчета его истории»⁴⁷.

⁴⁷ Ibid. S. 194-195.

В эти же годы разработкой оригинальной эпистемологической теории исторического знания занялся Вильгельм Дильтей, попытавшийся найти герменевтическую основу «умственных наук», которые, как он полагал, по своим методам и целям весьма отличались от наук естественных. Дильтей произвел настоящую революцию в интерпретации Просвещения, предложив солидные доказательства идентичности и самостоятельности этого феномена.

Следуя новому способу реконструкции человеческих событий в виде историко-социальных реальностей, Дильтей в ряде эссе впервые представил движение Просвещения как специфическое видение мира (*Weltanschauung*), как концепцию эпохи (*Epochenbegriff*) с невидимыми, но все же реальными границами, действующими наподобие магнитного поля. Это магнитное поле обуславливает мысли и поступки людей в соответствии с принципом, не имеющим ничего общего ни с принципом индивидуальности каждой эпохи, которого придерживались романтики и который опирался на идею имманентного развития, ни с кантовским принципом общей объективности эпох всемирной истории, существование которых, в конечном счете, предопределено Богом.

В работе «Критика исторического разума» (1910) Дильтей писал: «Характер эпохи вытекает из совокупности всей культуры данного периода и из наличия определенного критерия оценки личностей и направлений, исходя из их ценностей, целей и правил жизни. Собственное же значение отдельного индивида, отдельной тенденции или отдельной общности людей определяется их связью с духом времени. А поскольку каждый индивид существует в определенном хронологическом периоде, то из этого следует, что его значение для истории состоит в связи со своей эпохой [...]. Именно в этом смысле мы говорим о духе той или иной эпохи, например о духе Средневековья или Просвещения. Из этого также следует, что каждая из этих эпох ограничена определенным жизненным горизонтом: под этим я подразумеваю то ограничение, в силу которого существование людей обусловлено мыслью, чувством и волей данной эпохи. В этом ограничении проявляется связь с жизнью, жизненно важные отношения, опыт жизни и интеллектуального формирования, который поддерживает и объединяет индивидов определенным способом получения знаний [...]. Здесь над частными индивидами довлеют неизбежные элементы»⁴⁸.

Значимость размышлений Дильтея связана с тем, что он предложил новое определение исторического процесса, исходившее из его прерывности. В основе этого определения лежало представление об

⁴⁸ Dilthey W. Critique de la raison historique. Paris, 1992.

историчности как преимущественно человеческом качестве⁴⁹, полемическое отрицание гегелевской философии истории с ее диалектическими ритмами воплощения абсолютного духа, а также отрицание провозглашенной позитивистами объективности исторического факта как «вещи в себе», чуждой тому, кто ее исследует. Центром этой неокантианской критики исторического разума стал человек с его целеположениями, желаниями, чувствами и представлениями – человек, который объективизирует реальность и придает ей смысл, признавая при этом наличие в ней темных и иррациональных сторон. Новые герменевтические инструменты, выкованные общественными науками (в первую очередь психологией и социологией, менее зависимыми от позитивизма), позволяли историку «проникать» в стиль эпохи, «оживлять» его изнутри, выявляя его «доминирующую тенденцию», и решать таким образом важнейшую проблему значения и смысла истории.

Вопреки распространенному мнению предложенная Дильтеем картина «включения» Европы в Просвещение не отличалась особой новизной и оригинальностью по сравнению с тем, что ранее уже было сделано Трельчем и другими историками. Осудив романтиков, Дильтей «реабилитировал» Просвещение, исходя, главным образом, из нового значения, которое этот феномен приобрел в контексте *Weltanschauungslehre*. Его построения выводили на первый план идеалы прогресса и независимости разума (этот традиционный аргумент имел гегелевские корни, но Дильтей придал ему совершенно противоположное значение), подкрепленные успехами современной науки. Он вновь заговорил также о позитивной роли Реформации в расширении индивидуального сознания человека и о значении воинствующего духа протестантизма в личном поиске истины. Размышляя о методах и целях, которые ставили перед собой Вольтер и Гиббон в рамках *Weltanschauung*, Дильтей восхищался актуальностью и «свежестью взгляда» историографии Просвещения. Собственно говоря, Трельчь уже высказывал все это несколькими годами раньше, однако Дильтею удалось с еще большей силой подчеркнуть оригинальный характер *Aufklärung* в рамках *Kultur*. Это прекрасно вписывалось в привычную схему немецких историографических дебатов времен Второй империи.

Здесь необходимо еще раз напомнить об удивительном феномене тех лет, который можно назвать медленной и постепенной «национализацией» или «германизацией» Просвещения. Этот процесс (вполне объяснимый ввиду империалистических амбиций бисмарковской

⁴⁹ Хайдеггер развил эту плодотворную и революционную идею в книге «Бытие и время» («*Sein und Zeit*»). См. об этом: *Koselleck R., Gadamer H.G. Hermeneutik und Historik: vorgelegt am 6. Dezember 1986. Heidelberg, 1987.*

Пруссии и того политического энтузиазма, в котором находились немецкие интеллектуалы после 1870 г.) сопровождался быстрым развитием категориального аппарата и реабилитацией Просвещения по отношению к недавнему прошлому. Так, вопреки старой парадигме «Просвещение–Революция» Трельч утверждал, что в историческом плане Просвещение гораздо больше связано с современностью. Пытаясь определить масштаб этого явления и его изначальную космополитическую сущность, он постулировал существование четкой взаимозависимости экономической, социальной и культурной ситуации во Франции, Голландии, Англии и Германии. Он писал, в частности, что «настоящие корни литературы Просвещения находились в Англии, где Славная революция более чем на полстолетия привела к власти вигов и где провозглашение в 1693 г. свободы прессы позволило политическим силам тех лет в полной мере выражать свои позиции»⁵⁰; масонские ложи в короткий срок распространили эти ростки свободомыслия по всей Северной Европе. С появлением Лессинга и Канта *Aufklärung* вобрало в себя это наследие и развило его, еще больше обогатив разноликое общеевропейское движение (при этом Трельч считал ничтожным вклад в Просвещение испанской и итальянской культур: «Из отзвуков английской и французской просветительской литературы родилась литература немецкая, а точнее говоря, впервые сформировалась немецкая литература, свободная от влияния латыни и схоластики и имевшая универсальное значение; однако по причине политического положения Германии религиозные, этические и эстетические интересы бесспорно главенствовали в ней над интересами политическими»⁵¹).

В последние годы своего творчества Дильтей с особой настойчивостью подчеркивал своеобразие немецкого *Aufklärung* и его независимость от англо-французского *Lumières*. Он разработал в этот период своеобразную историографическую схему, которая пользуется успехом и по сей день, особенно в кругу философов и историков литературы. После 1900 г. Дильтей написал ряд очерков, посвященных Лейбницу, Фридриху II и вообще *Aufklärung*, в которых пытался реконструировать историю немецкого национального духа от Лейбница до Шлейермахера. Красной нитью через все эти работы проходит вопрос о религиозности и ее различных проявлениях⁵².

Трельч – крупнейший специалист в области истории религии – увидел в секуляризации одну из отличительных черт Просвещения и признак разрыва с прошлым. «Просвещение, – писал он в 1897 г., –

⁵⁰ Troeltsch E. *Aufklärung* // Troeltsch E. *Gesammelte Schriften*. Tübingen, 1925. Bd. 4.

⁵¹ Ibid.

⁵² Работы Дильтея о Просвещении см. в т. 3 издания: Diltthey W. *Gesammelte Schriften*. In 23 Bd. Stuttgart, Göttingen, 1961–2000.

было отправной точкой и основанием нового современного периода европейской культуры и истории, в отличие от теологической и церковной культуры, которая доминировала прежде»⁵³. Дильтей, напротив, утверждал, что между немецким Просвещением и протестантизмом имела некоторая преемственность. *Lumières* было действительно проникнуто атеизмом, но *Aufklärung*, в его глазах, стало решающим моментом очищения изначального христианского чувства непосредственной связи между Богом и человеком. Современность, по мнению Дильтея, вовсе не порывала с христианством, с наследием Эразма, социниан, арминиан, сторонников *De libero arbitrio*, пантеизма и всех немецких протестантских мистиков, теоретически обосновывавших существование *Lumen naturale* (как Себастьян Франк) или стремившихся достичь эмансипации личности в процессе воспитания (как пиетисты). Таким образом, Дильтей приходил к выводу о том, что *Aufklärung* занимает совершенно особое место в европейском движении Просвещения и является вполне типичным феноменом, связанным с гением немецкого народа и его религиозным чувством.

Труды Фридриха Мейнеке – еще один плод немецкой историографии той эпохи, столкнувшейся с необходимостью переосмыслить Просвещение не только в контексте становления современного западного общества, но и в контексте нового национального исторического сознания. Его работа «Космополитизм и национальное государство» («Weltbürgertum und Nationalstaat», 1908) посвящена драматической истории затяжного формирования немецкого национального единства, разрывавшегося между этическими и универсалистскими ценностями Просвещения, с одной стороны, и последовательным утверждением *Realpolitik* и прусского *Machtegoismus* – с другой. Равновесие между *ethos* и *kratos*, между человечеством и нацией, между моральными идеалами и волей власти, свойственное почти всем сочинениям Мейнеке, нашло наиболее полное и законченное выражение в книге «Возникновение историзма» («Entstehung des Historismus», 1936).

Однако Мейнеке пришлось заплатить высокую цену за эту идею равновесия, поскольку, в конце концов, он пришел к отождествлению Просвещения с абстрактным интеллектуализмом – заложником вневременной логики естественного права. По его мнению, Просвещение было лишено собственного исторического смысла и заслуживало «реабилитации» отнюдь не в силу своего величия (как объясняли Ницше, Трельч и Дильтей, каждый по-своему), а лишь в качестве провозвестника (надлежащим образом «очищенного») современного

⁵³ Troeltsch E. *Aufklärung* // Troeltsch E. *Gesammelte Schriften*. Tübingen, 1925. Bd. 4.

историцизма – второго по значимости интеллектуального завоевания немецкой *Kultur* после Реформации. Так потребность «национализировать» Просвещение и связать его с формированием Второго рейха возобладала над признанием культурной самостоятельности Просвещения как общеевропейского феномена. Удивительно, что такая трактовка оказалась вполне приемлемой в глазах мировой исторической науки. С Мейнеке завершилась бурная эпоха немецкой историографии, оказавшая влияние на развитие исторической мысли всего XX столетия.

2. Просвещение против тоталитаризма. От Жюльена Бенды до Эрнста Кассирера

Наступили темные 1930-е годы, названные Эли Алевиз «эрой тираний»⁵⁴. Предшествовавшая им страшная мясорубка Первой мировой войны отнюдь не остудила националистический пыл, а, напротив, лишь выпустила из бутылки наиболее кровавых демонов. В этих условиях интерес к исторической памяти Просвещения естественным образом вылился в политическую кампанию против одержавших победу тоталитарных культур. Приход к власти Муссолини, Гитлера, генерала Франко и Сталина практически не оставил никакой альтернативы очередному – преимущественно политическому – переосмыслению идентичности Просвещения. Первыми на этот путь вступили новые *Aufklärer* Веймарской республики, тщетно пытавшиеся противопоставить права человека и ценности свободы, веротерпимости и равенства *Humanität* Лессинга, Канта и Гёте лозунгам национал-социализма: *Volk, Führer, Organismus, Reich, Entscheidung, Gemeinschaft*⁵⁵.

В 1932 г. француз Жюльен Бенда обнародовал «Речь к европейской нации»⁵⁶, призвав своих современников вернуться к космополитизму Вольтера и к апологии разума XVIII в., чтобы противодействовать наступлению национализма – «безбожного порождения XIX столетия». Бенда требовал, чтобы европейские интеллектуалы осудили предательство космополитических идеалов и встали на их защиту так, как прежде это делали философы. Он писал, в частности: «Европа сможет пережить экономическую и политическую трансформацию и вообще сможет существовать только в том случае, если примет определенную систему моральных и эстетических ценностей, если усвоит определенный образ мысли и чувства (отказ от которого будет вызывать всеобщее презрение), если станет прославлять опре-

⁵⁴ É. Halévy. L'ère des tyrannies. Paris, 1938.

⁵⁵ См.: Gay P. Weimar culture: the outsider as insider. New-York, 1968.

⁵⁶ См. современное издание: Benda J. Discours à la nation européenne. Paris, 1979.

деленных героев истории и критиковать других. Однако такую систему надо выстраивать специально».

Разработкой общей истории Европы, выходившей за рамки национальных различий, занялись в те беспокойные годы Фернан Бальденсперже и Поль Азар. Оба были учениками Постава Лансона и тонкими исследователями. Оба испытали на себе влияние эстетических теорий Бенедетто Кроче, философского витализма Бергсона и психоанализа Фрейда. В ответ на призыв Жюльена Бенды оба опубликовали в *Revue de la littérature comparée* ряд важных работ по XVIII в., нацеленных на преодоление традиционного тезиса о центральной роли Франции в Просвещении и на пересмотр позитивистских представлений о «влиянии» как таковом.

Главный труд Поля Азара – «Кризис европейского сознания»⁵⁷ – вышел в свет в 1935 г. На страницах этой важнейшей книги автор наметил истоки «новой модели человечества» – Европы Просвещения. Рассмотрев в отдельности все европейские страны и признав за каждой ее своеобразие, Азар выявил круг главных участников той коренной психологической трансформации Европы, которая произошла между 1680 и 1715 г. В Англии это были Локк и Толанд; в Нидерландах – Спиноза и Бейль; во Франции – Фенелон и Фонтенель; в Германии – Лейбниц и Томазий; в Италии – Муратори и Джанноне. В книге настойчиво звучал вопрос: «Что же представляла собой Европа? В чем заключались главные ресурсы ее сознания?» Однако связный ответ на него Азар смог дать в монографии, которая появилась лишь после его смерти. Она носила вполне значимый заголовок «Европейская мысль от Монтескье до Лессинга»⁵⁸.

В те же 1930-е годы родилась американская историография Просвещения. Публикация небольшой работы Карла Лотуса Беккера «Небесный град философов XVIII века»⁵⁹ проложила путь первому поколению заокеанских исследователей этой эпохи⁶⁰. Впервые Америка вполне авторитетно заговорила о «духе Просвещения» вне привычной парадигмы «Просвещение–Революция», которая господствовала в англосаксонской историографии на протяжении всего предшествующего века. Беккер пояснял: «Объектом нашего внимания является не специфически французский, а международный идейный климат». «Невзирая на национальные и индивидуальные особеннос-

⁵⁷ Hazard P. La crise de la conscience européenne. Paris, 1935.

⁵⁸ Hazard P. La pensée européenne au XVIII^e siècle. De Montesquieu à Lessing. 3 vol. Paris, 1946.

⁵⁹ Becker C.L. The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers. New Haven, 1932 (переиздано там же в 1991).

⁶⁰ О реакции американских историков на книгу Беккера см.: Rockwood P.O. (Ed.). Carl Becker' Heavently City revisited. Ithaca, 1958.

ти» каждого, и Дидро, и Лессинг, и Фергюсон, и Беккария, и Джефферсон были людьми Просвещения, «гражданами мира». Всех их объединяло общее видение мира – *Weltanschauung* (Беккер сознательно использовал именно немецкий термин, введенный Дильтейем).

Чтобы понять особенность этого феномена, Беккер предложил исследовать признаки формальной преемственности и разрыва между средневековым мировоззрением (на примере Данте и Св. Фомы Аквинского) и мировосприятием просветителей (на примере Вольтера и Лессинга). Он проанализировал органическую и в то же время диалектическую связь Просвещения с христианством, сопоставил идею глобального христианского общества, которую пыталось воплотить на практике Средневековье, с идеей не менее глобального, но совершенно светского единства, предложенной XVIII столетием, и увидел в них поразительные аналогии. По словам Беккера, «философы разрушили небесный град Св. Августина с единственной целью – построить его заново из более современных материалов». В эпистемологическом смысле представления Фомы Аквинского о разуме практически не отличались от вольтеровских. Общим было и использование веры в качестве связующей ткани системы ценностей. Различались лишь цели, идеалы, которые побуждали к действию и порождали желание трансформировать окружающий мир. Фома Аквинский надеялся с помощью разума и веры «примирить опыт и божественную истину». Вольтер намеревался использовать эти же инструменты для «совершенствования общества» и эмансипации человека, и если присмотреться повнимательнее, его философская система вполне напоминала своеобразную «религию человечества XVIII столетия», противостоявшую религии в привычном смысле слова. Беккер писал, что вместо священных догматов церкви просветители выдвинули свои собственные догматы: «1. Человек неразвращен от природы. 2. Цель жизни – сама жизнь, настоящая жизнь на земле, а не царство небесное после смерти. 3. Человек способен совершенствовать эту земную жизнь, руководствуясь светом разума и опытом. 4. Наконец, первым и главным условием правильной земной жизни является освобождение человеческого разума от невежества и предрассудков, а также освобождение людей от гнета и произвола властей, существующих в обществе».

Книга Беккера вскоре была переведена в Италию⁶¹, и этот факт не следует считать случайностью: инициатором перевода стал знаменитый итальянский философ Бенедетто Кроче. Он увидел в работе Беккера подтверждение собственной концепции Просвещения, сформулированной еще в начале века (Кроче стал первым из итальянских

⁶¹ Becker C.L. *La città celeste dei filosofi settecenteschi*. Napoli, 1945.

ученых, кто оценил историческую значимость этого феномена). Под религией он подразумевал чистую философию, а точнее – мощную мировоззренческую систему, этико-моральный опыт, принявший форму веры, а потому способный подталкивать людей к действиям и двигать историю. Таким образом, Просвещение, в его глазах, было своеобразным «духовным движением», которое побудило наиболее решительную часть элиты заняться эмансипацией общества и воспитанием умов. Кроче писал в 1917 г.: «Ни от кого не должен ускользнуть религиозный характер этого нового мировоззрения. Оно перевело в светскую терминологию христианские представления о Боге как воплощении истины и справедливости (обмирщение Бога), о земном рае, об искуплении, о тысячелетнем царствии и так далее. По примеру христианства оно полностью противопоставило себя всей предшествующей истории, осудило ее и восхищалось только теми отдельными ее эпизодами, в которых видело собственное отражение».⁶²

Бенедетто Кроче был либералом и в то же время консерватором. С одной стороны, он искренне восхищался верой философов и их стремлением претворить свои идеи в действие. С другой стороны, он никогда не переставал яростно критиковать политические взгляды и идеалы просветителей, считая их опасными и совершенно непригодными для современной жизни. В результате, реакция на труды Кроче была крайне противоречивой, однако ему удалось привлечь внимание к проблематике Просвещения. Благодаря ему немногочисленный отряд итальянских интеллектуалов, отважно выступивших против фашизма, поднял на щит наследие XVIII столетия – эпохи, предвосхитившей, по их мнению, ценности равенства, демократии и социализма⁶³. Первым в этом ряду был Франко Вентури – подлинный основоположник современной итальянской историографии Просвещения.

Вентури – член антифашистского движения «Справедливость и свобода» – в молодые годы покинул Италию вместе со своим отцом и обосновался в Париже. В 1939 г. он опубликовал книгу «Юность Дидро»⁶⁴, ставшую важной вехой международной дискуссии о Просвещении и посвященную, главным образом, французской политической мысли XVIII в. В восторженной рецензии Люсьена Февра говорилось, в частности, о новой политической мысли, обладавшей широкими возможностями и динамизмом «в то время, когда традиционные политические идеи, казалось, совершенно исчерпали себя». Интеллектуальный опыт молодого Дидро и его друзей-философов привел Вентури к выводу о том, что политическая мысль Просвещения от-

⁶² Croce B. *Teoria e storia della storiografia*. Milano, 1989. P. 273.

⁶³ См.: Ricuperati G. «A Long Journey. The Italian Historiography on Enlightenment and its Political Significance (1980/1990)» // *Storia della storiografia*. № 20, 1991. P. 38–67.

⁶⁴ Venturi F. *La jeunesse de Diderot*. Paris, 1939.

личалась невероятной, небывалой жизненной силой. Она ощущала себя своеобразной социальной религией со своими мифами и мучениками. Она осуществила решительный разрыв с прошлым, ибо была пронизана светской религиозностью и плодотворным энтузиазмом, исполненным веры в новые общечеловеческие ценности.

«Юность Дидро» вызвала оживленную дискуссию среди парижских историков, в которой приняли участие Морне, Анрио и Брейер. Эта книга казалась особенно новаторской еще и потому, что в ее основе лежал совершенно новый метод: Вентури стал основоположником истории идей, а в ней главное внимание отводилось творческому послы, свободе, воле человека, хотя само исследование строилось на основательном анализе контекста. Февр, испытывавший глубокую симпатию к Вентури, писал: эта книга «не принадлежит к числу сочинений *по истории литературы* или *по истории философии*». «Эта работа живого человека и посвящена она тому, кто был носителем живых идей». Автор, по мнению Февра, попытался реконструировать не просто своеобразную атмосферу, в которой действовали яркие личности, но «интеллектуальную и чувственную среду, в которой жили идеи – среду, в которой зарождались представления, имевшие глубокие корни в сфере чувств: идеи энтузиазма, природы, гения»⁶⁵.

За несколько лет до появления «Юности Дидро» в Германии была издана еще одна работа, также ставшая классической – «Философия Просвещения» Эрнста Кассирера⁶⁶. На фоне этой книги своеобразие и оригинальность подхода Вентури вырисовывались особенно отчетливо. Итальянский историк увидел в Просвещении новое политическое движение, то есть результат сознательных действий немногочисленной интеллектуальной элиты, вступившей в борьбу с превосходящими силами сторонников Старого порядка в целях реформирования основ общества и закрепления в нем прав человека⁶⁷. Идеи и энергию, необходимо для переосмысления Просвещения с этой политической точки зрения молоддой антифашист черпал из собственного драматического опыта борьбы с тоталитаризмом и жизни в политическом изгнании. Что касается Кассирера, он симпатизировал прогрес-

⁶⁵ Febvre L. «La genèse des idées de Diderot» // Annales d'histoire sociale. 1940. № 2. P. 46.

⁶⁶ Cassirer E. Die Philosophie der Aufklärung. Tübingen, 1932.

⁶⁷ В 1969 г. Вентури прочел в Кембридже курс лекций памяти Дж. Маколея Тревелияна, который был опубликован сначала по-английски, а потом по-итальянски (Venturi F. Utopia e riforma dell'Illuminismo. Torino, 1970). В этой работе Вентури жестко полемизировал с «социальной» французской историографией и с «философской» интерпретацией Просвещения, которой придерживались наследники Кассирера. Он вновь вернулся к вопросу о «политической истории Просвещения» и подчеркнул значимость республиканской традиции в формировании и развитии просветительской философии.

сивным и демократическим силам Веймарской республики, а после прихода Гитлера к власти эмигрировал в Соединенные Штаты. Однако в отличие от Вентури он предпочел совершенно иной путь, по которому в дальнейшем развивалась немецкая историография.

Кассирер занялся философской «реабилитацией» Просвещения и вступил в прямую полемику с романтиками, «организовавшими масштабный судебный процесс над просветителями». Упрекая историографию эпохи Романтизма в поверхностности и теоретической слабости, Кассирер ставил в заслугу Просвещению новое, революционное по своей сути понимание формы, функций, поля деятельности и самой природы философии. В XVIII в. философия отказалась от прежней склонности к тяжеловесным и малопонятным метафизическим системам, избавилась от ощущения собственной «закрытости» и от стремления рассуждать на особом языке на особые темы. Она стала фундаментальным инструментом того, о чем говорил Кант — «публичного применения разума» во всех областях. Таким образом, «определяющий принцип» этой философии следует оценивать не с точки зрения строгости и общей убедительности доктрин, свойственных большому метафизическим системам, как это делалось в прошлом. Его следует искать в методе, а он, в свою очередь, вдохновлялся «примером естественных наук той эпохи». Историки-романтики и Гегель обвиняли Кеплера, Галилея и Ньютона в том, что их математические и механистические подходы превратили «философию размышления» в бесплодное, поверхностное и отвлеченное занятие. Кассирер же, напротив, считал, что с деятельностью этих ученых связан решающий этап развития современной западной философии. Благодаря их трудам на смену систематическому и абстрактно-теоретическому разуму предшествующих веков пришел научный и действенный разум XVIII столетия. Он утвердился в истории, религии, праве, эстетике и вообще во всех сферах, где человек счел полезным применить его для обеспечения собственного господства над природой. Так родился новый философский стиль.

Историографическим границам этой «феноменологии философского духа» (по выражению Кассирера) до сих пор не уделялось должного внимания, а ведь в пределах этих границ Просвещение практически совпадало с результатом и познавательным, экспериментальным потенциалом научной революции, что обедняло картину и представляло философию XVIII в. более слабой, чем она была на самом деле. Эти границы вытекали из очевидной недооценки исторического контекста, в частности, самостоятельного социально-политического значения новых, заявленных XVIII столетием ценностей, не зависящего от их связи с успехами естественных наук. Несколько упрощая вещи, можно сказать, что Просвещение стало «очередным этапом на пути к более сложному духовному будущему,

одним из актов, посредством которых, начиная с Возрождения, современный философский дух обретал уверенность в себе»⁶⁸.

3. «Критика» Просвещения в XX веке

То, что прежде было смелой философской реабилитацией Просвещения как решающей фазы становления современного научного метода, после окончания Второй мировой войны стало общим местом нескончаемых жарких споров «за и против Просвещения», в которые вот уже более двух столетий охотно включается каждое новое поколение. Важные события – Октябрьская революция, наступление тоталитаризма, трагедия Холокоста – радикально изменили горизонт исторических оценок. В XIX в. противники Просвещения, возлагавшие на философов ответственность за Французскую революцию, за якобинский террор и за ту эгалитарную утопию, в которой они видели провозвестницу социализма, группировались в основном на стороне реакции. Теперь же они объявились на всех фронтах и принялись обвинять Просвещение в том, что именно оно вызвало к жизни тоталитаризм, взрастило моральный нигилизм массового общества и вообще породило раздраемый конфликтами, полный безумия современный мир, в котором воспаленный человеческий рассудок стал заложником перманентного кризиса западной цивилизации.

Философский дискурс второй половины XX в., направленный на обличение пороков современности, проникся этой новой «критикой Просвещения», что тут же отразилось на исследованиях наиболее восприимчивых к нему историков. В ход пошли размышления Ницше о том, что истинным духом Просвещения было стремление к власти; что идея субъективного эмансипирующего разума маскировала грубое стремление к верховенству, обрядив его в одежды рациональности. Пригодились и перекроенные марксистские теории о буржуазной идеологии, и гегелевские «разоблачения» диалектики Просвещения⁶⁹.

Начало переосмыслению Просвещения и его наследия положила небольшая книга Теодора Адорно и Макса Хоркхаймера «Диалектика Просвещения»⁷⁰. Опираясь на тезис Кассирера (весьма уязвимый с исторической точки зрения) о том, что Просвещение – это филосо-

⁶⁸ В это же время Кассирер издал еще две книги, в которых развивал концепцию «длительного Просвещения»: *Cassirer E. Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance. Leipzig–Berlin 1927; Cassirer E. Die Platonische renaissance in England und die Schule von Cambridge. Leipzig–Berlin, 1932.*

⁶⁹ Об этом см.: *Habermas J. Der philosophische Diskurs der Moderne. Frankfurt am Main, 1985.*

⁷⁰ *Horkheimer M., Adorno Th.W. Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Amsterdam, 1947.*

фия, отождествляющая истину с научной системой, Адорно и Хоркхаймер выдвинули гипотезу о неизбежном растворении Просвещения в «позитивистском моменте»⁷¹: «рассудок», который должен был (согласно Бэкону и «Энциклопедии») помочь человеку подчинить природу, превратился в инструмент всеобъемлющей рационализации окружающей реальности, в орудие трансформации и реорганизации мира на основе определенных принципов. Познающий разум объективизировал и дегуманизировал бытие, рассматривая его исключительно с точки зрения «манипуляции». Более того, его тоталитарный дух послужил почвой и для западных капиталистических демократий, и для страшных политических монстров XX столетия, следствием существования которых стала трагедия Холокоста. Просвещение, изначально намеревавшееся разрушать мифы и вековые страхи человека, обернулось новым мифотворчеством. В нем обнаружились темные стороны и глубокая тяга к «социальному принуждению», к формированию «тоталитарного порядка». «Просвещение – тоталитарно», «тоталитарно как ни одна из систем», – неоднократно повторял Хоркхаймер и Адорно⁷². Возникновение «культуриндустрии» в современном обществе (в частности, в Соединенных Штатах) лишний раз доказывало, по мнению авторов, глубоко идеологическую природу Просвещения.

Хоркхаймер и Адорно также обличали «мистификацию масс», свойственную, по их мнению, Просвещению – стремление контролировать общественное мнение и сознательно манипулировать им. В качестве опоры для своих разоблачений (надо сказать, весьма интересных) они выбрали три символических фигуры – Канта, Сада и Ницше. Кант вскрыл органическую связь Просвещения с научным методом; Сад продемонстрировал его моральные последствия, показав, что происходит с рассудком, «освобожденным от опеки буржуазного субъекта»⁷³; наконец, Ницше разоблачил стремление Просвещения к господству и власти, скрывавшееся за возвышенным дискурсом об эмансипации человека. С исторической точки зрения конструкция Адорно и Хоркхаймера, в соответствии с которой осознание диалектического кризиса Просвещения XVIII в. должно породить в будущем новое Просвещение с более мягкими контурами, кажется нам довольно искусственной и противоречивой. Впрочем, авторы, вероятно, не рассчитывали на то, что их труд будет оцениваться в историческом плане, а потому такой подход к нему был бы несправедливым.

⁷¹ Хоркхаймер М., Адорно Т.В. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты. М., 1997. С. 58.

⁷² Там же. С. 20, 40.

⁷³ Там же. С. 110.

«Критикой Просвещения»⁷⁴ занимались также такие известные ученые, как Лестер Г. Крокер и Рейнхарт Козеллек. С филологической точки зрения их труды были более основательны, чем книга Адорно и Хоркхаймера, и обладали большим весом в исторической дискуссии. Американец Лестер Г. Крокер – историк французской литературы – опубликовал в 1959 г. книгу «Век кризиса. Человек и мир во французской философии XVIII столетия»⁷⁵. В ней он попытался доказать историческую ответственность Просвещения за «нравственный кризис современного мира» и за этический нигилизм общества – неизбежное следствие торжества морали, ориентированной исключительно на человека и лишенной какой бы то ни было сакральности. Скрупулезный анализ философских памфлетов и романов (в частности, творчества Сада) позволил Крокеру утверждать, что идеи просветителей несли в себе «ужасный нигилистический и тоталитарный потенциал», к несчастью, реализованный Революцией и подхваченный Западом, история которого в результате приняла совершенно непредвиденный оборот⁷⁶.

Рейнхарт Козеллек, один из крупнейших немецких историков наших дней, вновь поставил вопрос о диалектике Просвещения, опираясь на марксистскую теорию генезиса буржуазного гражданского общества в XVIII в. и на труды своего учителя Карла Шмитта, посвященные гражданской войне (Шмитт видел в ней природное – гоббсовское – состояние человечества и его имманентное свойство). Работа Козеллека «Критика и кризис. К вопросу о патогенезисе буржуазного общества»⁷⁷ рассматривала «буржуазное Просвещение» в интервале между двумя гражданскими войнами: ему предшествовали религиозные конфликты, завершившиеся в XVII в., а замыкала его Французская революция. По мнению Козеллека, Просвещение было диалектически связано с процессом становления абсолютистского государства, а он, в свою очередь, явился ответом на десятилетия кровопролитных братоубийственных войн. Абсолютизм возник для того, чтобы обеспечить людям мир и безопасность, но он отделил мораль от политики и свел человека к подданному. Репрессивные меха-

⁷⁴ Здесь следует упомянуть еще две работы: *Talmon J.L. The Origin of Totalitarian Democracy*. New-York, 1952; *Foucault M. Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Paris, 1975.

⁷⁵ *Crocker L.G. An Age of Crisis. Man and World in Eighteenth-Century French Thought*. Baltimore, 1959.

⁷⁶ Следует также обратить внимание на предложенную Крокером историческую трактовку Просвещения не как «a period concept, but a concept pertinent to a period»: *Crocker L. G. The Enlightenment: Problems of Interpretations // L'età dei Lumi. Studi storici sul Settecento europeo in onore di Franco Venturi*. 2 vol. Napoli, 1985. T. 1. P. 1–32.

⁷⁷ *Koselleck R. Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*. Freiburg, 1959.

низмы абсолютизма и его жесткая социальная дисциплина вызвали реакцию, которая и воплотилась в Просвещении. Государство отказало гражданскому обществу в автономном развитии. Реакцией общества стало формирование интеллектуальных элит – своего авангарда. Эта реакция затрагивала как раз ту частную сферу, где подданные скрывались от государства. Козеллек писал: «Каждый шаг, направленный наружу, был шагом к свету, актом просвещения. Триумфальный путь Просвещения начался именно в тот момент, когда сфера частной жизни расширилась настолько, что стала публичной. Не порывая со своим частным характером, этот публичный сектор стал трибуной общества, которое охватило всю совокупность государства. Наконец, наступил момент, когда [гражданское] общество постучало в двери власть имущих и потребовало себе доступа к общественному мнению».

Главными действующими лицами процесса эмансипации гражданина (Маркс назвал этот процесс обособлением буржуазного гражданского общества от государства⁷⁸) стали писатели и масоны, полагал Козеллек. Действительно, «литературная республика» и масонские ложи весьма успешно противопоставляли мораль политике, а права человека – интересам государства. «Литературная республика» использовала для этого мощное оружие критики, а масонство обратилось к практике тайных обществ, защищая частную сферу от абсолютистского Левиафана. Стремясь доказать ключевую роль Просвещения в перманентном кризисе («патогенезисе») современного буржуазного общества, Козеллек обращал особое внимание именно на критику: она служила питательной средой для ожесточенных споров; она подрывала ощущение уверенности, насаждая критические суждения и сомнения; тем самым она разрушала глубинную гармонию социальных групп Старого порядка. Причина кризиса в критике – вот ключевая фраза книги Козеллека. Критика возникла для того, чтобы вернуть морали ее бывшее верховенство над политикой, чтобы сорвать покров с *arcana iuris*, со стремления церкви и монархов к господству. Однако в силу извращенной внутренней логики, которой свойственно неизбывное стремление к прозрачности, критика сначала «быстро превратилась в контркритику, потом в сверхкритику, а затем выродилась в лицемерие. Лицемерие стало той вуалью, которую Просвещение все время пыталось снять с себя, но это ему так и не удалось».

Таким образом, извращенная и мрачная «диалектика Просвещения» заключалась в том, что оно занималось разоблачением пороков

⁷⁸ У Р. Козеллека мы не найдем ссылок на Маркса, хотя в его рассуждениях элементы марксизма присутствуют со всей очевидностью. Ю. Хабермас, напротив, открыто цитирует Маркса. См., в частности: *Habermas J. Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Neuwied, 1962.

общества, отказываясь при этом осознавать свое собственное политическое значение. Настойчивое желание связать политику с моралью не могло не привести к руссоистскому мифу о «тотальном государстве», об обществе, практикующем абсолютную нравственную прозрачность, то есть решившемся на своеобразную «перманентную революцию».

По мнению Козеллека, «наследие Просвещения по-прежнему живо, а следы его влияния заметны повсюду». Великая вина Просвещения заключается в том, что оно открыло дорогу новому периоду глобальной гражданской войны (которая все еще не закончилась), отказавшись реалистически учитывать независимость политического фактора от морального, о чем еще в 1930-х годах писал Карл Шмитт: «Постулат вождей буржуазии, следовавший из их дуалистической картины мира и заключающийся в морализации политики, тем более способствовал развязыванию гражданской войны, что в перевороте, в “революции” современники желали видеть вовсе не гражданскую войну, а реализацию своих нравственных идеалов». Для оправдания «перманентной революции» философы без конца прибегали к утопии и разрабатывали новую грандиозную философию прогресса. Однако все эти усилия лишь маскировали историческую ответственность Просвещения за драму современности, за ее глубокие политические и социальные конфликты.

4. От политической истории к социальной истории Просвещения

Книга Козеллека, как, впрочем, вообще вся критика Просвещения, недооценивала и принижала роль философии XVIII столетия в процессе эмансипации человека, поскольку не могла избавиться от слишком глубоко укоренившегося предвзятого отношения к ней. Однако в эти же годы в историографические споры включился целый ряд новых исследователей. Назовем, прежде всего, англо-американских авторов — таких, как Альфред Коббен, Питер Гэй и Айра О. Уэйд⁷⁹.

В Италии миром Просвещения вновь заинтересовались философы⁸⁰, а Франко Вентури открыл новый этап исторических исследований: он взялся за переосмысление политической истории европейско-

⁷⁹ Cobban A. In search of humanity. The role of the Enlightenment in modern history. New-York, 1960; Gay P. The Enlightenment. An Interpretation. 2 vol. New-York, 1966–1969 (T. 1: The Rise of Modern Paganism; T. 2: The Science of Freedom); Wade I.O. The Intellectual Origins of the French Enlightenment. Princeton, 1971.

⁸⁰ См.: Pasini M., Rolando D. (a cura di). Il neo-illuminismo italiano. Cronache di filosofia (1953–1962). Milano, 1991.

го Просвещения, а кроме того (и может быть, в первую очередь) сосредоточился на изучении итальянских реформаторов XVIII столетия, увидев в реформаторском движении осознанную политику космополитических элит Милана, Флоренции и Неаполя⁸¹. На общем фоне европейской историографии работа Вентури выделялась своим особым размахом и высоким качеством исследования. Ее плодом стал знаменитый семитомник «Восемнадцатый век – время реформ»⁸², в котором впервые были реконструированы просветительские корни гражданского демократического сознания Италии нового времени⁸³.

В эти же годы французские историки литературы опубликовали целый ряд фундаментальных трудов, предлагавших весьма оригинальные подходы к проблематике Просвещения. Жак Пруст, Робер Мози, Рене Помо, Жан Старобинский, Бронислав Бачко, Жан Эрар⁸⁴ посвятили свои исследования «Энциклопедии», теме счастья, религиозным взглядам Вольтера, проблеме страха перед смертью, утопиям и социальным мечтаниям XVIII в., идее природы. А между 1950 и 1960 г. во Франции родилось новое направление – социальная история Просвещения. Оно способствовало быстрому изменению общей историографической перспективы. Заметим, что и по сей день это направление существенно влияет на выбор методологии исторического исследования и способов реконструкции прошлого.

Социальная история Просвещения родилась в результате взаимодействия двух больших историографических традиций. Мы имеем в виду, во первых, литературоведение: в начале XX в. эта область знания совершенно обновилась благодаря усилиям Постава Лансона и его учеников. Они взглянули на литературу как на историческую дисциплину и, кроме того, привнесли в ее анализ элементы психологии и социологии. Во-вторых, свою роль сыграла социально-экономическая история Старого порядка. Ее теорию и практику разрабатывала «школа *Анналов*», возглавляемая Люсьеном Февром, Эрнестом Лабруссом и Фернаном Броделем. Социальная история Просвещения⁸⁵ стремилась выйти за рамки традиционных форм интеллектуальной истории, до сих пор изучавших этот феномен только в связи с Фран-

⁸¹ См. об этом: *Diaz F. Per una storia illuministica. Napoli, 1973.* Сам Фурио Диас стал одной из главных фигур итальянской историографии Просвещения. Здесь следует назвать его книгу: *Diaz F. Filosofia e politica del Settecento francese. Torino, 1962.*

⁸² *Venturi F. Settecento riformatore. 7 vol. Torino, 1969–1987.*

⁸³ См.: *J. Robertson. «Franco Venturi's Enlightenment» // Past and Present, 1992. P. 137, 187.*

⁸⁴ Работы этих авторов включены в библиографический раздел, который завершает эту книгу.

⁸⁵ Об этом, в частности, см.: *Roche D. L'histoire sociale des Lumières en France. Bilans et perspectives à la veille de 1989 // La France et l'Allemagne. Deux modèles opposés de changement social? Paris, 1989.*

цузской революцией. Сторонники нового направления отказались от привычных методов исследования, в основе которых лежал анализ частных, отдельных идей или событий, а предпочтение отдавалось изучению взглядов наиболее крупных авторов, отраженных в их наиболее знаменитых трудах, или же зыбкой теме духа времени.

Социальная история фокусировала свое внимание на обществе, на его экономических и культурных механизмах, учитывая в то же время пределы концептуальных и ментальных возможностей эпохи, а также отношения между контекстом, в котором рождались те или иные произведения или идеи, и тем контекстом, в котором они циркулировали. Взаимодействие различных уровней исторической реальности (социального, экономического и культурного), взаимоналожение различных периодов исторического времени, учет феномена *longue durée* и дефиниция различного рода структур – все это стало предметом специфического осмысления. В подходе к историческому объекту социальный и экономический аспекты довели над историческим (это выражалось, прежде всего, в предпочтении количественных методов исследования), хотя теоретически социальная история декларировала паритет всех трех уровней: провозглашение этого принципа можно найти, например, в классической статье Франсуа Симиана «Исторический метод и общественные науки», которую журнал *Анналы* перепечатал в 1969 г. – пятьдесят лет спустя после ее первой публикации.

В конце 1960-х годов во Франции возникла так называемая серийная история третьего уровня⁸⁶. Это направление изучало ментальности, взаимоотношения между различными социальными группами и интеллектуальную продукцию при помощи прикладных количественных методов, используя серийные источники (например, серии архивных документов, относящихся к коллективным феноменам или систематически воспроизводимым ситуациям). Рождение «серийной истории» стало неизбежным следствием общей эпистемологической рефлексии по поводу исторического дискурса, порой забывавшей об основных аргументах антипозитивистской критики начала века. Изыскания, проведенные в 1965–1970 гг. под руководством Франсуа Фюре сотрудниками VI секции Практической школы высших исследований и опубликованные в коллективном труде «Книга и общество во Франции XVIII столетия»⁸⁷, стали, безусловно, самым значимым результатом этих новаторских усилий. Что касается собственно социальной истории Просвещения, то здесь следует упомянуть книгу

⁸⁶ См.: Chaunu P. Un nouveau champ pour l'histoire sérielle. Le quantitatif au troisième niveau // *Mélanges en l'honneur de Fernand Braudel*. Toulouse, 1973. T. 1. P. 105–125.

⁸⁷ *Livre et société dans la France du XVIII^e siècle*. 2 vol. / Bouyssy MT., Brancolini J., Flandrin J.-L., Flandrin M. Fontana, A., Furet F., Roche D. Paris–La Haye, 1970.

Роберта Дарнтона «Бизнес Просвещения»⁸⁸, посвященную экономическим аспектам издательской судьбы «Энциклопедии», и работу Даниеля Роша о французских провинциальных академиях – «Век Просвещения в провинции»⁸⁹: они наилучшим образом отражают общую тенденцию этой первой фазы социальной истории Просвещения, в которой доминировали идеи и методы социально-экономической истории.

В то время многие увязывали утверждение научной ценности исторического исследования и достижение более объективных его результатов с количественными методами. Вера в их непогрешимость объединила тогда целое поколение историков. Сегодня, *a posteriori*, ограниченность этих методов служит предметом всеобщей критики. Заметим все же, что с течением времени эта критика стала небрежной и карикатурной. Она попросту забыла, что количественные методы по-прежнему важны, разумеется, если они применяются корректно и являются вспомогательными инструментами исследования, а не единственным путем и не самоцелью. Разве мы вправе недооценивать вклад статистики в расширение и углубление перспектив изучения Просвещения? Определение экономических масштабов предприятия, занятого изданием философских книг, анализ (в том числе и количественный) академического движения, исследование динамики масонских лож – все это позволило получить более точные представления о связях Просвещения со Старым порядком и задать прошлому новые вопросы.

Так, историки подняли проблему отношений Парижа и провинции в сфере культуры и политики. Был поставлен вопрос о рождении новой книжной индустрии и ее сложных взаимоотношениях с Просвещением (философы поддерживали книгоиздательство, а оно, в свою очередь, способствовало экспансии Просвещения посредством распространения новых литературных жанров, текстов и издательских форматов, адаптированных к экстенсивному чтению, которое распространилось во всех слоях общества). Наконец, благодаря социальной истории в гуще историографических дебатов оказалась такая «периферийная» и прежде незаметная дисциплина, как история книги. Социально-историческая проблематика открыла в этой области фазу эксперимента, который не закончился и по сей день, хотя с недавних пор он несколько изменил свое направление: социальный анализ уступил место осмыслению культурных феноменов. От количественных и экономических штудий истории книги перешли к изуче-

⁸⁸ Darnton R. The Business of Enlightenment. A publishing history of the Encyclopédie 1775–1800. Cambridge (Mass.) – London, 1979.

⁸⁹ Roche D. Le Siècle des Lumières en province. Académies et académiciens provinciaux. 1680–1789. Paris – La Haye, 1978.

нию практик чтения и форм не только коллективного, но и индивидуального потребления печатной продукции.

5. Историографическое обновление 1980-х годов

1980-е годы стали для историографии Просвещения периодом экспериментов и очередного критического переосмысления. Резко возрос интерес к проблематике XVIII в., увеличилось количество исследований и публикаций, выросло число международных научных встреч, повсюду стали возникать ассоциации и общества, занимающиеся изучением различных аспектов истории Просвещения. Тем не менее, появилось ощущение, что этот интерес был отчасти гипертрофированным. В общем потоке книг все чаще мелькали поверхностные или вторичные работы. Это вызывало у многих чувство некоторой неуверенности и, казалось, ставило под вопрос целесообразность существования самой категории «Просвещение».

Впрочем, достаточно проанализировать главные аспекты историографических дебатов тех лет, чтобы понять, что на самом деле ситуация была совершенно иной. Самое большее, что мы можем констатировать в 1980-е годы – это очевидные признаки классического «кризиса роста», когда сложившиеся представления внезапно оказались устаревшими и неспособными дать адекватные ответы на вопросы очередного поколения исследователей, в то время как на горизонте возникали все новые и новые гипотезы и предположения. Не стоит усматривать в этом черты серьезного кризиса. Однако историография Просвещения в конце XX в., бесспорно, не только искала новые способы интерпретации, но и готовилась к внутреннему обновлению, которое должно было помочь ей ответить на вопросы, возникавшие в связи с общей эпистемологической трансформацией исторического дискурса. Приведем лишь несколько примеров.

В эти годы продолжилась разработка поставленной еще основоположниками марксизма проблемы обособления гражданского общества от государства и формирования «публичной буржуазной сферы» в эпоху Просвещения. Рамки дискуссии, начатой в работах Рейнхарта Козеллека (1959) и Юргена Хабермаса (1969), в 1980-е годы существенно раздвинулись. Появились новые интерпретации, в которых опыт исторического исследования сочетался с результатами, достигнутыми в изучении других дисциплин. Они позволили по-иному взглянуть на взаимоотношения Просвещения со Старым порядком.

Изучение развития тех форм политики, которые были связаны с новыми институтами гражданского общества XVIII столетия и с формированием общественного мнения, позволило сделать вывод о том,

что феномен Просвещения имел, скорее, культурную, нежели социально-экономическую или идеологическую природу⁹⁰. Это вновь вернуло актуальность выводам, сделанным ранее Эдвардом П. Томпсоном: в свое время этот неортодоксальный марксист подверг критике традиционную марксистскую схему о базисе и надстройке и предложил считать генезис классового сознания не отражением способа производства, а плодом взаимодействия в сфере культуры и морали таких элементов, как традиция, система ценностей, идеи и институциональные формы⁹¹. Трактовка политики как преимущественно культурного явления, сутью которого являются способы и формы коммуникации, привлекла внимание к формам организации социальных связей эпохи Просвещения – салонам, академиям, масонским ложам. Историки заинтересовались проблемами политического взаимодействия и социальной практики, вопросами новых языковых форм, которые моделировали новую социальную реальность и расшатывали тем самым основы Старого порядка⁹².

Наконец, свои (порой спорные) суждения по вопросу о «публичной буржуазной сфере» XVIII в. высказали историки книги. Они связали ее формирование не столько с социально-экономическими механизмами, сколько – и в первую очередь – с внезапным ростом политического влияния образованной элиты в конце столетия, с политизацией литературы (о чем ранее писал Токвиль) и с глубокой трансформацией системы европейского книгоиздательства⁹³. Проанализировав социальный облик литератора той эпохи, выявив открытые и тайные каналы циркуляции книг⁹⁴, многие исследователи с недавних пор обратились к теме использования книги, к изучению практик чтения, а также к проблеме производства и потребления смыслов и значений в процессе чтения⁹⁵.

Столь же неуклонно внимание исследователей к культурным феноменам возрастало и в сфере истории науки. Вследствие оживлен-

⁹⁰ См. об этом: *Eckhart H.* (Ed.). *The Transformation of Political Culture of England and Germany in the Late Eighteenth Century*. London, 1990; *Baker K.M.* (Ed.). *The Political Culture of the Old Regime*. Oxford, 1987.

⁹¹ *Thompson E.P.* *The Making of the English Working Class*. New-York, 1966. P. 10.

⁹² *Goodman D.* *Public Sphere and Private Life. Toward a Synthesis of Current Historiographical Approaches to the Old Regime // History and Theory*. № 31, 1992. P. 1–20; *Jacob M.C.* *Living the Enlightenment. Freemasonry and Politics in Eighteenth Century*. Oxford, 1991; *Benrecaassa G.* *Le langage des Lumières. Concepts et savoir de la langue*. Paris, 1995.

⁹³ *Chartier R.* *Les origines culturelles de la Révolution française*. Paris, 1990. P. 91–93.

⁹⁴ *Darnton R.* *The Literary Underground of the Old Regime*. Cambridge, 1982; *Darnton R.* *Édition et sédition. L'univers de la littérature clandestine au XVIII^e siècle*. Paris, 1991.

⁹⁵ *Labrosse C.* *Lire au XVIII^e siècle. La Nouvelle Héloïse et ses lecteurs*. Lyon, 1985; *Goulemot J.-M.* *Ces livres qu'on ne lit que d'une main. Lecture et lecteurs de livres pornographiques au XVIII^e siècle*. Aix-en-Provence, 1991.

ных дебатов, вызванных книгами Томаса Куна⁹⁶, многие историки отказались от неопозитивистского видения науки как продукта чистой логики, как последовательного движения к истине сквозь нагромождение вымыслов. Они вновь подвергли анализу глубокие отношения Просвещения и науки, на этот раз рассматривая последнюю как продукт культуры. Доказав, что развитие европейского научного знания происходило в тесной связи с политическими, религиозными и идеологическими битвами, они поставили под сомнение традиционные представления о генезисе Просвещения и его хронологических рамках. Переоценке подверглись даже те его черты, которые, казалось, полностью лежали в русле позитивистской рациональности⁹⁷.

6. Новая культурная история Просвещения

Мы не станем подробно описывать, как именно происходило смещение интереса к тому, что можно назвать зарождающейся культурной историей Просвещения, и к каким результатам оно привело⁹⁸. Однако необходимо коротко остановиться на причинах данного феномена хотя бы для того, чтобы уточнить содержание этой новой культурной истории и понять ее устремления.

Здесь нам может помочь редакционная статья мартовско-апрельского номера *Анналов* за 1988 г., вышедшая под заголовком «История и общественные науки. Критический поворот?». Она действительно отметила решительный поворот, произошедший в международной историографии, и предложила интересные объяснения этому⁹⁹. В статье открыто говорилось о том, что наступило «время неуверенности», что назрела необходимость критически переосмыслить методы исторического анализа и способы историописания, поскольку «общий кризис общественных наук» и упадок влияния преж-

⁹⁶ Kuhn Th. *The Structure of Scientific Revolution*. Chicago–London. 1962; Kuhn Th. *The Essential Tension. Selected Studies in Scientific Tradition and Change*. Chicago–London. 1977.

⁹⁷ Jacob M.C. *The Newtonians and the English Revolution*. Ithaca, 1976; Jacob M.C. *The Radical Enlightenment. Pantheists, Freemasons and Republicans*. London, 1981; Ferrone V. *Scienza, natura, religione. Mondo newtoniano e cultura italiana nel primo Settecento*. Napoli, 1982; Ferrone V. *I profeti dell'Illuminismo. Le metamorfosi della ragione nel tardo Settecento italiano*. Roma–Bari, 1989.

⁹⁸ Назовем лишь две работы, которые могут дать представление об этом: Darnton R. *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History*. New-York, 1988 (Дарнтон Р. *Великое кошачье побоище и другие эпизоды из истории французской культуры*. М., 2002); Roche D. *La culture des apparences*. Paris, 1989.

⁹⁹ См. также введение Линн Хант к книге, вышедшей под ее редакцией: Hunt L. (Ed.). *The New Cultural History*. Berkeley, 1989.

них доктрин (марксизма, структурализма, функционализма) прямо отразились на тех привилегированных отношениях истории с другими науками о человеке, которые лежали в основе методологии *Анналов*. Еще одна редакционная статья, опубликованная год спустя и озаглавленная «Попробуем провести эксперимент», призвала к диалогу с теми дисциплинами, которыми история ранее пренебрегала, например с политической философией и историей науки и искусства. *Анналы* признавали, что роль истории возрастает тогда, когда она занимается анализом временных процессов, а не структур, динамикой и взаимосвязью социальных явлений, а не застывшими объектами: «La société n'est pas une chose»¹⁰⁰.

На горизонте снова возникли старые гипотезы итальянской и немецкой историографии начала XX столетия. Возродился интерес к творческому потенциалу индивида, к биографии, к событию, к проблеме свободы воли человека, действующего в заданных структурных рамках. Позитивистской модели исторического анализа, опиравшейся на подсчеты и объяснения, была противопоставлена герменевтическая модель, направленная на интерпретацию и осмысление прошлого (к ней тяготели Вильгельм Дильтей и Бенедетто Кроче¹⁰¹). Особое внимание стало уделяться повествованию и манере изложения. Историографической традиции 1960–1970-х годов, в которой, по словам Роже Шартье, тиранически царил метод «социального среза»¹⁰², пришел конец.

Новая культурная история Просвещения оказалась в самой гуще процесса общей переориентации исторического дискурса. Глубинным истоком этой переориентации было осознание очевидной ограниченности возможностей интеллектуальной и социальной истории в том виде, в котором они до сих пор существовали. Интеллектуальная история отдавала явное предпочтение изучению творческого сознания индивида или активных интеллектуальных элит, рассматривая их в полном отрыве от ментальных структур эпохи. Это вело, с одной стороны, к переоценке функции идей в истории, а с другой – к недо-

¹⁰⁰ Annales E.S.C. 1989. № 44. P. 1319.

¹⁰¹ Между немецким историзмом и итальянским историцизмом, бесспорно, существовали глубокие различия. Эти два течения вели к совершенно противоположным выводам, и тем не менее герменевтические истоки исторического знания у них, видимо, были общими. См., например, любопытные наблюдения Гадамера о Вико и о роли понятия «поэтического рассудка» в современной герменевтике: Гадамер Г.Г. Истина и метод. М., 1988 (первое немецкое издание этой книги: Gadamer H.G. Wahrheit und Methode. Tübingen, 1960). О возрождении историцизма и герменевтики во Франции и США см.: Veyne P. Comment on écrit l'histoire. Essai d'épistémologie. Paris, 1971; Ricœur P. Temps et récit. Paris, 1983 (Пукев П. Время и рассказ. СПб., 1999); Veeger A. (Ed.). The Historicism. New-York, 1989.

¹⁰² Chartier R. Le monde comme représentation // Annales E.S.C. 1989. № 44. P. 1508.

оценке коллективных механизмов производства и распространения этих идей, к пренебрежению институциональным контекстом и условиями формирования мыслительного стиля эпохи. Что касается социальной истории, она уделяла повышенное внимание социальным структурам, бессознательной и серийной составляющей менталитета, но в результате исследователи совершенно забыли о значимости процесса изменения и инновации, о том, какую роль играло не только производство, но и индивидуальное творческое потребление продуктов культуры.

Вот почему многие известные историки почувствовали потребность пересмотреть традиционную иерархию отношений между явлениями социального и культурного порядка. Ими двигало не столько желание сокрушить старые и навязать новые произвольные приоритеты, сколько стремление принять вызов времени и найти новые способы осмысления культуры. Сегодня ученые отказываются рассматривать культуру как преимущественно интеллектуальный или формально-эстетический феномен, связанный с деятельностью элит, то есть трактовать ее в духе традиции *Kulturgeschichte* Карла Лампрехта и Эйби Варбуга¹⁰³ либо следовать схеме «народной культуры» как экзистенциальной техники защиты личности от гнета повседневной реальности и отрицательного опыта¹⁰⁴. В ней видят глобальный феномен коммуникации и выработки смыслов¹⁰⁵. Культура представляет собой передаваемую от поколения к поколению «структуру значений, воплощенную в символах», унаследованную от прошлого «систему концепций, выраженных в символических формах», благодаря которым «люди общаются, умножают свое знание и утверждают свою жизненную позицию»¹⁰⁶. Таким образом, культура охватывает весь социальный уровень и предстает перед глазами историка как структура, которую он анализирует с точки зрения динамики взаимоотношенной между практиками и представлениями. Ролан Барт гово-

¹⁰³ См.: *Gombrich E.H.* Alla ricerca della storia della cultura // *Ideali e idoli. I valori nella storia dell'arte*. Torino, 1986. P. 23 e seg.

¹⁰⁴ Историки давно имеют в своем распоряжении весьма разнообразные теории культуры, см.: *Rossi P.* (a cura di). *Il concetto della cultura*. Torino, 1970. В данном случае речь идет об особой трактовке истории культуры «низших классов», которая закрепилась в итальянской историографии благодаря трудам историка Антонио Грамши и антрополога Эрнесто Де Мартино (*Martino A. De.* *Il mondo magico*. Torino, 1973; *Morte e pianto rituale nel mondo antico*. Torino, 1975). Следы их влияния со всей очевидностью обнаруживаются в ранних работах Карло Гинзбурга.

¹⁰⁵ См.: *Frijhoff W.* Communication et vie quotidienne à la fin du Moyen Âge et à l'époque moderne: réflexions de théorie et de méthode // *Kommunikation und Alltag in Spätmittelalter und früher Neuzeit*. Wien, 1992. S. 12–13; *Bouwtsma W.J.* From History of Ideas to History of Meaning // *Journal of Interdisciplinary History*. 1991. № 12. P. 279–291.

¹⁰⁶ *Geertz C.* The Interpretation of cultures. Selected essays. New-York, 1973.

рил, что история является «*системой* общественных установлений и индивидуальных действий и в то же время – их *процессом, экспрессивным резервом и значимым порядком*»¹⁰⁷.

История Просвещения, отражающая все эти тенденции, и рассматривающая Просвещение как культурный объект, как «исторический мир», который необходимо реконструировать вне привычных гипотез революционного телеологизма или великих течений философии истории (будь то негативная гегелевская философия мятущегося духа и свойственное ему трагическое восприятие современности или же позитивный кантовский взгляд на *Aufklärung* как на прогресс и эмансипацию человечества) – такая история должна для начала принять идею прерывности. В этом смысле Старый порядок и кризис, охвативший его в XVIII столетии, представляют собой четко очерченное пространство и время – специфическое операционное поле рационализирующего дискурса и рационализирующих практик, которые характеризовали процесс рождения нового способа осмысливать историю, мораль и политику; они придали совершенно иной смысл религии¹⁰⁸ и искусству, перевели общение людей на особый язык символов и кодов, положив в основу практику свободы и систематическое публичное использование разума во всех областях.

Все это вело к критическому пересмотру привычной картины Просвещения как совокупности доктрин и идей, производившихся и распространявшихся элитой, осознававшей свою революционную роль (этот взгляд был свойственен и интеллектуальной, и социальной истории). К тому же мы знаем сегодня, что человеколюбивые призывы к раскрепощению личности на деле приводят иногда к обратным результатам. Мишель Фуко убедительно доказал, что просветительская рационализация представлений, царивших в области уголовного права и медицины, неожиданно породила новые формы власти и социального контроля¹⁰⁹. Отсюда возникла необходимость более глубоко исследовать проблему потребления культуры в эпоху Просвещения: потребления, которое было не только коллективным, но и индивидуальным и которое вносило элемент творчества в практики чтения, а также в процесс усвоения и использования политических идей и этических ценностей¹¹⁰.

Расшифровка и историческая реконструкция мира Просвещения (как и любой другой культурной системы) ставит перед нами множе-

¹⁰⁷ Barthes R. Histoire et sociologie du vêtement // Annales E.S.C. 1957. P. 441.

¹⁰⁸ Certeau M. de. La formalité des pratiques. Du système religieux à l'éthique des Lumières (XVII^e–XVIII^e siècle) // L'écriture de l'histoire. Paris, 1974. P. 153 et suiv.

¹⁰⁹ Foucault M. Surveiller et punir. Naissance de la prison. Paris, 1975. P. 113 et suiv.

¹¹⁰ Наиболее значимые размышления по этому вопросу можно найти у М. де Серто. См.: Certeau M. de. L'invention du quotidien. T. 1: Art de faire. Paris, 1980.

ство проблем, когда речь идет об определении конкретных исследовательских подходов. Разумеется, мы располагаем важными теоретическими представлениями о динамической взаимосвязи практик и репрезентаций, о взаимодействии механизмов, которые фиксировали социальные различия и регулировали культурные поля¹¹¹. Например, Хабермас изучал конструкцию смысла и истины сквозь призму своей теории коммуникативного действия, которая четко различала коммуникацию как технический процесс и коммуникацию как действие, имеющее культурное значение¹¹². Однако ценные теоретические инструменты такого рода остаются рабочими гипотезами, нуждающимися в постоянных эмпирических обоснованиях. Культурная история Просвещения, начало которой положили исследования 1980-х годов, до конца еще не написана, и здесь есть над чем поработать. Однако даже в своем нынешнем виде – пусть в качестве рабочей гипотезы, не претендующей на исключительность – она позволяет читателю ориентироваться в «мире Просвещения».

ИСТОРИЧЕСКИЙ МИР ПРОСВЕЩЕНИЯ КАК КУЛЬТУРНАЯ СИСТЕМА

1. Переосмысление Просвещения на пороге нового тысячелетия

Просвещению удалось сохранить свою жизненную силу даже по прошествии трех веков, и в этом состоит одна из немалых его заслуг. Мы видели, сколько споров и идейных столкновений вызвал процесс обновления общества, начатый в XVIII столетии. Мы знаем, что тени из мира Просвещения время от времени возвращаются к нам для того, чтобы выносить свои оправдательные или обвинительные приговоры тем или иным поворотам истории. И сегодня, в начале третьего тысячелетия, Просвещение по-прежнему продолжает притягивать к себе внимание.

Международный коллектив ученых, принявших участие в подготовке этого исторического словаря, постарался предложить вашему вниманию такую картину современного состояния знаний, которая позволяет каждому читателю составить собственное критическое

¹¹¹ См.: Bourdieu P. *Esquisses d'une théorie de la pratique*. Genève, 1972; Bourdieu P. *La distinction. Critique sociale du jugement*. Paris, 1979.

¹¹² Habermas J. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main, 1981.

мнение и самостоятельно ответить на вопрос: есть ли у Просвещения будущее и каково оно? Всех наших авторов объединяла приверженность трем основным принципам: неприятие однолинейного подхода к изучению идей и практик XVIII в.; отказ от трактовки Просвещения как унитарного, однородного феномена и признание того, что в нем имеются темные стороны, полосы света и тени, центры и периферийные зоны; наконец, нас объединяло представление о том, что новая культурная история должна иметь дело со всем разнообразием прошлого.

Мишле назвал XVIII столетие «великим веком»¹¹³. Этот великий век и его великая революция стали той почвой, на которой либералы и социалисты примирились друг с другом. Долгое время этот великий век был благодатной темой и для историков: существовала необходимость осмыслить его фундаментальный разрыв с прошлым и те новые политические принципы, на основе которых Европа пытается жить до сих пор. Бурные события XX в. серьезно поколебали всеобщую уверенность в том, что любые события и идеи можно с легкостью вписать в линию прогресса, порождаемого борьбой классов. Анализ утопических целей и совокупных достижений Просвещения сквозь призму политики, науки и морали привел к мысли, что линейная, телеологическая концепция прогресса должна уступить место более сложной конструкции, допускающей в истории не только преемственность, но и разрывы, откаты назад, внезапные и неожиданные перемены в судьбах людей.

Этот подход в отличие от предшествующих не претендует на то, чтобы дать ответы на все вопросы. Он предполагает одновременное сопоставление практик, обычаев, представлений, деловых и мыслительных навыков с идеями и концепциями. Он исследует их формирование в процессе их взаимовлияния. Интеллектуальные и культурные истоки феномена не могут быть отделены от его социальной составляющей. Поэтому на смену давнему стремлению разграничить «истинное» и «ложное» Просвещение (подобному попыткам разграничить «истинную» и «ложную» науку) приходит иная рабочая гипотеза. Она исходит из того, что мы лучше поймем ту или иную философскую систему, если выясним, в чем именно заключается ее специфика и как именно конструируется ее система ценностей и истин. Гораздо важнее выявить внутреннюю конфликтность, противоречивость феномена, нежели заниматься поиском единственного и универсального ключа к нему.

Таким образом, Просвещение должно рассматриваться как реальность, обладающая значительным разнообразием в пространст-

¹¹³ *Michelet J. Histoire de la France. Paris, 1833–1846. T. 15. P. 340.*

ве и времени, но исследовать эту реальность следует целостно, не выстраивая внутри нее никакой иерархии. При этом необходимо изменять шкалу оценки одних и тех же или сходных явлений в зависимости от времени и места, а также учитывать фактор их взаимодействия, отвергая в то же время изначальный детерминизм строгой взаимозависимости между суперструктурой и инфраструктурой. Например, при изучении новых форм организации социальных контактов (таких, как академии или масонские ложи) следует уделять больше внимания стратегиям данных групп, нежели вопросам их идеологии или классовой принадлежности. Анализируя тот или иной социальный контекст прошлого, мы непременно должны сопоставлять его со всей совокупностью идей, находившихся тогда в обращении. Пытаясь понять, как люди, жившие в разных странах и принадлежавшие к разным социальным группам, вырабатывали, распространяли и различными способами усваивали новые ментальные категории и новые ценности, мы можем избежать упрощенной социологизирующей трактовки отношений идей и реальности. Появляется возможность осмысливать историю общества и культуры сквозь призму обычной социальной практики: этот подход позволяет увидеть, как формулировался дискурс и как складывались определенные формы поведения, отражавшиеся затем в текстах или поступках.

Следы старых, исчезнувших форм культурной практики сохранились не только в многочисленных текстах, но и в предметах, зданиях, памятниках, произведениях искусства, короче – в удивительно разнообразном мире артефактов. Этот мир реально укоренен в прошлом. Значит, мы можем реконструировать прошлое, изучая контекст производства этих предметов и их место в иерархии опыта современников и их повседневной жизни. Долгое время начинающих историков учили задавать вопросы *как, где, почему*. Сегодня обновленный подход к Просвещению расширяет круг вопросов: мы должны спрашивать себя, о чем говорит прошлое, как оно об этом говорит и к кому оно обращается¹¹⁴. Это единственный способ понять, как идеи становятся составной частью практик.

Наконец, следует внимательнее присмотреться к временному измерению. Определенный взгляд на мир – эпистема, говоря словами Мишеля Фуко, – это способ анализа, который подчеркивает системность, целостность этого мира. Свойственные ему явления разрыва и трансформации никогда не происходят в одном-единственном регистре: они проявляются в разных временных плоскостях и дают о себе

¹¹⁴ *Licoppe C.* La formation de la pratique scientifique: le discours de l'expérience en France et en Angleterre. 1630–1820. Paris, 1996.

знать по-разному в зависимости от места, от социальной или географической среды. В такой временной расчлененности контекста возникают феномены резонанса, когда отдельные временные элементы начинают реагировать друг на друга. Кроме того, чтобы оценить реальное разнообразие тех рамок, в которых происходит усвоение новаций (будь то деревня или город, столица или глухая провинция, семья или индивид, замкнутая корпорация или свободная ассоциация), необходимо учитывать, что процессы трансформации протекают с различной скоростью. Только так мы можем понять, каким образом строились, переплетались корнями, жили и увядали *традиции* (в том смысле, какой вкладывал в это слово Макс Вебер).

Все эти гипотезы, высвечивающие своеобразие Просвещения, приводят к трем результатам. Во-первых, они позволяют подчеркнуть, как именно XVIII столетие представляло себе выстраивание системы культуры, покоившейся на играх обмена и коммуникации, на трансформации материальной и интеллектуальной среды. Во-вторых, они дают возможность описывать систему ценностей этой эпохи не столько как совокупность доктрин, сколько как основу ткани, как строительную площадку. В-третьих, они выявляют пространственно-временные интервалы, с которыми было связано распространение новых кодов и постепенное формирование общего пространства для критики и дискуссии.

2. Просвещение и коммуникация

Еще Поль Азар, автор книги «Кризис европейского сознания», доказал в свое время, что произошедший в конце XVII в. разрыв абсолютистской «классической» эпохи был тесно связан с интенсификацией культурного обмена и с развитием форм коммуникации. В XVIII столетии циркуляция ценностных категорий, понятий и символов получила еще больший размах. Одновременно ускорились процессы перемещения людей и товаров. Учет этих факторов открывает новый путь в изучении интеллектуальной истории. Он позволяет материализовать взаимоотношения между происходившими в обществе трансформациями и перемещениями, с одной стороны, и духовными и философскими сторонами бытия – с другой. Появляется возможность проследить эти трансформации, то всматриваясь в непосредственные изменения материальной среды, то изучая новые формы общения, влиявшие на формирование публичного пространства, то анализируя способы усвоения новаций отдельными людьми и социальными группами – способы, отражавшие эволюцию отношений коллективного и индивидуального, публичного и частного начал.

Повсюду Просвещение сопровождалось интенсивной материальной трансформацией, хотя ее последствия пока еще не получили всесторонней оценки. Возросшая значимость инженеров и архитекторов доказывала, какую важную роль в жизни той или иной страны, в развитии ее экономики и общества в целом играла политика благоустройства. Дороги, каналы, магистрали, портовые сооружения, мосты – все это становилось инструментом глубокого преобразования человеческих привычек. Дороги связывали медвежьи углы с большим миром и помогали доносить новости в самые отдаленные селения. Пользуясь развитием путей сообщения, почта ускоряла процесс общения между людьми и обмен товарами. Почтмейстер, находившийся на перекрестке различных систем коммуникации, становился архетипической фигурой нового мира и одним из основных культурных посредников. Но главными катализаторами процесса материальной трансформации были, разумеется, города. И в европейских столицах, и в крупных провинциальных центрах, и даже в небольших городках, имевших сугубо местное значение, расцвела «цивилизация обмена». Согласно Кантйону¹¹⁵, именно в городах земельные собственники тратили основную часть своих доходов. Этот фактор способствовал активизации городской производственной и торговой жизни по всей Европе, ускорив одновременно смешение различных слоев населения, формирование и распространение новых потребностей, а также новых направлений моды, влиявших, в свою очередь, как на умственные, так и на материальные запросы людей.

Именно с развитием городов был связан подъем производства печатной продукции, книг. Целый ряд факторов побуждал городское население к чтению – без этого навыка уже нельзя было обойтись. Как следствие произошел рост книгоиздательства и подъем уровня грамотности. Начавшись в городах, этот масштабный феномен докатился до отдаленных сельских районов, охватив всю Европу с севера на юг. Нельзя утверждать, что прежняя практика интенсивного чтения попросту сменилась в эпоху Просвещения новым экстенсивным использованием печатного слова: это замещение вовсе не было повсеместным, да и проходило оно везде по-разному. Однако организация процесса чтения, безусловно, изменилась. Возникла сложная иерархия форм индивидуального и коллективного доступа к книге. Эти формы адаптировались к социальным функциям людей, к их роли в обществе и учитывали широкую гамму новых возможностей, открывшихся перед человеком. Успехи индустрии (издательского капи-

¹¹⁵ *Cantillon R.* Essai sur la nature du commerce en général / Texte de l'édition originale de 1755, avec des études et commentaires par A. Sauvy, A. Fanfani, J. J. Spengler, L. Sallesron. Paris, 1952.

тализма), как и достижения педагогики, были налицо. Но следует помнить об ограниченности этих достижений, ибо новые формы чтения для многих часто оказывались недоступными.

Нечто подобное можно сказать и о феномене путешествий (надо заметить, что в литературе не всегда проводится должное различие между самими путешествиями, литературой о путешествиях и проявлениями общей мобильности, хотя они имели разное культурное наполнение). Просвещение настойчиво подчеркивало педагогическое значение путешествий и сумело внушить эту мысль современникам. Топос был не нов, однако в XVIII в. он обрел особую силу убеждения, поскольку пропагандировал не простую мобильность, но мобильность плодотворную – направленную на материальную и моральную трансформацию людей. Используя новые возможности циркуляции, путешествия и путешественники формировали новое пространство человеческих взаимоотношений. Они благоприятствовали интеллектуальному обмену, укрепляли связи, стимулировали педагогическую мысль (получение максимальной пользы от путешествия требовало подготовки к нему, в том числе и при помощи книг). Таким образом, реальное или воображаемое путешествие может рассматриваться как воплощение добродетелей или пороков космополитического мира.

В основе интенсивной тяги к путешествиям и наблюдениям лежала главная социальная доминанта того времени: социальность. Современные историки не могут обойтись без этого понятия, которое подразумевает принцип общения между людьми и способ организации социальных связей между ними. Аббат Плюке и Юм видели в нем важнейшее свойство человеческого общества. Этот принцип позволял индивиду связывать личные интересы с коллективными, утверждать свою принадлежность к той или иной культурной общности, осваивать нормы морали и правила поведения, которые служили ему компасом в жизни. Способы организации социальных связей в эпоху Просвещения были весьма разнообразными: они могли закрепляться правилами или оставаться свободными; они могли носить как публичный, так и частный характер. Каждая новая форма (академии, салоны, клубы, масонские ложи) разрабатывала особые, присущие только ей нормы коммуникативного обмена. Кроме того, просветительские формы социальных связей приспосабливались к реалиям общества Старого порядка, основанного на неравенстве людей. Так между дозволенным и недозволенным возникали некие пространства свободы, имевшие политическое значение: «республика женщин», «республика ученых» и т.д. В подобных сообществах действовал принцип равенства, а принадлежность к ним предполагала личный выбор. Внутри них происходило общение, в ходе которого рождалось общественное мнение, оттачивалась критика всех сторон жизни об-

щества. Оказавшись в этой среде, люди все чаще задумывались о роли знания и о его отношении к власти.

Общественное мнение произрастало из самых разнообразных форм обмена и коммуникации. Одной из таких форм в XVIII в. стала переписка. Она могла быть очень масштабной или совсем короткой, но ее главной функцией было распространение идей, новостей, информации практического и личного характера. Кроме того, переписка являлась одним из путей к достижению успеха в «литературной республике». Она позволяла осваивать необходимые для этого поведенческие нормы и приобретать остроту пера, которая открывала перед участниками эпистолярного обмена новые, более широкие возможности (достаточно вспомнить в этой связи Вольтера, Руссо, Формея, Маффеи или Юма).

Часть функций, связанных с распространением информации, а также с воспитанием, перешла в XVIII столетии к прессе. Появилось великое множество разнообразных периодических изданий, газет, литературно-критических журналов, обзорных и информационных листков, афиш. Журналистика действовала поначалу как инструмент передачи полезной информации, но велико было и педагогическое воздействие письменной культуры. Пресса поддерживала литературные, философские и политические дискуссии, которые объединяли просветительское пространство и формализовали независимость общественного мнения как от приватной сферы, так и от сферы публичной власти, причем в разных странах процесс этой формализации имел свой особый ритм и характер. На общем фоне выделялись английские еженедельные, а впоследствии ежедневные газеты: они совмещали в себе новости и объявления, в то время как континентальная пресса довольно долго разделяла эти два типа материалов. Лишь в конце столетия жанры *journal* и *gazette* окончательно смешались, что свидетельствовало о триумфе политических новостей. Именно на тяге к информации, на стремлении читателей узнавать, понимать и обсуждать новости была основана газетная империя Панкука.

Ключевые понятия Просвещения – цивилизация, универсальность, космополитизм, свободный обмен товарами и идеями – не могут быть осмыслены без учета всех этих культурных практик. Борьба за свободу печати, споры о принципах и социальных способах воспитания, дискуссии о языке (вспомним конкурс Берлинской академии и речь Ривароля об «универсальности французского языка») были формами воинствующей экспансии Просвещения, и, как следствие, порождали конфликты. Националистическая трактовка термина «цивилизация», критика французской просветительской модели, неприятие вопиющего космополитизма – все это прервало движение в сторону объединения и противопоставило ему политический патриотизм. Альфьери, Бёрк, Фихте, Гердер вернули в философский дис-

курс идею нации. Но доверие к ценностям космополитизма оказалось подорванным. Родилась ксенофобия. Перед Просвещением встал вопрос: как сочетать универсализм с приверженностью к *Kultur*, к национальному духу? Эту проблему оно завещало последующим поколениям.

3. Ценности разделяемые и оспариваемые

Литературная история и история идей позволяют нам прочувствовать глубокий плюрализм Просвещения. Ни на одном из этапов развития Просвещение не было конгломератом жестких доктрин или готовых к применению принципов. Скорее, стоит говорить о совокупности ценностей, которые объединяли образованную часть общества, вызывали споры, становились предметом обсуждения, принимались или отвергались. Мишель Фуко назвал Просвещение выражением «критической позиции как общей добродетели». На смену истине, которая считалась догмой, магическим жезлом, управляющим душами и телами, пришло умение не подчиняться слепо этому управлению. С тех пор практическое и теоретическое знание стали неразделимы, а их диалектическая связь породила и включила в себя новые отношения с миром, обществом, церковью, государством и т.д. Эта связь прослеживается во всех значимых дебатах того времени: в экономических дискуссиях она предопределяла взгляды на роскошь и на торговлю; в спорах о науке – влияла на отношение к идеям Ньютона и на представления о химии воздуха; в социальной философии – на трактовку проблем уголовного права или вопросов благотворительности; в сфере религии – на дискуссию о веротерпимости как обязательном условии свободы мысли (впрочем, данная дискуссия выходила далеко за рамки религиозной тематики).

Это позволяет рассматривать очень разные судьбы главных ценностных категорий XVIII столетия в единстве и ставить вопрос об иерархии их усвоения, а также о том, могла ли эта иерархия влиять на смысл того или иного понятия, изменять его политический резонанс. «Пусть рассуждают, лишь бы повиновались!» – говорил Фридрих II о своих философах и академиках. Екатерина II ласково принимала Дидро, однако не разделяла его взгляды на преобразование Российской империи, демонстрируя тем самым, что просвещенные деспоты могли мыслить теми же категориями, что и философы, но при этом вкладывали в них несколько иной смысл. У каждого народа – свои национальные и локальные традиции вхождения в культуру. Связи мира науки с религией и властью в разных странах имели различное философское наполнение. Поэтому степень готовности мыслителей встать на сторону кантовского «универсального критического разу-

ма» была отнюдь не одинаковой. Х. Г. Гадамер давно уже убедил нас в действенности «истинных предрассудков». В Германии *философ* вполне мог быть *христианским философом*, а во Франции подобное словосочетание оспаривалось или же использовалось как аргумент в пользу примирения просветительской философии с конформизмом. Поэтому трансформация (при том, что ее нюансы менялись во времени и пространстве) в наибольшей степени затронула понятия, которые касались судьбы человека, переворачивали представления о власти и государстве, подрывая идею Фридриха о «повиновении». Наконец, она затронула те понятия и идеи, которые одновременно воздействовали на знания, умения, отдельные поступки и социальные практики людей.

Способность ценностных категорий к трансформации в целом оставалась довольно высокой, но изменялась (в зависимости от индивидуальности мыслителей, от времени и места) под воздействием критического подхода и общей традиции. Необычайно расширился спектр отношений к религии. Появились *атеисты*, *материалисты*, *вольнодумцы*, *free-thinkers*, *философы*, *христианские философы*. Их статусы были различными, но общество относилось к ним со все возрастающей терпимостью и признавало за ними естественное право на существование, исходя из новых отношений власти и совести. Исчезли запретные темы. Отныне действенный разум мог перекраивать мораль (Гольбах, Дидро) с тем же правом, с каким он брался объяснять природу (Гельвеций, Руссо). Он осветил собой философскую и политическую антропологию. Он постоянно задавался вопросом о пределах и возможностях познания социального универсума. Поэтому он может считаться подлинным символом Просвещения.

Столкновения человека с реалиями земной жизни и размышления о конечной цели бытия изменили отношение к морали. «Всеобщая» добродетель лишилась теологических императивов. Вера в природную доброту, доброжелательность и нравственность человека объединяла философов, но они по-разному относились к религии, по-разному оценивали роль личной заинтересованности в поступках людей и по-разному смотрели на мир: одни – с тревогой, другие – с оптимизмом. Идея счастья была не столь уж нова, как казалось некоторым, однако она приобрела совершенно новое звучание, ибо проблема, занимавшая ранее только кабинетных ученых, стала всеобщим достоянием. Все захотели примерить категорию счастья к опыту своих жизненных обстоятельств и пришли к выводу о том, что индивид свободен в своих решениях. Отныне человек взял на себя ответственность за собственное счастье.

Категория счастья стала одним из опытных полигонов морали. Ее философское осмысление спровоцировало волну тревоги, вспышку разнузданных страстей, культ насилия и зла. Оптимизму Просвеще-

ния был противопоставлен саркастический пессимизм и глумление. Роман «зла ради зла» ограничивал эмпиризм Просвещения так же, как это делала философия «блага ради блага». Кант разделил издавна увязывавшиеся друг с другом понятия добродетели и счастья. Он отделил мораль от всех личных мотиваций, предложив, таким образом, решение проблемы, с которой религия более не справлялась. Что касается самой религии, ее отношение к новым ценностям не ограничилось выражениями вражды и неприятия. Рационалистическая философия наложила отпечаток на размышления клириков о путях индивидуального совершенствования верующих. Породив споры, она придала новый импульс толкованиям Писания и затронула апологику. Отношение людей к религиозной практике стало более формальным. Снизился страх перед потусторонним миром. Этому обновлению религиозного чувства способствовали книги, проповеди, деятельность благотворительных организаций. Признание социальной функции религии и ее пользы объединяло представителей разных конфессий, просветителей и их противников.

Пытаясь изменить облик социума, просветительская философия мобилизовала все ценности, которые могла почерпнуть в утопических и реформаторских проектах, в сфере права и в истории. Некоторым из этих ценностей было уготовано большое политическое будущее. В различных странах Европы все громче звучали требования свободы и равенства. Все четче очерчивалось поле реального конфликта между политическими и гражданскими свободами, с одной стороны, и свободами экономическими – с другой; между политическим и социальным равенством людей. По мнению барона Гольбаха, подлинная свобода состояла в том, чтобы подчиняться законам, которые смягчают естественное неравенство людей. Статьи, собранные в нашем словаре, особо подчеркивают, что просветительские ценности существовали не только в книгах и мыслях, но находились в тесной связи с различными практиками. Одной из таких ценностей была филантропия. Она вдохновляла идеи и деятельность всей «литературной республики» от масонских лож до академий, придавая светский характер милосердию и расчищая пространство для претворения в жизнь мечты о всеобщем счастье.

Оживленные споры о неравенстве и свободе полов, классов, отношений в семье велись в сфере воспитания. Статья Даламбера «Коллеж» дает представление о полемике, поставившей два важнейших вопроса: до какой степени необходимо заниматься образованием народа? какими путями следует формировать нравственное единство родины? Проблемы реорганизации принципов общежития обсуждались в салонах, клубах, масонских ложах, на страницах книг. В процессе споров вырабатывался новый язык, служивший для утверждения категорий международного права, для размышлений над отноше-

ниями морали и политики, для установления новых взаимоотношений между знанием и властью. Опытным полигоном становились и громкие судебные процессы, в которых принимали участие Вольтер и знаменитые правоведы, и дебаты о возможности применения на континенте опыта английских реформ. Люди приспосабливали свою речь и поведение к новым средствам выражения, однако их усвоение не означало однозначного отказа от знаний и практик традиционного общества. Они тоже участвовали в строительстве нового языка. Эпоха «играла словами». Масштаб этой игры можно оценить, например, изучая изменение значений термина «реакция». Из области физики это научное понятие перешло в язык поэзии, романа и философии. А приложение принципа расчета сил к жизни социума вписало его в контекст политической борьбы, сделав антитезой категории «прогресс».

Особое своеобразие мира Просвещения заключалось в том, что XVIII столетие глубже, чем любая иная эпоха, прониклось верой в способность науки улучшать условия жизни людей. Искусство и наука легли в основу просветительского *credo* и теснейшим образом сплелись с контекстом культуры. Разум получил возможность действовать: он мог сокрушать культурные (и иные) предрассудки; он мог двигать вперед процесс познания и созидания. Эти усилия, направленные на создание более управляемого (более рационального) государства и общества, о котором мечтали Беккария и Бентам, принимали самые различные формы: они выливались в статистические исследования, в математические подходы к анализу социальных явлений (Кондорсе), в усилия политэкономической мысли, в размышления о пределах вмешательства государства в развитие экономики, в споры о диком либерализме. Все страны внесли определенный вклад в эти дискуссии, но в 1770-х годах Адам Смит обобщил предшествующий опыт и предложил свой прагматический подход. Он попытался найти механизмы, которые позволяли бы регулировать экономические проблемы и при этом способствовали бы достижению всеобщего блага. За чисто познавательными усилиями всегда просматривались политические стратегии.

Надежды философов на построение лучшего мира, основанного на принципах разума и науки все же не позволяют нам полностью отождествлять Просвещение с новой – экспериментальной и математизирующей – научной мыслью. Разумеется, наука XVIII в. существовала не в отрыве от пространства Просвещения, от его способов жизни и мысли, его споров. Именно в эпоху Просвещения наука завоевала признание общества, объединив в своих рядах талантливую элиту и воспользовавшись сетью прочных и эффективных связей между людьми (переписка, пресса, иные формы обмена). Однако не следует забывать, что за гармоническим фасадом скрывалось множе-

ство иллюзий и конфликтов, ведь на это же время пришлось последнее стычки картезианцев и последователей Ньютона; столкновения между шарлатанами от науки, учеными-любителями и профессионалами; споры о смысле понятия «определенность», в которых принял участие Дидро; наконец, вторая научная революция, затронувшая такие области знания, как химия и физиология. Ученых и деятелей культуры, а также всех образованных и не очень образованных людей эпохи Просвещения объединяла вера в пользу философии и науки для общества. Именно на пользу делала ставку новая культура. Именно на этой почве сталкивались между собой те, кто находился вне официальных структур науки, и ученые-профессионалы. В основе их споров лежало то же, что возбуждало дискуссии о политике, морали, эстетике и праве: вопрос о том, в чем состоит добродетель и как следует использовать знание.

4. Вариации в пространстве и времени

Развитие чувств, отразившееся в ряду образных представлений о науке, в романах, в мире музыки, имело глубокое сходство с тем, что происходило с практиками и ценностными категориями эпохи. Повсюду развивался критический дух. Он порождал полемику, преодолевал сопротивление, завоевывал себе сторонников. Триумф тех или иных изобразительных форм поддается самой различной интерпретации, ибо разнообразие объектов и подходов к ним было необычайно широко. Этот триумф можно связать, в частности, с общими изменениями в обществе, с процессами урбанизации, с совершенствованием образовательных практик. Например, расцвет жанра романа происходил неравномерно в разных странах Европы, но наблюдался он повсюду. Развитие концертной деятельности, как и развитие музыкального вкуса протекало с разной скоростью, но вхождение музыки в число общих ценностей, нацеленных на развитие личности и ее опыта, было повсеместным. Салоны живописи действовали далеко не везде, однако там, где они имелись, число посетителей постоянно росло благодаря успехам критики, благодаря дискуссиям о философской ангажированности художников и спорам о возвышенном и прекрасном, не говоря уже о влиянии такого фактора, как развитие художественного рынка. При этом все изобразительные формы постоянно отражали внутреннее противоречие Просвещения между нравственной свободой и ее естественными и социальными ограничениями.

Размышления эпохи Просвещения о времени и пространстве также отличались значительным разнообразием. Под пером философов история вышла из зависимости от античных образцов и от литератур-

ной риторики. Она начала осваивать расширяющийся мир, стремясь интегрировать в общую картину прошлое народов, живших вдали от Европы и ставших ей известными благодаря рассказам многочисленных путешественников. Релятивизировалось и отношение к собственному прошлому. Освободившись от некоторых традиционных категорий и избавившись от прежней подчиненности властям, историки стали свободнее пользоваться критическим разумом, новой культурой доказательств. Важную роль играл также возросший интерес общества к человеку вообще, к его достижениям и прогрессу. Переворот представлений об истории пробудил надежду на раскрытие ее глубинных механизмов и законов. Эта надежда питала сложную философию истории (благодаря Вольтеру данное понятие приобрело совершенно особое звучание), стимулировала изучение взаимозависимости политических, юридических, экономических и социальных феноменов, связанных с географическим фактором и, следовательно, поддающихся сравнительному анализу в духе Робертсона. Труд Гиббона «История упадка и разрушения Римской империи» («The History of the Decline and Fall of the Roman Empire») может рассматриваться как синтез нового восприятия времени и пространства, населенный на осознание политического, религиозного и социального разнообразия Европы, и на оценку ее способности интегрировать новые ценности гражданского общества.

Хронология Просвещения, этапы его подготовки, разработки, распространения и усвоения, различного рода препятствия, которые ему приходилось преодолевать на своем пути, не должны уводить нас в сторону от главного вопроса. Анализ показывает глубокое национальное многообразие Просвещения, его многовариантность. Однако мы не должны удовлетворяться простой констатацией этих различий. Напротив, они должны побудить нас к размышлениям о том, что заставляло людей с самого начала осознавать единство Просвещения, несмотря на всю его внутреннюю противоречивость и конфликтность. Как и в каких масштабах существовало Просвещение? Подчиняясь разнообразию национального опыта, оно принимало различный облик в разных странах и давало несхожие ответы на вопрос о том, что же оно собой знаменовало: политический успех и поражение в сфере культуры или, наоборот, успех в сфере культуры и политический провал? Ответ зависит от конкретного момента времени: мы знаем, каким важным стал для Франции, Голландии и Англии идейный кризис, разразившийся в интервале между 1680 и 1715 г.; какое значение имели 1730–1760-е годы для развития французской философии; каким длительным было становление итальянской мысли, начавшееся в 1740-х годах; мы знаем, что свои периоды взлета были у немецкой и испанской философии, у восточноевропейского Просвещения.

Следуя этим хронологическим вехам, постараемся все же избегать привычных представлений о распространении Просвещения от центра к периферии и о слепом копировании французской модели. Разумеется, такая модель существовала и пользовалась влиянием. Она выдвинула ярких и оригинальных мыслителей, которым не было равных, – Монтескье, Вольтера, Дидро, Руссо. Французское Просвещение обладало особой силой, поскольку оно опиралось на сильную политическую конструкцию и на определенный тип цивилизации, казавшийся привлекательным в глазах остальной Европы. Оно отвечало требованиям общества, стремившегося к преобразованиям, к согласованию права с реальностью, к преодолению сопротивления, наконец, к обретению власти. Не разделяя иллюзии французских философов, веривших в то, что сила их идей способна обратить в новую веру монархов и элиты южной и восточной Европы, мы должны в то же время учитывать, что пример французской философии (неотделимой от французского искусства, французских манер и французской моды) сыграл огромную роль в кристаллизации немецкой философии, главными фигурами которой стали государственные чиновники, протестантские пасторы и университетские профессора. Такую же роль она сыграла в развитии русской консервативной мысли; в прагматизме Габсбургской монархии, развернувшей политику административной секуляризации; в реакции итальянских или испанских просвещенных элит на наиболее радикальные идейные течения.

Поскольку основы религии были поставлены под сомнение повсеместно, церковная политика властей может служить для нас индикатором того, насколько интенсивно в той или иной стране шло усвоение или отторжение идей Просвещения. Сопротивление конфессий политике секуляризации объединяло людей даже в большей степени, нежели распространение вульгаризированных версий материализма и атеизма, которые становились все более провокационными по мере удаления от парижских салонов.

В общем, под небом Европы существовало не однообразное Просвещение, но различные формы протеста против старого теократического, сеньориального, сословного, жестко структурированного общества. Англия являла собой особый случай, поскольку к тому времени она уже добилась конституционного устройства и жила в условиях политического консенсуса, достигнутого после завершения революции XVII в. и воцарения Ганноверской династии. Английское Просвещение не восставало против государства, а в религиозной сфере (несмотря на реальное неравенство прав конфессий) царил совершенно особый климат, восхитивший Вольтера в 1720-е годы. Этот климат формировали такие факторы, как сосуществование множества самых разнообразных религиозных течений, подлинный плюрализм и неприятие любых проявлений фанатизма. Уверенные в

силе и своеобразии своей культуры, англичане были далеки от слепого подражания французской литературе и философии. В любом случае, они давали больше, чем получали: их теории морали и политической экономики, их свобода прессы и новые формы свободных ассоциаций служили примером для всех.

Хронология нидерландского Просвещения не вписывается в общий ритм ввиду той роли, которую в последней четверти XVII в. играли в жизни Соединенных провинций французские гугеноты. Атмосфера республики характеризовалась исключительной свободой в книгоиздании, наличием множества каналов распространения спинозизма и активной ролью университетов в развитии науки. Существование двух культур (международной, в рамках которой французский и английский языки оспаривали друг у друга первенство в распространении Просвещения; и национальной, отмеченной глубоким влиянием протестантизма) предопределило умеренность нидерландского Просвещения и его постепенное обособление от общеевропейского течения, в особенности от французской модели.

По другую сторону Атлантики английские колонии, ставшие в результате революции Соединенными Штатами Америки, осваивали совершенно особый опыт. Там, как нигде более, принципы Просвещения испытывались на практике. Американское общество было свободным от пережитков феодализма, отягощавших английские институты власти, и глубоко плюралистичным в религиозном отношении. В нем имелись свои негативные стороны – рабовладение, жесткая социальная иерархия и аристократизация некоторых штатов, чрезмерное присутствие религиозного компонента в различных областях жизни. Но даже несмотря на это, американское общество, встречавшее в штыки любые попытки давления со стороны государства, представляло собой благодатную почву для свободного обсуждения проблем, для развития индивидуализма, для укоренения почерпнутого в шотландской философии «здорового смысла», для утверждения гражданской нравственности. Американская модель развивалась в городах и в поместьях плантаторов, в среде образованных людей и в религиозных сектах. Она поддерживала тесные связи с французским и немецким Просвещением. Она вызывала восхищение Европы: самые разные мыслители, от Сент-Джона Кривкёра до Токвиля, видели в Америке родину «Декларации прав человека и гражданина».

Во всех этих странах Просвещение расцветало особенно ярко, поскольку оно опиралось на широкую грамотность населения, на установившуюся привычку к чтению, на развитые формы социальных контактов. Однако в Европе существовали и другие регионы, где оно проявлялось гораздо слабее и развивалось в русле государственной политики, где царил и претворялся в реальность миф о «философе на

троне», просвещающем своих подданных. Именно так обстояло дело в России. От Петра I до Екатерины II там имела место открытая театрализация просветительских идей и шло расчетливое строительство новых форм и институтов культуры по французским и немецким образцам. Но Просвещение существовало там под присмотром, под опекой власти. Двигая прогресс материальной цивилизации, оно опиралось на экономические возможности дворянской и буржуазной элиты, державшей в своих руках рычаги технического, административного и военного влияния, но оставляло в полнейшей темноте (в прямом смысле этого слова) основную массу населения, зажатую в тисках крепостничества и полностью зависимую от земельной аристократии. Оригинальность русского Просвещения, в распространении которого огромную роль играли масонские ложи, заключалась, главным образом, в том, что оно служило лабораторией для интеллектуальных экспериментов. Оно переосмысливало опыт Запада и вырабатывало новые идеи и ценности. Такие масштабные фигуры русского Просвещения, как Радищев, пытались понять причины аморфного и консервативного состояния общества и государства, драматического конфликта между средствами и целями.

В Северной Европе отношения между монархами и элитами были гораздо более спокойными. Просвещение процветало в столицах и в королевских резиденциях. Развивались академические структуры. Стремление верхушки общества приобщиться к всеобщей цивилизаторской гармонии способствовало утверждению веротерпимости, становлению свободы прессы, распространению английских политических идеалов. Правящее меньшинство вполне разделяло просветительские ценности, не впадая при этом в радикализм (особенно в вопросах религии). Поощряя путешествия и книгообмен, оно способствовало развитию тяги к искусству и поддерживало интерес к французской культуре, однако фильтровало веяния, долетавшие из-за рубежа, приспособлявая их к своим умеренным потребностям.

Аналогичные тенденции наблюдались и в германском мире, хотя там они обладали большим разнообразием в силу значительных размеров территории, ее политической раздробленности и политического соперничества между отдельными землями. Немецкое Просвещение имело особую хронологию и отличалось особой ролью университетской среды в развитии философской мысли. Оно уделяло большое внимание вопросам секуляризации морали и определению естественных прав человека. В рамках общих задач модернизации государства административная и камералистская мысль Германии довольно рано обратилась к вопросу об изменении взаимоотношений между властью и подданными. В немецких землях укоренилась модель Просвещения, исходящего от государя – наставника и покровителя народа. Испытание Просвещения на прочность происходило в

процессе активных реформ. На берегах Шпрее они отличались большей рациональностью, в Вене – большим эмпиризмом, но повсюду на первом плане стояли реформы в сфере образования. Повсеместное укоренение Просвещения привело во второй половине XVIII в. к формированию пространства критики, которое охватывало собой все уровни мышления и чувств. Одной из важных основ Просвещения, развивавшегося в рамках германского культурного ареала, была теологическая и религиозная составляющая: параллельно с установлением практики веротерпимости там шли дискуссии и споры, направленные на секуляризацию некоторых религиозных ценностей. Реформы, инициированные Марией Терезией и Иосифом II, коснулись самых различных сфер жизни общества. Они были направлены на централизацию системы управления по французскому образцу, на пополнение государственной казны и особенно серьезно затрагивали церковь, но натолкнулись на существенные политические и экономические препятствия. Этими реформами двигала не столько декларируемая забота о благе человечества, сколько стремление к укреплению монаршей власти. В конечном счете, процесс обновления достиг критической фазы, в которой переплелись такие факторы, как подъем патриотизма, утверждение своеобразия *Bildung* и *Kultur*, недоверие к философам (Иосиф II не пожелал встретиться с Вольтером), иррационализм, неприкрытая забота о поддержании в целом архаичного общественного устройства, развитие буржуазного гражданского общества и его обособление от государства. Германское Просвещение существовало как особый феномен, но границы его не были четкими, а сама его природа вызывала дискуссии. Подтверждением этому стали берлинские споры 1780-х годов, в которых принял участие Кант.

На южных границах Европы, в Италии и Испании движение Просвещения ускорилось после 1750 г. Политическая раздробленность Апеннинского полуострова сказалась не только на разнообразии форм восприятия иностранного влияния и космополитических идей, но и на формировании оригинальных черт Просвещения в том или ином итальянском государстве. Здесь играл роль и фактор иностранного присутствия, и особенности стратегии римско-католической церкви, и степень развитости «литературной республики», зависевшая, в свою очередь, от особенностей городской жизни, от наличия университетов и академических учреждений. В Италии развивались различные формы просветительской практики и публичной жизни (газеты, кафе, салоны, издательские предприятия). Главный вектор итальянского *Illuminismo*, лежавшего между утопией и реформой, следует видеть в приверженности просветителей к дуализму религиозного и гражданского опыта (вспомним пример Джаннине); в их готовности включиться в активную деятельность под знаменем просве-

щенного абсолютизма, приводившую к самым различным результатам; в широком интересе к «науке о законах», наиболее ярко отразившемся в творчестве Беккарии. Итальянская просветительская мозаика как бы вобрала в себя те черты, которые ранее наблюдались в Центральной Европе и во Франции: стремление придать Просвещению открытость, умеренность и позитивность постоянно наталкивалось на факторы, тормозившие крупные реформы, о которых мечтала просвещенная элита.

Ситуация на Пиренейском полуострове была одновременно и схожей с положением дел в Италии, и отличной от него. Просвещенная элита Испании и Португалии, вовлеченная в процесс практического обновления общества, попала в большую зависимость от политической конъюнктуры и от правительственной поддержки. Но переустройство мира оказалось делом очень непростым, несмотря на взаимодействие просветителей с властью и несмотря на усиление экономических, торговых, культурных и идейных связей Португалии и Испании с другими странами – не только с Францией и Англией, но и с Италией, где власти занимались также поиском «формулы компромисса». Большую роль играли соображения прагматического порядка, поэтому в сфере распространения книг и идей долгое время действовала жесткая цензура, хотя все «приемлемые» сочинения зарубежных авторов были, в конечном счете, переведены на испанский и португальский языки. Инквизиция оставалась влиятельной силой, но политическая власть, опиравшаяся на просвещенных католиков – приверженцев исторических прав короны, с недоверием смотревших в сторону Святого престола и порой даже разделявших идеи янсенизма – сумела отчасти подчинить ее своему контролю. Все просвещенные слои общества были охвачены движением, направленным на развитие новых форм социальных контактов. Кульминация этого движения пришлось на последнюю треть XVIII в., когда в обеих странах к власти пришли выдающиеся министры-реформаторы, развернувшие процесс практического преобразования системы управления, науки, сферы права. Впрочем, пиренейское Просвещение имело свои границы и замыкалось в кругах городских элит, дворянства и аристократии. Именно из них вышла в начале XIX в. когорта либералов, столкнувшаяся с волной националистических и патриотических настроений. Эта волна нанесла Просвещению невосполнимый ущерб.

Долгое время было принято отождествлять Европу Просвещения с французской Европой. Сегодня мы знаем, что дело обстояло иначе. До некоторой степени идейная гегемония Франции действительно имела место, но она вовсе не отменяла национального своеобразия Просвещения и бесчисленного множества местных особенностей, судеб и нюансов, которое свидетельствовало о его необычайной способности к адаптации. Просвещение подарило нам великие принци-

пы: использование разума и критического подхода во всех сферах жизни; новый взгляд на мир природы и на внутренний мир человека; стремление реформировать человеческое общество и желание спрятаться в мире социальной утопии. Однако в то же самое время повсюду на Западе возникали и действовали совершенно противоположные принципы. Они создавали особое напряжение, разрешить которое не могли даже революционные кризисы. Это напряжение не обошло стороной и «родину Просвещения» – Францию, чью роль не следует ни преувеличивать, ни преуменьшать. Ее роль стала результатом исторической конвергенции трех факторов, воспринятых остальными странами Европы с большей или меньшей интенсивностью. Во-первых, это особое совершенство образа жизни и интеллектуальной, материальной, эстетической и социальной культуры; во-вторых, особая динамика пространства социального общения и движения мысли, в котором писатели смогли заявить о своем сочувствии всем несчастьям мира громче, чем где бы то ни было; наконец, в-третьих, настойчивое желание доказать универсальность тех ценностей, которые французская философия была способна создать или усвоить. Именно с этим следует связывать особую значимость французской модели Просвещения и размах споров вокруг нее.

Радикальная французская мысль не столько направляла умы, сколько волновала и будоражила их, но зачастую именно ее бурные всплески позволяют постичь глубинный смысл всего движения. Сегодня картина Просвещения немыслима без учета реалий французского архаического общества, в котором, тем не менее, действовали силы, способные чувствовать дух времени и идти в ногу с ним; без учета того, что система власти во Франции не отличалась чрезмерной репрессивностью по отношению к Просвещению и не служила для философов только объектом критики. Размышляя о Франции эпохи Просвещения, мы должны рассматривать в совокупности те силы, которые не были ни совершенно монолитными, ни совершенно расколотыми и которые черпали из Просвещения лишь то, что соответствовало их потребностям в данный момент времени. Между носителями власти и носителями знания существовала не абстрактная связь, а реальные отношения, диалоги, интриги, то возникавшие, то распадавшиеся тактические союзы, компромиссы, а порой разрывы, приобретавшие важное символическое значение. Они проявлялись в знаменитых судебных процессах, в политических конфликтах, где все было неясно, кроме позиции мыслителя, заявлявшего о своей ответственности. В глазах многих именно подобные разрывы и составляли главную привлекательность французской модели. Кроме того, действовал фактор языка, влияние моды, открытость парижского общества, радушно встречавшего иностранцев... Невиданная ранее культурная пластичность Франции обладала таким обаянием, которому труд-

но было противостоять. На более высоком уровне – в разных регистрах и с разной громкостью – звучала единая мелодия, мелодия раскрепощения и освобождения.

Западное Просвещение было открытой системой. Французское Просвещение придало ей универсальный характер и особый, присущий только ему размах. Несмотря на те преграды, которые мешали развитию французского Просвещения и наталкивали на мысль о его ограниченности или незавершенности, оно воплотило в себе веру в человека и прогресс, надежду на построение на земле лучшей жизни; оно придало глубоко современное звучание культурному наследию XVIII в. Подобное утверждение вовсе не означает возврата к тем временам, когда французская гегемония казалась бесспорной, а историография была более единодушной в своих попытках оценить разрыв между центром и периферией: география Просвещения подкрепляла его хронологию (Дж. Рикуперати). Напротив, оно побуждает к размышлениям над тем, как варьировались формы и приемы культуры во времени и пространстве. Вопреки представлениям о том, что идея прогресса исчерпала себя, подобное утверждение помогает защищать оптимизм критического разума от возрождающегося фундаментализма всех мастей – религиозного, национального или политического. Оно успешно противостоит постмодернистской конъюнктуре, для которой очернение Просвещения стало правилом (Б. Бачко). Главная задача нашего исторического словаря как раз и заключается в том, чтобы пробудить у читателя желание переосмыслить наше настоящее, сохраняя верность завету Канта *Sapere aude*, и вновь вступить в борьбу за Просвещение, освободившись от его иллюзий (Ж. Бенрекасса).

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ОРИЕНТИРЫ

Антонио Трампус

Библиография Просвещения и культуры XVIII в. практически неисчерпаема. В данной главе речь пойдет прежде всего о наиболее важных и, по возможности, новейших трудах обобщающего характера, а также о специальных исследованиях, которые связаны с проблемами, затронутыми в словаре. Наша задача – предложить читателю первичные библиографические ориентиры, отражающие современное состояние историографии Просвещения. В начале главы приводятся сведения о главных каталогах источников, библиографических указателях, специализированных журналах и наиболее важных общих работах. Далее следуют списки литературы по каждой конкретной теме, затронутой в нашем словаре. Эти списки были составлены с учетом рекомендаций авторов статей. Названия всех публикаций приводятся на языке оригинала. В скобках указывается год первого издания той или иной работы. Разумеется, некоторые исследования выходят за рамки только одной темы, поэтому они могут упоминаться в разных разделах.

Указатели источников и литературы, периодические издания

Систематической библиографической хроники по всем проблемам историографии XVIII в. и Просвещения не существует, а соответствующие разделы в специализированных журналах не всегда бывают исчерпывающе полными. Полезную информацию библиографического характера можно почерпнуть в следующих работах: E. K. GROTEGUT, G. F. LENAUX. *Das Zeitalter der Aufklärung. Bibliographien. Bd. 6 // Handbuch der deutschen Literatur-Geschichte*: Bern–München, 1974; R.R. ALLEN. *The Eighteenth Century. A Current Bibliography*. Philadelphia, 1978; P.-M. CONLON. *Le siècle des Lumières. Bibliographie chronologique*. 13 vol. Genève, 1983–1994.

Целый ряд указателей посвящен периодической печати различных стран Европы. Для Германии см.: D. KUHLES. *Deutsche literarische Zeitschriften von der Aufklärung bis zur Romantik. Bibliographie der kritischen Literatur von den Anfängen bis 1990*. München, 1994; *Bibliothek der Deutschen Literatur. Bibliographie und Register. Mikroforme-Gesamtausgabe nach Angaben des Taschengoedeke* / Bearb. unter der Leitung von A. Frey. München–New Providence–London–Paris, 1995; A. SEIDLER, W. SEIDLER. *Das Zeitschriftenwesen im Donauraum zwischen 1740 und 1809. Kommentierte Bibliographie der deutsch-*

und ungarischsprachigen Zeitschriften in Wien, Pressburg und Pest-Buda. Wien–Köln–Graz, 1988.

Для Франции см.: J. SGARD. *Bibliographie de la presse classique (1600–1789)*. Genève, 1984; R. GRANDEROUTE. *Catalogue des périodiques anciens (1600–1789) conservés à la Bibliothèque Municipale de Bordeaux*. Bordeaux, 1987; J. SGARD (sous la dir.). *Dictionnaire des journaux, 1600–1789*. 2 vol. Paris, 1991; J. SGARD (sous la dir.). *Dictionnaire des journalistes, 1600–1789*. 2 vol. Oxford, 1999.

Для Великобритании см.: R.S. CRANE, F.B. KAYE. *Census of British Newspapers and Periodicals 1620–1800*. London, 1966 (1927).

Для Италии см.: A. MARTINOLI (a cura di). *I periodici dei secoli XVIII e XIX* / Pref. di F. Della Peruta. Roma, 1990; P. URBANI, A. DONATO (a cura di). *I periodici di «Ancien Régime» e del periodo rivoluzionario nelle biblioteche italiane*. Roma, 1992.

Библиографические указатели по истории литературы: P. CLAUDEL. *Bibliographie de la littérature française du XVIII^e siècle*. Paris, 1986; A. CIORANESCU. *Bibliographie de la littérature française du XVIII^e siècle*. 3 vol. Paris, 1994 (репринт).

Указатель литературы по проблемам эстетики: J.W. DRAPER. *Eighteenth-Century English Aesthetics. A Bibliography*. New-York, 1967.

Довольно многочисленны указатели литературы, посвященной отдельным деятелям эпохи Просвещения.

Монтескье: L. DESGRAVES. *Répertoire des ouvrages et des articles sur Montesquieu*. Genève, 1989.

Руссо: D. FELICE. *Jean-Jacques Rousseau in Italia. Bibliografia (1816–1986)*. Bologna, 1987; J.A.E. McEACHERN. *Bibliography of the Writings of Jean-Jacques Rousseau to 1800*. 2 vol. Oxford, 1989–1993 (предполагается издание 8 томов); G. ROGGERONE, P.I. VERGINE. *Bibliografia degli studi su Rousseau (1941–1990). Appendice. Bibliografia generale delle opere di J.–J. Rousseau (1950–1990)*. Lecce, 1992; Ch. MUSTEL. *Rousseau dans le monde russe et soviétique*. Montmorency, 1995.

Дидро: F.A. SPEAR. *Bibliographie de Diderot. Répertoire analytique international*. 2 vol. Genève, 1980–1988.

Вольтер: F.A. SPEAR. *Bibliographie analytique des écrits relatifs à Voltaire 1966–1990*. Oxford, 1992; *Вольтер в России. Библиографический указатель. 1735–1995. Русские писатели о Вольтере*. М., 1995.

Гиббон: J.E. NORTON. *A Bibliography of the Works of Edward Gibbon*. London, 1970; P.D. CRADDOCK. *Edward Gibbon: a Reference Guide*. Boston (Mass.), 1987.

Ларарн: C. TODD. *Bibliographie des œuvres de Jean-François de La Harpe*. Oxford, 1979.

Констан: E. HOFMANN (sous la dir.). *Bibliographie analytique des écrits sur Benjamin Constant (1796–1800)*. Lausanne–Oxford, 1980; F. VALLOTTON. *Bibliographie analytique des écrits sur Benjamin Constant (1980–1995)*. Paris, 1997.

Лессинг: S. SEIFERT. *Lessing-Bibliographie*. Berlin, 1973. D. KUHLES. *Lessing-Bibliographie 1971–1985*. Berlin, 1988.

Фридрих II и немецкое Просвещение: *Bibliographie Friedrich der Große 1786–1986. Das Schrifttum des deutschen Sprachraums und der Übersetzungen aus Fremdsprachen* / Bearb. von H. und E. Henning. Berlin, 1988.

Существует немало указателей книг, издававшихся в XVIII столетии в тех или иных странах Европы. Назовем наиболее полные из них: P.-M. CONLON. *Prelude au siècle des Lumières en France: répertoire chronologique de 1680 à 1715*. 6 vol. Genève, 1970–1975; P.-M. CONLON. *Le siècle des Lumières. Bibliographie chronologique*. 13 vol.

Genève, 1983–1994; A. FORSTER. *Index to Book Reviews in England 1749–1774*. Carbon-dale-Edwardsville, 1990; M. HADLEY. *Romanverzeichnis: Bibliographie der zwischen 1750 und 1800 erschienen Erstausgaben*. Bern, 1977; *Internationale Bibliographie zur deutschen Klassik 1750–1850*. Folge 27/28–28/29. Weimar; V. KOERNER. *Répertoire bibliographique des livres imprimés en France au XVIII^e siècle*. 5 vol. 1988–1992; J. SCHOSLER. *Bibliographie des éditions et des traductions d'ouvrages philosophiques français et particulièrement des écrivains obscurs 1680–1800*. Odense, 1986; F. AGUILAR PIÑAL. *Bibliografía de autores españoles del siglo XVIII*. Madrid 1981– (издание не завершено). Применительно к Италии более или менее полных указателей такого рода не существует, но полезную, хотя и ограниченную рамками одной библиотеки информацию можно подчерпнуть в книге: E. TORTAROLO (a cura di). *L'Illuminismo italiano alla Fondazione Feltrinelli*. Milano, 1993. Об австрийских изданиях XVIII в. см.: F. WERNIGG. *Bibliographie österreichischer Drucke während der «Erweiterten Pressfreiheit» (1781–1795)*. Wien–München, 1973. О русских изданиях XVIII в. см.: *Сводный каталог русской книги гражданской печати XVIII века*. 5 ч. Москва, 1962–1976; *Сводный каталог книг на иностранных языках, изданных в России в XVIII веке*. 3 т. Ленинград, 1984–1986.

Об издателях и книготорговцах см.: J.-D. MELLOTT, E. QUEVAL (sous la dir.). *Répertoire d'imprimeurs-libraires XVI^e–XVIII^e siècle, état en 1995*. Paris, 1997; о масонских публикациях см. издание на микрофишах: M.C. JACOB (Ed.). *Freemasonry. Early Sources on Microfiche 1717–1870. From the Grand Lodge Library in The Hague*, Interdocumentation. Leiden. The Netherlands.

Советуем также обратить внимание на широкую библиографию исследований по XVIII в. (по состоянию на 1984 г.), помещенную в приложении к книге: L. GUERCI. *L'Europa del Settecento. Permanenze e mutamenti*. Torino, 1988.

В последние годы существенно расширились ресурсы сети Интернет. Возросло и продолжает расти число сайтов, представляющих интерес для исследователей XVIII в. Назовем те из них, которые имеют наиболее прямое отношение к проблемам Просвещения (по состоянию на май 1997 г.). В первую очередь, это сайты Фонда Вольтера в Оксфорде (*Voltaire Foundation*: <http://www.voltaire.ox.ac.uk>) и Международного центра по изучению XVIII в. в Фернее (*Centre international d'étude du XVIII^e siècle*: <http://www.c18.org>). На них размещается информация о публикациях, новостях научной жизни, конференциях, библиографических новинках и о текущих исследовательских проектах.

Советуем также познакомиться с проектом ARTFL (*Project for American and French Research on the Treasury of the French Language*), развивающимся под эгидой Чикагского университета. В рамках ARTFL Project создан банк данных для проведения лексикографических и лингвистических исследований, вобравший в себя целый ряд источников и текстов XVIII в. Планируется издание *on-line* версии первого издания Энциклопедии Дидро и Даламбера. В настоящее время открыт свободный доступ читателей к I тому Энциклопедии: http://tuna.uchicago.edu/homes/mark/ENC_DEMO/.

Важным инструментом является сайт *The Hume Archives*, на котором размещены электронные версии сочинений Дэвида Юма, список его трудов, *Internet Encyclopedia of Hume* и регулярно обновляющаяся библиография исследований, посвященных этому философу: <http://www.utm.edu/departments/phil/hume.html>.

Кроме того, существует сайт *Eighteenth-Century Resources-History*, курируемый Дж. Линчем (Пенсильванский университет). Его основу составляет база библиографических и иных данных по проблемам XVIII в. (публикации и текущие исследования, объявления о различных мероприятиях).

В Италии развернут проект *Cromohs. Cyber Review of Modern Historiography* – электронный журнал, где публикуются исследовательские статьи, научные и издатель-

ские новости. На этом же сайте расположены электронные версии некоторых редких и малотиражных текстов XVIII в., однако в настоящее время доступ к ним пока ограничен: <http://www.unifi.it/riviste/cromohs/>.

Собрания сочинений

Собрания сочинений некоторых крупных писателей, философов и экономистов XVIII в. восходят еще к XIX столетию. В наше время издательские критерии претерпели существенную эволюцию, что вызвало к жизни целый ряд проектов по подготовке новых критических изданий. Наш список содержит сведения о наиболее значимых издательских инициативах последних лет, многие из которых еще не завершены.

Беккария («национальное» издание; на данный момент вышло в свет 7 томов): C. BECCARIA. *Opere* / Ed. diretta da L. Firpo e G. Francioni. Milano, 1984—.

Беркли: G. BERKELEY. *The Works* / Ed. by A.A. Luce & T. Jessop. Edinburgh—London, 1948—1957 (переиздано в 1979).

Бойль: BOYLE R. *The Works* / Ed by M. Hunter, E. Davis. 14 vol. London, 1999—2000).

Буланже: современного критического издания не существует, поэтому приходится пользоваться репринтом старой публикации: N.-A. BOULANGER. *Œuvres*. Genève, 1971 (Amsterdam, 1794). Не так давно вышли в свет отдельные работы: *L'Antiquité dévoilée par ses usages* / Sous la dir. de P. Sandrin. Paris, 1979; *Les Recherches sur l'origine du despotisme oriental*. Paris, 1988; *Dissertation sur Elie et Enoch*. Paris, 1991.

Бюффон: *Œuvres complètes de Buffon* / Sous la dir. de J.-L. Lanessan. 14 vol. Paris, 1884—1885; *Œuvres philosophiques* / Sous la dir. de J. Piveteau. Paris, 1954; *Époques de la nature* / Sous la dir. de J. Roger. Paris, 1969.

Вольней: VOLNEY. *Œuvres* / Textes réunis et revus par A. et H. Deneys. 2 vol. Paris, 1989.

Вольтер: с 1968 г. ведется работа над 150-томным полным собранием сочинений: VOLTAIRE *Œuvres complètes* / Dir. W. Barber & U. Kölvig, puis H. Mason. Oxford, 1968—; оно пока не завершено, поэтому в дополнение к вышедшим томам можно пользоваться старым изданием: *Œuvres complètes de Voltaire* / Sous la dir. de L. Moland. Paris, 1877—1882. Это издание существует и на CD-ROM (Chadwyck-Healey). Кроме того, в скором времени Фонд Вольтера в Оксфорде и Chadwyck-Healey Society выпустят современное критическое издание сочинений и переписки Вольтера на CD-ROM (*Voltaire électronique*).

Гельвеций: HELVETIUS. *Œuvres complètes*. 14 vol. Paris, 1795. Это издание переиздавалось (Hildesheim 1967—1969) со вст. ст. И. Белаваля. Из современных изданий см.: *De l'esprit* / Texte revu par J. Moutaux. Paris, 1988; *De l'homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation* / Texte revu par G. et J. Moutaux. Paris, 1989. В настоящее время продолжается критическое издание переписки Гельвеция: *Correspondance générale d'Helvétius* / Ed. by D. Smth. P. Allan, A. Dainard, M.-T. Inguenaud, J. Orsoni. Oxford, 1981— (планируется издание 5 томов; вышло 3 тома).

Гердер: J.G. von HERDER. *Werke* / Hrsg. M. Bollacher. 7 vol. Frankfurt am Main, 1985—1991 (издательский проект еще не завершен).

Гиббон: Gibbon's *History of the Decline and Fall of the Roman Empire* / Ed. by D. Womersley. 6 vol. Bristol, 1993—1997.

Гольбах: полного собрания сочинений пока не существует. В последние годы переиздавались отдельные работы, например: P.-T. D'HOLBACH. *Système de la nature*. 2 vol. Paris, 1991; см. также: *La politique naturelle*. Hildesheim, 1971; *Système social*. Hildesheim, 1969.

Даламбер (старое издание): J. LE ROND D'ALEMBERT. *Œuvres et correspondance inédites* / Sous la dir. de C. Henry. Paris, 1887.

Дидро: существует множество собраний сочинений. Современное критическое издание еще не завершено (предполагается выпустить 33 тома): D. DIDEROT. *Œuvres complètes* / Sous la dir. de A.M. Wilson, B.T. Hanna, R. Desné, J. Roger, A. Seznes, J.S. Spink. P. Casini. Paris, 1975-. См. также: *Œuvres philosophiques*. Paris, 1956 (переиздано в Париже в 1990); *Œuvres esthétiques*. Paris, 1959; *Œuvres politiques*. Paris, 1963 (все три издания – Sous la dir. de P. Vernière). Кроме того, имеется издание писем Дидро: *Correspondance* / Sous la dir. de J. Roth et J. Varloot. Paris, 1955–1970.

Дженовези: издание сочинений Дженовези готовит Итальянский институт философских исследований; см. также: A. GENOVESI. *Scritti economici* / A cura di M.L. Perina. 2 vol. Napoli, 1985.

Томас Джефферсон: *The Writings of Thomas Jefferson*. Washington, 1904–1905; *The Papers of Thomas Jefferson* / Ed. by J.P. Boyd. Princeton (N.J.), 1950– (к 1995 г. было выпущено 25 томов).

Кант: издание собрания сочинений Канта, начатое еще в 1900 г., до сих пор не завершено, см.: *Kants Gesammelte Schriften*. Berlin–Leipzig, 1900-. В то же время существуют и иные издания: *Immanuel Kants Werke* / Hrsg. E. Cassirer. Berlin, 1912–1922; *Werke*. Darmstadt, 1966.

Кондильяк: Е.-В. DE CONDILLAC. *Œuvres complètes*. 16 vol. Paris, 1827 (переиздано: Genève, 1970); *Œuvres philosophiques* / Sous la dir. de G. Le Roy. Paris, 1947–1951.

Кондорсе: по-прежнему следует использовать старое издание М.-Ж.-А.-Н. де КОНДОРСЕТ. *Œuvres* / Sous la dir. de A. Condorcet-O' Connor et M.-F. Arago. 12 vol. Paris, 1847–1849 (переиздано: Stuttgart, 1968).

Констан: новейшее издание собрания его сочинений еще не завершено; предполагается выпустить 50 томов: B. CONSTANT. *Œuvres complètes*. Tübingen, 1993-.

Лессинг: *Sämtliche Schriften* / Hrsg. K. Lachmann, F. Muncker. 25 Bd. Berlin–Leipzig, 1925–1935 (переиздано: Berlin 1968); *Gesammelte Werke* / Hrsg. H.G. Göpfert. 8 vol. München, 1970–1979.

Мабли: *Collection complète des œuvres de l'abbé Mably*. 15 vol. Paris, 1794–1795 (переиздано: Hildesheim, 1965); новое издание: Sous la dir. de P. Friedemann. 15 vol. Darmstadt, 1977.

Мальбранш: N. de MALEBRANCHE. *Œuvres*. / Éd. par G. Rodis-Levis, avec la coll. de G. Malbreil. Paris, 1979.

Марат: J.-P. MARAT. *Œuvres politiques*. / Éd. par J. de Cock et Ch. Goëtz. 10 vol. Bruxelles, 1989–1995.

Мозес Мендельсон: издание его сочинений в 22 томах еще не завершено: M. MENDELSSOHN. *Gesammelte Schriften* / Hrsg. A. Altmann. Stuttgart – Bad Cannstatt, 1971-.

Мерсье: много переизданий в последние годы, см., в частности: L.-S. MERCIER. *Le Nouveau Paris* / Sous la dir. de J.-C. Bonnet. Paris, 1994; *Le tableau de Paris*. 2 vol. Paris, 1993.

Монтескье: наиболее полными в настоящее время остаются издания: MONTESQUIEU. *Œuvres complètes* / Sous la dir. de R. Caillois. Paris, 1949–1951 (имеется несколько переизданий); *Œuvres complètes* / Sous la dir. de D. Oster. Paris, 1964. Фонд Вольтера, Общество Монтескье и Институт итальянской энциклопедии ведут работу над новым критическим изданием под ред. Ж. Эрара, Ж. Бенрекассы. С. Куртнея, Э. Масса и А. Постильолы. Планируется выпуск 18 томов. Вышли в свет 3 тома.

Николаи: F. NICOLAI. *Gesammelte Werke* / Hrsg. B. Fabian und M. L. Spieckermann. 10 vol. Hildesheim, 1987.

Рейналь: начата работа над критическим изданием «Истории обеих Индий» под ред. Э. Странгела. С. Куртнея, Дж. Годжи и Х.-Ю. Люзебринка.

Робертсон: *The Works of William Robertson* / Gen. Ed. B. Sher, Intr. by N. Phillipson & J. Smitten. Bristol, 1996.

Руссо: многочисленные собрания сочинений; см., в частности: J.-J. ROUSSEAU. *Œuvres*. Paris, 1959–1964; *Correspondance complète* / Sous la dir. de R.A. Leigh. 53 vol. Genève, 1965–1995. Современное издание под ред. Б. Танебена и М. Раймона еще не завершено.

Смит: *The Glasgow Edition of the Works and Correspondance of Adam Smith*. 6 vol. Oxford, 1976–1983 (переиздано: Liberty Fond.).

Тюрго: A.-R.-J. TURGOT. *Œuvres de Turgot et documents le concernant* / biogr. et notes par G. Schelle. Paris, 1913–1923 (переиздано: Glashütten im Taunus, 1972).

Юм: *The Philosophical Works of David Hume* / Ed. by T. H. Green, T. H. Grose. London, 1874–1875 (переиздано: Darmstadt, 1964); *The Philosophical Works of David Hume* (первое издание: 1854), Bristol–Washington, 1995. См. также: *Political Essays* / Ed. by K. Haakonssen. Cambridge, 1994.

Обобщающие исследования:

P. A. ALT. *Aufklärung*. Stuttgart–Weimar, 1996.

P. ALVAREZ DE LA MIRANDA. *Palabras y ideas: el lexico de la Ilustración temprana en España (1680–1760)*. Madrid, 1992.

B. BACZKO. *Lumières de l'utopie*. Paris 1978.

B. BACZKO. *Lumières* // F. FURET et M. OZOUF (sous la dir.). *Dictionnaire critique de la Révolution française*. Paris, 1988.

G. BARBER, C.P. COURTNEY (Eds.). *Enlightenment Essays in Memory of Robert Shackleton*. Oxford, 1988.

G. BENREKASSA. *La politique et sa memoire: la politique et l'historique dans la pensée des Lumières*. Paris, 1983.

G. BENREKASSA. *Le langage des Lumières: concepts et savoir de la langue*. Paris, 1995.

H.E. BÖDEKER, U. HERRMANN (Hrsg.). *Aufklärung als Politisierung – Politisierung der Aufklärung*. Hamburg, 1987.

P. CASINI. *Introduzione all'Illuminismo*. 2 vol. Bari, 1980.

E. CASSIRER. *Die Philosophie der Aufklärung*. Tübingen, 1973 (1932).

R. CHARTIER. *Les origines culturelles de la Révolution française*. Paris, 1990.

P. CHAUNU. *La civilisation de l'Europe des Lumières*. Paris, 1982.

H. CHISIK. *The Limits of Reform in the Enlightenment: Attitudes Toward the Education of the Lower Classes in Eighteenth-Century France*. Princeton, 1985.

B. COPPIETERS (Ed.). *The World of the Enlightenment / Die Welt der Aufklärung*. Bruxelles, 1993.

L.G. CROCKER. *An Age of Crisis. Man and World in Eighteenth-Century French Thought*. Baltimore, 1959.

L.G. CROCKER. *Nature and Culture. Ethical Thought in the French Enlightenment*. Baltimore, 1963 (1959).

L.G. CROCKER. *The Enlightenment: Problems of Interpretation* // *L'età dei lumi, studi storici sul Settecento europeo in onore di Franco Venturi*. T. I. Napoli, 1985. P. 1–32.

M. DELON (sous la dir.). *Dictionnaire des Lumières*. Paris, 1997.

F. DIAZ. *Filosofia e politica nel Settecento francese*. Torino, 1962.

F. DIAZ. *Per una storia illuministica*. Napoli, 1973.

F. DIAZ. *Dal movimento dei lumi al movimento dei popoli. L'Europa tra illuminismo e rivoluzione*. Bologna, 1986.

A. DUPRONT. *Qu'est-ce que Les Lumières?* / Préf. F. Furet. Paris, 1996.

F. ENGEL-JANOSI, G. KLINGENSTEIN, H. LUTZ (Hrsg.). *Formen der europäischen Aufklärung. Untersuchungen zur Situation von Christentum. Bildung und Wissenschaft im 18. Jahrhundert.* München, 1976.

L'Età dei lumi. Studi storici sul Settecento europeo in onore di Franco Venturi. 2 vol. Napoli, 1985.

V. FERRONE. *I profeti dell'Illuminismo. Le metamorfosi della ragione nel tardo Settecento italiano.* Roma-Bari, 1990.

P. GAY. *The Enlightenment: an Interpretation. T. 1: The Rise of Modern Paganism; T. 2: The Science of Freedom.* New-York, 1966–1969.

Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. 7 vol. Stuttgart, 1972–1992.

G. GIARRIZZO. *Massoneria e illuminismo nell'Europa del Settecento.* Venezia, 1994.

L. GOLDMANN. *Die Aufklärung und die moderne Gesellschaft.* Neuwied, 1967.

J.-M. GOULEMOT, M. LAUNAY. *Le siècle des Lumières.* Paris, 1968.

G. GUSDORF. *Les principes de la pensée au siècle des Lumières.* Paris, 1981 (1971).

G. GUSDORF. *Dieu, la nature, l'homme au siècle des Lumières.* Paris, 1972.

G. GUSDORF. *L'avènement des sciences humaines au siècle des Lumières.* Paris, 1973.

N. HAMPSON. *The Enlightenment.* London, 1990 (1968).

P. HAZARD. *La pensée européenne au XVIII^e siècle de Montesquieu à Lessing.* 3 vol. Paris, 1946.

M. HORKHEIMER, T.W. ADORNO. *Dialektik der Aufklärung.* N. D. Liechtenstein, 1955 (1947).

U. IM HOF. *Das Europa der Aufklärung.* München, 1993.

M. C. JACOB. *The Radical Enlightenment. Pantheists, Freemasons and Republicanism.* London, 1981.

M. C. JACOB. *Living the Enlightenment. Freemasonry and Politics in Eighteenth Century Europe.* New-York, 1991.

R. KOSELLECK. *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt.* Frankfurt am Main, 1989 (1959).

J. LOUGH. *Reflections on «Enlightenment» and «Lumières» // L'età dei lumi. Studi storici sul Settecento europeo in onore di Franco Venturi. T. 1.* Napoli, 1985. P. 33–56.

J. MEYER. *L'Europe des Lumières.* Le Coteau, 1989.

H. MÖLLER. *Vernunft und Kritik. Deutsche Aufklärung im 17. und 18. Jahrhundert.* Frankfurt am Main, 1986.

S. MORAVIA. *Il tramonto dell'Illuminismo.* Bari, 1968.

S. MORAVIA. *Filosofia e scienze umane nell'età dei lumi.* Firenze, 1982.

R. MORTIER. *Clartés et ombres au siècle des Lumières.* Genève, 1969.

R. MOUSNIER, E. LABROUSSE. *Le XVIII^e siècle: l'époque des Lumières (1715–1815).* Paris, 1985 (1953).

D. OUTRAM. *The Enlightenment.* Cambridge, 1995.

J.G.A. POCOCK. *Virtue, Commerce and History: Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century.* Cambridge, 1985.

R. POMEAU. *L'Europe des Lumières. Cosmopolitisme et unité européenne au XVIII^e siècle.* Paris, 1991 (1966).

R. PORTER, M. TEICH. *The Enlightenment in National Context.* New-York, 1981.

R. REIHARDT, E. SCHMITT, H.-J. LÜSEBRINK (Hrsg.). *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe In Frankreich 1680–1820.* München, 1992.

D. ROCHE. *Le siècle des Lumières en province. Académies et académiciens provinciaux 1680–1789.* 2 vol. Paris – La Haye, 1989 (1978).

D. ROCHE. *La France des Lumières.* Paris, 1993.

- A. SANTUCCI (a cura di). *Interpretazioni dell'Illuminismo*. Bologna, 1979.
- W. SCHNEIDERS (Hrsg.). *Lexikon der Aufklärung. Deutschland und Europa*. München, 1995.
- H.M. SCOTT (Ed.). *Enlightened Absolutism. Reform and Reformers in Later Eighteenth-Century Europe*. London, 1990.
- R. SHACKLETON. *Essays on Montesquieu and on the Enlightenment* / Ed. by D. Gilson & M. Smith. Oxford, 1988.
- A. SOBOUL, G. LEMARCHAND, M. FOGEL. *Le siècle des Lumières*. 2 vol. Paris, 1977.
- J. VON STACKELBERG. *Themen der Aufklärung*. München, 1979.
- H. STUKE. *Aufklärung // Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Bd. 1. Stuttgart, 1972.
- F. VALJAVEC. *Geschichte der abendländischen Aufklärung*. Wien–München, 1961.
- F. VENTURI. *Settecento riformatore*. 7 vol. Torino, 1969–1987.
- F. VENTURI. *Utopia e riforma nell'Illuminismo*. Torino, 1970.
- R. VIERHAUS. *Was war Aufklärung?* Göttingen, 1995.
- J. de VIGUERIE. *Histoire et dictionnaire du temps des Lumières*. Paris, 1995.
- M. VOVELLE (sous la dir.). *L'Homme des Lumières*. Paris, 1996.
- J.W. YOLTON, R. PORTER, P. ROGERS, B.M. STAFFORD (Ed.). *The Blackwell Companion to the Enlightenment* / Intr. by L.G. Crocker. Oxford, 1992.

Тексты участников дискуссии об *Aufklärung*, развернувшейся в 1784 г. на страницах *Berlinische Monatschrift*, были переизданы в книге: N. HINSKE (Hrsg.). *Was ist Aufklärung? Beiträge aus der Berlinischen Monatsschrift*. Darmstadt, 1973; см. также: E. BAHR. *Was ist Aufklärung? Thesen und Definitionen*. Stuttgart, 1974. Аналогичные издания выходили и на других языках: I. KANT. *Che cos'è l'Illuminismo? Con testi e risposte di altri* / A cura di N. Merker. Roma, 1987; A. MAESTRE, J. ROMAGOSA (Ed.). *¿Qué es Ilustración?* Madrid, 1988; J. MONDOT (Sous la dir.). *Qu'est-ce que les Lumières?* Saint-Etienne, 1991; J. SCHMIDT (Ed.). *What is Enlightenment?: Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*. Berkeley – Los Angeles, 1996.

Основные специализированные периодические издания

(в скобках указаны издающие организации):

- De Achttiende Eeuw* (Werkgroep 18e Eeuw), Amsterdam.
- Das achtzehnte Jahrhundert* (Deutsche Gesellschaft für die Erforschung des 18. Jahrhunderts), Wolfenbüttel.
- Das achtzehnte Jahrhundert und Österreich* (Österreichischen Gesellschaft zur Erforschung des achtzehnten Jahrhundert), Wien–Graz.
- Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau* (Société Jean-Jacques Rousseau), Genève.
- Annales Benjamin Constant* (Institut Benjamin Constant), Lausanne.
- Aufklärung* (Interdisziplinäre Halbjahreschrift zur Erforschung des 18. Jahrhunderts und seiner Wirkungsgeschichte), Hamburg.
- Bibliografia dieciocista* (Istituto Feijoo de Estudios del Siglo XVIII), Oviedo.
- British Journal for Eighteenth-Century studies*, London.

Cahiers Voltaire (Société Voltaire), Ferney-Voltaire.

Diderot Studies, Genève.

Dix-huitième siècle (Société française d'étude du XVIII^e siècle avec le concours du C.N.R.S.), Paris.

Eighteenth-Century Ireland / Iris an dá cultúr (Eighteenth-Century Ireland Society / Cumann Eire san Ochtú Céad Déag), Dublin.

Eighteenth-Century Studies (American Society for Eighteenth-Century Studies), University of California.

The Eighteenth Century. Theory and Interpretation, Texas Tech University.

Études sur le XVIII^e siècle (Groupe d'étude du XVIII^e siècle), Bruxelles.

Herder Yearbook / Herder Jahrbuch (International Herder Society/Internationale Herder Gesellschaft), Madison.

Lessing Yearbook (Lessing Society), München–Cincinnati.

Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie (Société Diderot), Paris.

Revue Montesquieu (Société Montesquieu), Grenoble.

Studi settecenteschi, Napoli.

Studies on Voltaire and the Eighteenth Century (Voltaire Foundation), Oxford.

Studies in Eighteenth Century Culture (American Society for Eighteenth-Century Studies).

Tijdschrift voor de studie van de Verlichting (Centrum voor de studie van de Verlichting), Brussel.

XVIII век. Сборник. (Институт русской литературы – Пушкинский Дом – РАН), Санкт-Петербург.

Научные ассоциации и группы, занимающиеся исследованиями в области культуры Просвещения, весьма многочисленны. Национальные общества по изучению XVIII в. действуют во Франции, Италии, Испании, Португалии, Германии, Великобритании, Ирландии, Исландии, Швеции, Швейцарии, Нидерландах, Австрии, Сербии, Греции, Венгрии, Болгарии, Румынии, Тунисе, России, Украине, Польше, Чехии, США, Канаде, Аргентине, Бразилии, ЮАР, Японии, Австралии и Китае. Все они на правах коллективных членов входят в Международное общество по изучению XVIII в. (International Society for Eighteenth-Century Studies/Société internationale d'étude du dix-huitième siècle, Oxford). Существует также множество специализированных научных сообществ. Сведения об исследователях, занимающихся проблематикой XVIII в. (контактные адреса, темы научных интересов) регулярно публикуются в *International Directory of Eighteenth-Century Studies/Répertoire international des dix-huitiémistes*, Oxford (последний выпуск вышел в 2003 г.).

Библиография по темам:

«Человек Просвещения»

На эту тему имеется обобщающая статья: H. U. GUMPRECHT, R. REICHARDT. *Philosophie, Philosophie, Terreur, Terroriste, Terrorisme* // R. REICHARDT, E. SCHMITT (Hrsg.). *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680–1820. Bd. 3.* München, 1985.

К фундаментальным исследованиям специфических черт человека Просвещения следует отнести: H. DIECKMANN (Ed.). *Le Philosophie. Texts and Interpretations.* Saint Louis, 1948; B. BENNASSAR. *L'homme espagnol. Attitudes et mentalités du XVI^e au XIX^e siècle.* Paris, 1975; R. MUCHEMBLED (sous la dir.). *L'invention de l'homme moderne.* Paris, 1988; M. VOVELLE (sous la dir.). *L'homme des Lumières.* Paris, 1996; D. MASSOU. *L'invention de l'intellectuel dans l'Europe du XVIII^e siècle.* Paris, 1994; Ph. ROGER (sous la dir.). *L'homme des Lumières de Paris à Pétersbourg. Actes du Colloque International.* Napoli, 1995. P. 375–395.

См. также работу, которая рассматривает эту проблему в более широких хронологических рамках: G. SCHNEIDER. *Der Libertin. Zur Geistes- und Sozialgeschichte des Bürgertums im 16. und 17. Jahrhundert.* Stuttgart, 1970.

О роли философов см.: J. SGARD (sous la dir.). *L'écrivain devant la Révolution, 1780–1800.* Grenoble, 1990; C.G. STRICKLEN Jr. *The Philosophes' Political Mission: the Creation of an Idea, 1750–1780* // *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century.* Oxford, 1971 № 86. P. 137–228; D. MASSEAU. *L'invention de l'intellectuel dans l'Europe du XVIII^e siècle.* Paris, 1994. В связи с вопросом о театральной полемике сохранения свое значение старая работа: I.O. WADE. «The philosophe» in the French Drama of the Eighteenth Century. Princeton–Paris, 1926. Наконец, кое-что можно почерпнуть в книге: L. BRUNEL. *Les philosophes et l'Académie française au XVIII^e siècle.* Paris, 1884.

Широкое определение понятия «homme des lettres» дают исследования: P. BENICHOU. *Le sacre de l'écrivain (1750–1830). Essai sur l'avènement d'un pouvoir spirituel laïque dans la France moderne.* Paris, 1996 (1973); A. VIALA. *Naissance de l'écrivain. Sociologie de la littérature à l'âge classique.* Paris, 1985.

Более специфическую информацию о положении интеллектуалов в обществе XVIII в. можно найти в исследовании: C. DUCKWORTH. *Voltaire's L'Ecosaise and Palissot's Les Philosophes: a strategic battle in a major war* // *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century.* Oxford, 1972. № 87. P. 333–351. О Фрероне и Даламбере см.: J. BALCOU. *Fréron et les philosophes.* Genève, 1975; а также: J.-B. D'ALEMBERT. *Saggio sui rapporti tra intellettuali e potenti* / A cura di F. Brunetti. Torino, 1977.

О новых подходах к изучению личности и к автобиографическим исследованиям см.: D. ROCHE (sous la dir.). *Journal de ma vie. Jacques-Louis Ménétra, Compagnon vitrier au XVIII^e siècle.* Paris, 1982.

«Космополитизм»

Развернутые определения этого понятия можно найти в целом ряде работ: P. HAZARD. *Cosmopolite* // *Mélanges d'histoire littéraire générale et comparée offerts à Ferdinand Baldensperger.* Paris, 1930. T. 1. P. 354–364; A. HORSTMANN. *Kosmopolit, Kosmopolitismus* // J. RITTER, K. GRÜNDER (Hrsg.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 4.* Basel–Stuttgart, 1976. S. 1155–1167; G. VAN DEN HEUVEL. *Cosmopolite, Cosmopolitisme* // R. REICHARDT, E. SCHMITT (Hrsg.). *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680–1820.* München, 1986. Bd. 6. S. 41–55; G.-L. FINCK (sous la dir.). *Cosmopolitisme, patriotisme et xénophobie en Europe au siècle des*

Lumières. Strasbourg, 1987; J.C. LAURSEN. *Publicity and Cosmopolitanism in Late Eighteenth-Century Germany* // *History of European Ideas*. 1993. № 16. P. 117–122.

Более углубленная дискуссия по данной проблеме: TH. J. SCHLERETH. *The Cosmopolitan Ideal in Enlightenment Thought. Its Form and Function in the Ideas of Franklin, Hume and Voltaire, 1694–1790*. Notre Dame, 1977; J.-R. SURATTEAU. *Cosmopolitisme et patriotisme au siècle des Lumières* // *Annales historiques de la Révolution française*. 1983. № 55. P. 364–389; C. DEDEYAN. *Le cosmopolitisme européen sous la Révolution et l'Empire*. 2 vol. Paris, 1976.

О зарождении и развитии космополитических идей см.: J. FABRE. *Stanislas-Auguste Poniatowski et l'Europe des Lumières. Étude du cosmopolitisme*. Strasbourg–Paris, 1952; F. VENTURI. *Les idées cosmopolites en Italie au XVIII^e siècle. Perspectives européennes du cosmopolitisme au XVIII^e siècle*. Nancy, 1957; M.-R. DE LABRIOLLE. *Le Journal étranger dans l'histoire du cosmopolitisme littéraire* // *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*. 1967. № 56. P. 783–797; A. MONTANDON (sous la dir.). *Pour une histoire des traités de savoir-faire en Europe*. Clermont–Ferrand, 1994.

Ценным источником по истории данного понятия является: L.-C. FOUGERET DE MONTBRON. *Le cosmopolite, ou le citoyen du monde* / (La Haye 1750, Londres 1753) Nouv. éd., intr. par R. Trousson. Bordeaux, 1970.

О распространении космополитизма во Франции см.: A. MATHIEZ. *La Révolution et les étrangers: cosmopolitisme et défense nationale*. Paris, 1918; L. DASTON. *The Ideal and Reality of the Republic of Letters in the Enlightenment* // *Science in Context*. 1991. № 4. P. 367–386; J. TEXTE. *Jean-Jacques Rousseau et les origines du cosmopolitisme littéraire: étude sur les relations littéraires de la France et de l'Angleterre au XVIII^e siècle*. Genève, 1970 (1895); E.L. EISENSTEIN. *Grub Street Abroad. Aspects of the French Cosmopolitan Press from the Age of Louis XIV to the French Revolution*. Oxford – New-York, 1992; J. GRIEDER. *Anglomaniya in France, 1740–1789. Fact, Fiction and Political Discourse*. Genève–Paris, 1985; A. MANSAU. *Saint-Réal et l'humanisme cosmopolite*. Lille–Paris, 1976; M. OULIE. *Le prince de Ligne: un grand seigneur cosmopolite au XVIII^e siècle*. Paris–Genève, 1981; D. GOODMAN. *The Republic of Letters. A Cultural History of the French Enlightenment*. Ithaca–London, 1994.

О распространении космополитизма в Италии см.: I. F. TREAT. *Un cosmopolite italien du XVIII^e siècle: Francesco Algarotti*. Trévoux, 1913; F. VENTURI. *Italy and the Enlightenment. Studies in a Cosmopolitan Century* / Intr. S. Woolf. London, 1972. У Вентури см. также: *Settecento riformatore. T. I: Da Muratori a Beccaria*. Torino, 1969, где проблема космополитизма рассматривается на основе материалов газеты *Il Caffè*. О распространении космополитизма в Германии см.: *Révue d'Allemagne* 1986. № 18, 4. (специальный выпуск); M. LAUSTER (Hrsg.). *Deutschland und der europäische Zeitgeist. Kosmopolitische Dimensionen in der Literatur des Vormärz*. Bielefeld, 1994; F. WOLF-ZETTEL. *Ce désir de vagabondage cosmopolite. Wege und Entwicklung des französischen Reiseberichts im 19. Jahrhundert*. Tübingen, 1986.

«Мораль»

Общие подходы к проблеме можно найти в статьях: H. E. BÖDEKER. *Menschheit, Humanität, Humanismus* // *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Bd. 3. Stuttgart, 1982; M. DELON. *Débauche, Libertinage, Libertin* // R. REICHARDT, E. SCHMITT (Hrsg.). *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680–1820*. Bd. 13. München, 1992.

Более специальные работы: H. PLARD (sous la dir.). *Morale et vertu au siècle des Lumières*. Bruxelles, 1985; J. DOMENECH. *L'éthique des Lumières. Les fondements de la morale dans la philosophie française du XVIII^e siècle*. Paris, 1989.

Фундаментальными исследованиями, рассматривающими эту проблему в широком контексте, остаются: L.G. CROCKER. *Nature and Culture. Ethical Thought in the French Enlightenment*. Baltimore, 1963; J.G.A. POCCOCK. *Virtue, Commerce and History*. Cambridge, 1985.

Об идее морали и природы см.: C. BLUM. *Diderot: The Virtue of a Philosopher*. New-York, 1974; J. EHRRARD. *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIII^e siècle*. Paris, 1994 (1963); A.O. HIRSCHMAN. *The Passions and the Interests. Political Arguments for Capitalism before its Triumph*. Princeton, 1977.

На французском материале эта проблема рассматривается в работах: R. MAUZI. *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises du XVIII^e siècle*. Paris, 1994 (1960); P. OPPICI. *L'idea di «bienfaisance» nel Settecento francese o il laccio di Aglaia*. Pisa, 1989; P. VERNIERE. *L'idée d'humanité au XVIII^e siècle. La pensée morale au XVIII^e siècle // Lumières ou clair-obscur*. Paris, 1987.

Об отдельных философах-теоретиках см.: V.W. TOPAZIO. *D'Holbach's Moral Philosophy, its Background and Development*. Genève, 1956; P. CARRIVE. *Bernard Mandeville. Passions, Vertus, Vices*. Paris, 1980; N. BOCCARA. *Felicità e saggezza: saggio sull'etica di David Hume*. Roma, 1987; L. TURCO. *Lo scetticismo morale di David Hume*. Bologna, 1984.

Целый ряд исследований посвящен Канту: G. KRÜGER. *Critique et morale chez Kant*. Paris, 1961 (1931); H. COHEN. *Kants Begründung der Ethik*. Berlin, 1977; R. VELKLEY. *Freedom and the End of Reason. On the Moral Foundation of Kant's Philosophy*. Chicago, 1989.

«Счастье»

Общие подходы к проблеме: R. MAUZI. *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIII^e siècle*. Paris, 1994 (1979); C. ROSSO. *Moralisti del «bonheur»*. Torino, 1954; C. ROSSO. *Illuminismo, felicità, dolore. Miti e ideologie francesi*. Napoli, 1969; C. ROSSO. *Felicità vo cercando. Saggi di storia delle idee*. Ravenna, 1993. Кроме того см.: B. PLONGERON. *Bonheur et «civilisation chrétienne»: une nouvelle apologétique après 1760 // Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*. 1976. № 154. P. 1637–1655; Ph. ROGER. *Au bonheur des dames sensées / Préface à: Thérèse Philosophe. L'Enfer de la Bibliothèque Nationale. Œuvres anonymes du XVIII^e siècle*. Paris, 1986; B. BRU. *Statistique et bonheur des hommes // Revue de synthèse, IV^e section*. 1988. № 1. P. 69–95; J. BOULADAYOUB. *Le plus grand bonheur pour le plus grand nombre // Études françaises. L'esprit de la Révolution*. 1989 № 25, 2–3. P. HAZARD. *La pensée européenne au XVIII^e siècle*. Paris, 1963 (1946); C.H. VEREKER. *Eighteenth-Century Optimism*. Liverpool, 1967; R.M. WILES. «Felix qui...» *Standards of Happiness in Eighteenth-Century England // Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*. 1967. № 58. P. 1857–1867; J. DEPRUN. *La philosophie de l'inquiétude en France au XVIII^e siècle*. Paris, 1979; A. HIRSCHMANN. *Bonheur privé, action publique*. Paris, 1983; M. RASSEM. *Wohlfart // Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Bd. 7*. Stuttgart, 1992.

О Пьеро см.: L. LUPORINI. *L'ottimismo di Jean-Jacques Rousseau*. Firenze, 1982; A. PHILONENKO. *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*. Paris, 1984; T. TODOROV. *Frêle Bonheur. Essai sur Rousseau*. Paris, 1985; R. TROUSSON. *Jean-Jacques Rousseau: bonheur et liberté*. Nancy, 1992.

Понятие «общественного счастья» возникло в итальянской культуре еще до начала распространения Просвещения. Оно было связано в первую очередь с творчеством Муратори. См. об этом: L. A. MURATORI. *Della pubblica felicità oggetto de' buoni principi (1749) / A cura di C. Mozzearelli*. Roma, 1996 (большое введение от издателя); см. также: M. MONACO. *La vita, le opere, il pensiero di L. A. Muratori e la sua concezione della*

pubblica felicità. Lecce, 1977. О Савойском Пьемонте см.: G. RICUPERATI. *I volti della pubblica felicità. Storiografia e politica nel Piemonte settecentesco*. Torino, 1989.

«Свобода»

Об идее свободы, ее распространении и ее политических формах в предреволюционной Европе см. прежде всего: W. CONZE. *Freiheit // Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Bd. 2. Stuttgart, 1975; R. SPAEMANN. *Freiheit // Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 2. Basel–Darmstadt, 1972; G. VAN DEN HEUVEL. *Der Freiheitsbegriff der Französischen Revolution. Studie zur Revolutionsideologie*. Basel–Stuttgart, 1988; M. OZOUF. *Liberté // F. FURET et M. OZOUF (sous la dir.). Dictionnaire critique de la Révolution française*. Paris, 1988.

Весторонний анализ проблемы: J. STAROBINSKI. *L'invention de la liberté*. Genève–Paris, 1987; см. также: F. DIAZ. *Dal movimento dei lumi al movimento dei popoli. L'Europa tra illuminismo e rivoluzione*. Bologna, 1986.

О некоторых специфических аспектах проблемы см.: J. SCHLUMBOHM. *Freiheit. Die Anfänge der bürgerlichen Emancipationsbewegung in Deutschland im Spiegel ihres Leitwortes (ca. 1760 – ca. 1800)*. Düsseldorf, 1975; H.T. DICKINSON. *Liberty and Property. Political Ideology in Eighteenth-Century Britain*. London, 1977; G. BENREKASSA. *Montesquieu, la liberté et l'histoire*. Paris, 1987; D. VAN KLEY (Ed.). *The French Idea of Freedom. The Old Regime and the Declaration of Rights of 1789*. Stanford, 1994; J.C.D. CLARK. *The Language of Liberty*. Cambridge, 1993.

«Терпимость»

Глобальная история идеи терпимости и история дебатов о терпимости в XVIII в. еще не написана. Наиболее общие подходы можно найти в статье: G. BESIER, K. SCHREINER. *Toleranz // O. BRUNNER, W. CONZE, R. KOSELLEK (Hrsg.). Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Bd. 6. Stuttgart, 1990. S. 445–605.

Интерес представляют работы: J. FEINER. *Gewissenfreiheit und Duldung in der Aufklärungszeit*. Leipzig, 1919; *La Tolérance religieuse et les hérésies à l'époque moderne. Actes du XII^e Congrès international des sciences historiques, 29 août – 5 septembre 1965*. T. 5. Horn–Wien, 1967; H. KIESEL. *Problem und Begründung der Toleranz im 18. Jahrhundert // H. RABE, H. MOLITOR, H. C. RUBBLACK (Hrsg.). Festgabe für Ernst W. Zeeden zum 60. Geburtstag am 14. Mai 1976*. Münster, 1976. S. 370–385.

Общую постановку вопроса и ссылки на труды отдельных авторов можно найти: T. RENDTORFF (Hrsg.). *Glaube und Toleranz. Das theologische Erbe der Aufklärung*. Gütersloh, 1982; G. CHEYMOL. *De la tolérance à la liberté religieuse // Études et recherches sur le XVIII^e siècle*. Paris, 1980. P. 221–237; P. FREIMARK, F. SLESSAREV (Hrsg.). *Lessing und die Toleranz. Beiträge der IV. internationalen Konferenz der Lessing Society*. Detroit–München, 1986.

Дискуссия о терпимости велась во многих странах Европы. Франция: G. SCHLÜTER. *Die französische Toleranzdebatte im Zeitalter der Aufklärung. Materiale und formale Aspekte*. Tübingen, 1982; Великобритания: R. B. BARLOW. *Citizenship and Conscience. A Study in the Theory and Practice of Religious Toleration in England during the 18th Century*. Philadelphia, 1962; U. HENRIQUES. *Religious Toleration in England, 1787–1833*. London, 1962; G. GAWLICK. *The English Deists' Contribution to the Theory of Toleration // Studies on Voltaire and Eighteenth Century*. 1982. № 201. P. 115–141; Австрийская империя: *La Tolérance civile. Colloque international*. Bruxelles, 1982; P.F. BARTON (Hrsg.). *Im Zeichen der Toleranz. Im Lichte der Toleranz. Aufsätze zur Toleranzgesetzgebung des 18. Jahrhunderts in den Reichen Josephs II., ihren Voraussetzungen und ihren Folgen*. 2 vol. Wien,

1981; D. MENOZZI. *La patente di tolleranza in Italia, 1781–1790* // *Mitteilungen des österreichischen Staatsarchiv*. 1982. № 35. S. 57–84; J. KARNIEL. *Die Toleranzpolitik Kaiser Jo-sephs II*. Gerlingen, 1985; G. KLINGENSTEIN. *Modes of Religious Tolerance and Intolerance in Eighteenth Century Habsburg Politics* // *Austrian History Yearbook*. 1993. № 24. P. 1–16; Нидерланды: M. GIJSWIJT-HOFSTRA (Ed.). *Een schijn van verdraagzaamheid. Afwijking en tolerantie in Nederland van de zestiende eeuw tot heden*. Amsterdam, 1989; H. BOTS. *Tolerantie of gecultiveerde tweedracht. Het beeld van de Nederlandse tolerantie bij buitenlanders in de zeventiende en achttiende eeuw* // *Bijdragen en mededelingen betreffende de geschiedenis der Nederlanden*. 1992. № 107. P. 657–669.

«Разум»

Общие работы, в которых проводится тесная связь между идеей разума и просветительскими принципами: L.G. CROCKER. *Nature and Culture. Ethical Thought in the French Enlightenment*. Baltimore, 1959; A.O. LOVEJOY. *La Grande Catena dell'Essere*. Milano, 1966 (1936); G.R. GRAGG. *Reason and Authority in the Eighteenth Century*. Cambridge, 1964; G. GUSDORF. *Les sciences humaines et la pensée occidentale*. Paris, 1969; C. TAYLOR. *Sources of the Self: the Making of the Modern Identity*. Cambridge (Mass.), 1992; G. CANGUILHEM. *Études d'histoire et de philosophie des sciences*. Paris, 1975; J. REDWOOD. *Reason, Ridicule and Religion. The Age of Enlightenment in England 1660–1750*. Cambridge (Mass.), 1976; M. DE CERTEAU. *La formalité des pratiques, du système religieux à l'époque des Lumières* // *La società religiosa nell'età moderna*. Napoli, 1973. P. 447–509; J. HABERMAS. *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt am Main, 1986; W. SCHNEIDERS. *Vernunft im Zeitalter der Vernunft* // *Ratio. VII Colloquio Internazionale*. Firenze, 1994; W. SCHNEIDERS. *Verstand und Vernunft, Krisen eines Begriffspaars* // L. KREIMENDAHL (Hrsg.). *Aufklärung und Skepsis. Studien zur Philosophie und Geistesgeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts*. Stuttgart – Bad Cannstatt, 1995.

О дальнейшем распространении этой идеи: B. BURTT. *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science*. London, 1932; E. CASSIRER. *Das Problem Jean-Jacques Rousseau* // *Archiv für Geschichte der Philosophie*. 1932. № 41. S. 177–213, 479–515; H. DIECKMANN. *Themes and Structure of Enlightenment* // *Essays in Comparative Literature*. Washington, 1963.

Концепция разума в контексте раннего Просвещения: S. GREAN. *Shaftesbury's Philosophy and Religion. A Study in Enthusiasm*. Athens, 1967; G. CANTELLI. *Mente corpo linguaggio. Saggio sull'interpretazione vichiana del mito*. Firenze, 1986. Локк и идея разума: F. FAGIANI. *Nel crepuscolo della probabilità. Ragione ed esperienza nella filosofia sociale di John Locke*. Napoli, 1983; J. DUNN. *Locke*. Bologna, 1992.

О связи идеи разума с идеей природы см.: J. ERHARD. *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIII^e siècle*. Paris, 1963; B. COHEN. *Franklin and Newton*. Cambridge (Mass.), 1956; A. KOYRE. *Studi newtoniani*. Torino, 1972.

О связи идеи разума и религии см.: F. E. MANUEL. *The Eighteenth Century Confronts the Gods*. Cambridge (Mass.), 1959; S. LANDUCCI. *Introduzione a: N. FRERET. Lettre de Thrasybule à Leucippe*. Firenze, 1986; A. MINERBI BELGRADO. *Paura e ignoranza. Studio sulla teoria della religione in d'Holbach*. Firenze, 1983.

О трактовке идеи разума у Кондорсе см.: K. M. BAKER. *Condorcet. Reason et politique*. Paris, 1988 (1975). Развитие концепции разума во Франции: J. QUENIART. *Les hommes, l'Église et Dieu dans la France du XVIII^e siècle*. Paris, 1978; J. LE GOFF, R. REMOND (sous la dir.). *Histoire de la France religieuse, XVIII^e–XIX^e siècle*. Paris, 1991 T. 3; Ph. LEFEBVRE. *Les pouvoirs de la parole. L'Église et Rousseau 1762–1848*. Paris, 1992.

«Равенство»

Общий обзор дебатов о равенстве и анализ новых политических значений этого понятия: O. DANN. *Gleichheit* // O. BRUNNER, W. CONZE, R. KOSELLEK (Hrsg.). *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Bd. 2. Stuttgart, 1979. S. 997–1046; весьма полезной может оказаться опубликованная в этом же издании статья *Demokratie*, написанная коллективом авторов (W. CONZE, R. KOSELLEK, H. MAIER, CH. MAIER, H. L. REIMANN); см. также: L. INGBER (sous la dir.). *L'égalité. Travaux du centre de philosophie du droit de l'Université libre de Bruxelles*. 9 vol. Bruxelles, 1971–1984; G. VAN DEN HEUVEL. *Der Freiheitsbegriff der Französischen Revolution*. Göttingen, 1988; M. OZOUF. *Egalité* // F. FURET, M. OZOUF. *Dictionnaire critique de la Révolution française*, Paris 1988; J. FERRARI, A. POSTIGLIOLA (sous la dir.). *Egalité, Uguaglianza. Actes du colloque franco-italien de philosophie politique*. Napoli, 1990.

Французские дебаты о равенстве: J. SCHLÜTER. *Der Gleichheitsbegriff im Naturrecht der französischen Aufklärung*, Diss. Frankfurt am Main, 1974; C. ROSSO (a cura di). *Studi sull'uguaglianza. Contributi alla storia di un'idea nell'area francese*. 3 vol. Pisa, 1973–1975; C. ROSSO. *Mythe de l'égalité et rayonnement des Lumières*. Pisa, 1980; C. DE BONI. *Uguali e felici. Utopie francesi del secondo Settecento*. Messina–Firenze, 1986; A. DELAPORTE. *L'idée d'égalité en France au XVIII^e siècle*. Paris, 1987; H. CHISICK. *The Ambivalence of the Idea of Equality in the French Enlightenment* // *History of European Idea*. 1991. № 13, 3. P. 215–223; D. GORDON. *Citizens Without Sovereignty. Equality and Sociability in French Thought, 1670–1789*. Princeton, 1994; S. CAPORAL. *L'affirmation du principe d'égalité dans le droit public de la Révolution française (1789–1799)*. Paris–Marseille, 1995.

Идея равенства в Германии: G.-L. FINK. *Des privilèges nobiliaires aux privilèges bourgeois. Le débat sur l'égalité et son echo en Allemagne (1788–1792)* // *Recherches germaniques*. 1973. № 3. P. 30–101; O. DANN. *Gleichheit und Gleichberechtigung. Das Gleichheitspostulat in der alteuropäischen Tradition und in Deutschland bis zum ausgehenden 19. Jahrhundert*. Berlin, 1980; G. LUF. *Freiheit und Gleichheit. Die Aktualität im politischen Denken Kants*. Wien – New-York, 1978.

«Действие и противодействие»

Широкое определение этих понятий в связи с идеей прогресса предложил: R. KOSELLEK. *Fortschritt* // O. BRUNNER, W. CONZE, R. KOSELLEK (Hrsg.). *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Bd. 2. Stuttgart, 1979. См. также: B. BACZKO. *Comment sortir de la terreur*. Paris, 1989.

Проблема взаимосвязи между действием и противодействием: R. V. SAMPSON. *Progress in the Age of Reason*. 1956; J. RITTER. *Fortschritt* // *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 2. Basel–Stuttgart, 1972; J.B. BURY. *The Idea of Progress: An Inquiry into its Origin and Growth*. New-York, 1987 (1920); P. CASINI. *Gli enciclopedisti e le antinomie del progresso* // *Rivista di filosofia*. 1975. № 67; J. ROHBECK. *Die Fortschritts-Theorie der Aufklärung*, 1987; I. BERNARD COHEN. *Interactions*. Cambridge, 1994.

О механистических и естественнонаучных основах этих понятий см.: P. CASINI. *L'universo-macchina. Origini della filosofia newtoniana*. Bari, 1969.

О связи действия и противодействия в политике см.: K. BAKER. *Condorcet. Raison et politique*. Paris, 1988; E. BEHLER. *Unendliche Perfektibilität. Europäische Romantik und Französische Revolution*. Paderborn, 1989; H.-U. THAMER. *Revolution und Reaktion in der französischen Sozialkritik des 18. Jahrhundert: Linguet, Mably, Babeuf*. Frankfurt am Main, 1973; K.-H. BENDER. *Revolutionen. Die Entstehung des politischen Revolutionsbegriffes in Frankreich*. München, 1977; G. GUSDORF. *La conscience révolutionnaire. Les Idéologues*.

Paris, 1978; A. REY. «Révolution». *Histoire d'un mot*. Paris, 1989; E. WEIL. *Hegel et le concept de la Révolution // Philosophie et Réalité*. Paris, 1982.

«Политика»

О развитии европейской политической культуры в XVIII в. см.: Q. SKINNER. *The Foundations of Modern Political Thought*. 2 vol. Cambridge, 1978; K.M. BAKER (Ed.). *The Political Culture of the Old Regime*. Oxford, 1987; T. BALL, J. FARR, R.L. HANSON. *Political Innovation and Conceptual Change*. Cambridge, 1989; E. HELLMUTH (Ed.). *The Transformation of Political Culture. England and Germany in the Late Eighteenth Century*. London, 1990; P.W. SCHROEDER. *The Transformation of European Politics, 1763–1848*. Oxford, 1994. Понятие политики в эпоху Старого порядка: Н. М. SCOTT. *Enlightened Absolutism. Reform and Reformes in Later Eighteenth-Century Europe*. London, 1990.

О новой трактовке политики в просветительском дискурсе см.: I. BERLIN. *The Crooked Timber of Humanity. Chapters in the History of Ideas*. Londres, 1990; M. GEUNA, M.L. PESANTE (a cura di). *Passioni, interessi, convenzioni. Discussioni settecentesche su virtù e civiltà*. Milano, 1992; M.M. GOLDSMITH. *Liberty, Virtue and the Rule of Law, 1689–1770 // D. WOOTON. Republicanism and Commercial Society 1649–1776*. Stanford, 1994; M.B. BECKER. *The Emergence of Civil Society in the Eighteenth Century*. Bloomington, 1994.

О политике в философской мысли см.: S. BUCKLE. *Natural Law and the Theory of Property. Grotius to Hume*. Oxford, 1988; H.A. ELLIS. *Boulainvilliers and the French Monarchy. Aristocratic Politics in Early Eighteenth-Century France*. Ithaca, 1988; K. HAAKONSEN (Ed.). *Tradition of Liberalism*. Sidney, 1988; L. KRIEGER. *Kings and Philosophers 1689–1789*. New-York, 1970; R. POMEAU. *Politique de Voltaire*. Paris, 1963; M. RICHTER. *The Political Theory of Montesquieu*. Cambridge, 1977; J.N. SHKLAR. *Montesquieu*. Oxford, 1987; о политических идеях Руссо см.: C. BLUM. *Rousseau and the Republic of Virtue. The Language of Politics in the French Revolution*. Ithaca, 1986; M. VIROLI. *Jean-Jacques Rousseau e la teoria della società bene ordinata*. Bologna, 1993.

О республиканской традиции см.: G. BOCK, Q. SKINNER, M. VIROLI (Eds.). *Machiavelli and Republicanism*. Cambridge, 1990; B. FONTANA (Ed.). *The Invention of the Modern Republic*. Cambridge, 1994; F. FURET, M. OZOUF (a cura di). *L'idea di repubblica nell'Europa moderna*. Roma–Bari, 1993.

Франция: K.M. BAKER. *Inventing the French Revolution*. Cambridge, 1990; J.W. MER-RICK. *The Desacralization of the French Monarchy in the Eighteenth Century*. Baton Rouge, 1990; P. RILEY. *The General Will before Rousseau. The Transformation of the Divine into the Civic*. Princeton, 1986; P. VIOLA. *Il crollo dell'Antico Regime. Politica e antipolitica nella Francia della Rivoluzione*. Roma, 1993.

Германия: R. VIERHAUS. *Deutschland im 18. Jahrhundert. Politische Verfassung, soziale Gefüge, geistige Bewegungen. Ausgewählte Aufsätze*. Göttingen, 1987.

Великобритания: P. HINDSON, T. GRAY. *Burke's Dramatic Theory of Politics*. Avebury, 1988; I. HONT, M. IGNATIEFF. *Wealth and Virtue. The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*. Cambridge, 1983; P.N. MILLER. *Defining the Common Good. Empire, Religion and Philosophy in Eighteenth-Century England*. Cambridge, 1994; J.G.A. POCOCK (Ed.). *The Varieties of the British Political Thought, 1500–1800*. Cambridge, 1993; D.D. RA-PHAEL. *Adam Smith*. Oxford, 1985; M.J. SHAPIRO. *Reading Adam Smith: Desire, History and Value*. London, 1993; S.K. WHITE. *Edmund Burke: Modernity, Politics and Aesthetics*. London, 1994; D. WINCH. *Adam Smith's Politics*. Cambridge, 1978.

Италия: M. BAZZOLI. *Il pensiero politico dell'assolutismo illuminato*. Firenze, 1986.

«Право»

Общие подходы к вопросу о развитии системы права, характеристика источников, проблемы кодификации права в Европе: M.J.C. VILE. *Constitutionalism and the Separa-*

tion of Powers. Oxford, 1967; G. FASSÒ. *Storia della filosofia del diritto*. T. 2: *L'età moderna*. Bologna, 1968; G. TARELLO. *Storia della cultura giuridica moderna*. T. 1: *Assolutismo e codificazione del diritto*. Bologna, 1976; A. CAVANNA. *Storia del diritto moderno in Europa*. T. 1: *Le fonti e il pensiero giuridico*. Milano, 1979; C.A. CANNATA. *Lineamenti di storia della giurisprudenza europea. Dal medioevo all'età contemporanea*. Torino, 1989.

Широкий библиографический обзор: A. CAVANNA. *La storia del diritto moderno (secoli XVI–XVIII) nella più recente storiografia italiana*. Milano, 1983.

О кризисе римского права и новых подходах к юстиниановской традиции см.: R. BONINI. *Crisi del diritto romano, consolidazioni e codificazioni nel Settecento europeo*. Bologna, 1985; R. BONINI. *Giustiniano nella storia: il mito e la critica nel Settecento illuminista*. Torino, 1991.

О юридических аспектах Просвещения см.: M. A. CATTANEO. *Illuminismo e legislazione*. Milano, 1966; P. COMANDUCCI (a cura di). *L'illuminismo giuridico. Antologia di scritti giuridici*. Bologna, 1978; об уголовном праве: Cesare Beccaria and Modern Criminal Policy. Milano, 1990; L. BERLINGUER, F. COLAO (a cura di). *Illuminismo e dottrine penali*. Milano, 1990.

О частном праве см.: G. SOLARI. *Filosofia del diritto privato*. T. 1: *Individualismo e diritto privato*. Torino, 1939; F. WIEACKER. *Privatrechtsgeschichte der Neuzeit, unter besonderer Berücksichtigung der deutschen Entwicklung*. Göttingen, 1967; *Handbuch der Quellen und Literatur der neueren europäischen Privatrechtsgeschichte*. München, 1976; J. M. KELLY. *A Short History of Western Legal Theory*. Oxford, 1992.

О естественном праве см.: L. GIANFORMAGGIO. *Diritto e felicità. La teoria del diritto in Helvétius*. Milano, 1979; R. TUCK. *Natural Rights Theories. Their Origin and Development*. Cambridge, 1981.

Юридическая культура Италии: R. AJELLO. *Arcana juris. Diritto e politica nel Settecento italiano*. Napoli, 1976; G. D'AMELIO. *Illuminismo e scienza del diritto in Italia*. Milano, 1965; C. GHISALBERTI. *Unità nazionale e unificazione giuridica in Italia*. Bari, 1988.

Юридическая культура Австрии: H. BALTL. *Österreichische Rechtsgeschichte. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*. Graz, 1982 (1979); M.R. DI SIMONE. *Aspetti della cultura giuridica austriaca nel Settecento*. Roma, 1984.

Юридическая культура немецкоязычных стран Европы наиболее полно освещена в труде: M. STOLLEIS. *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland*. Bd. 1: *Reichspublizistik und Polizeywissenschaft 1600–1800*. München, 1988. См. также: G. KLEINHEYER, J. SCHRÖDER (Hrsg.). *Deutsche Juristen aus fünf Jahrhunderten. Eine biographische Einführung in die Rechtswissenschaft*. Karlsruhe–Heidelberg, 1976.

Юридическая культура Испании: F. TOMAS, Y VALIENTE. *El derecho penal de la Monarquía absoluta*. Madrid, 1969; F. TOMAS Y VALIENTE. *La tortura en España. Estudios históricos*. Barcelona, 1973.

Юридическая культура Великобритании: L. RADZINOWICZ. *A History of English Criminal Law and its Administration from 1750*. 4 vol. London, 1948–1968; M. HALE. *The History of the Common Law of England* / Ed. by C.M. Gray. Chicago, 1971; D. HAY (Ed.). *Albion's Fatal Tree. Crime and Society in Eighteenth-Century England*. London, 1975; J.M. BEATTIE. *Crime and the Courts in England, 1660–1800*. Princeton (N.J.), 1986.

«Утопия»

Утопии Просвещения и ее функции в культуре XVIII в. посвящены фундаментальные труды: F. VENTURI. *Utopia e riforma nell'illuminismo*. Torino, 1970; C. RIHS. *Les philosophes utopistes*. Paris 1970; L. MUMFORD. *Storia dell'utopia*. Bologna, 1971; R. TROUSSON. *Voyageurs aux pays de nulle part*. Bruxelles, 1975; B. BACZKO. *Lumières de l'utopie*. Paris, 1978; N. MATTEUCCI (a cura di). *L'utopia e le sue forme*. Bologna, 1982;

R.B.ROSE. *Utopias and the Enlightenment* / E. Kamenka (Ed.). *Utopias*. Oxford, 1987. P. 35–47.

Обобщающий подход к проблеме: P. FRANCASTEL (sous la dir.). *Utopie et institutions au XVIII^e siècle. Le pragmatisme des Lumières*. Paris – La Haye, 1963; P. ALVAREZ DE MIRANDA. *Sobre utopia y viajes imaginarios en el siglo XVIII // Homenaje a Gonzalo Torrente Bellerse*. Salamanca, 1981. P. 351–382.

Более подробно см.: C. RIHS. *Les philosophes utopistes. Le mythe de la cité communautaire en France au XVIII^e siècle*. Paris, 1970; M. FRESCHI. *L'utopia nel Settecento tedesco*. Napoli, 1974; A. SOBOUL. *Notes Toward a History of Utopia in France in the Eighteenth Century // France and North America: Utopias and Utopians*. 1978; A. FERRARIS. *Ludovico di Breme. Le avventure dell'utopia*. Firenze, 1981; M. KOSSOK. *Realität und Utopie des Jakobinismus. Zur heroischen Illusion // Zeitschrift für Geschichte*. 1986. № 5. S. 415–426; C. PANCERA. *L'utopia pedagogica rivoluzionaria (1789–1799)* / Pref. B. Bacsko. Roma, 1985; G. CLAEYS. *Utopianism and the French Revolution Debate in Britain // S. BANN, K. KRISHAN (Eds.). Utopianism and the Millennium*. London, 1993; G. CLAEYS (Ed.). *Utopias of the British Enlightenment*. Cambridge, 1994.

Об утопических идеях в Испании см.: P. GUINARD. *Les utopies espagnoles au XVIII^e siècle // Recherches sur le roman historique en Europe XVIII^e–XIX^e siècles*. Paris, 1977. P. 171–202.

О функции утопии в масонской культуре: M. AGETHEN. *Geheimbund und Utopie*. München, 1984; G. GARRIZZO. *Massoneria e illuminismo nell'Europa del Settecento*. Venezia, 1994.

«Время и пространство»

О новом подходе просветителей к истории и к проблеме времени см.: G. FALCO. *La polemica del Medio Evo*. Napoli, 1974 (Torino, 1933); G. GIARRIZZO. *Edward Gibbon e la cultura europea del Settecento*. Milano–Napoli, 1955; F. DIAZ. *Voltaire storico*. Torino, 1958.

Идея исторического времени проанализирована в трудах: J.-M. GOULEMOT. *Discours, révolutions et histoire. Représentations de l'histoire et discours sur les révolutions de l'âge classique au siècle des Lumières*. Paris, 1975; J. DAGEN. *L'histoire de l'esprit humain dans la pensée française. De Fontenelle à Condorcet*. Strasbourg, 1977; C. GRELL. *L'histoire entre érudition et philosophie. Étude sur la connaissance historique à l'âge des Lumières*. Paris, 1993; J.-M. GOULEMOT. *Le Règne de l'histoire. Discours historiques et révolutions XVII^e–XVIII^e siècles*. Paris, 1996.

Представления о времени и пространстве, а также проблема периодизации: B. BARRETT-KRIEGL. *Les historiens et la monarchie*. 3 vol. Paris, 1989; C. BORGERHO. *La certezza e la storia*. Milano, 1983; J. B. BURY. *The Idea of Progress. An Inquiry into its Origin and Growth*. London, 1920; E. FUETER. *Die Geschichte der neueren Historiographie*. München–Berlin, 1911.

Об идее истории в XVIII в., и в частности о просветительской концепции истории, см.: J.B. BLACK. *The Art of History. A Study of Four Great Historians in the Eighteenth-Century*. London, 1926; J.H. BRUMFITT. *Voltaire Historian*. Oxford, 1958; P. CRISTOFOLINI. *Vico et l'histoire*. Paris, 1995; J. DAGEN. *La marche de l'histoire suivant Voltaire // Romanische Forschungen*. 1958. № 70, 3/4. S. 241–266; S. MORAVIA. *Philosophie et géographie à la fin du XVIII^e siècle // Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*. 1967. № 57. P. 937–1010; C. RIHS. *Voltaire. Recherches sur les origines du matérialisme historique*. Genève, 1977 (1962); G. RICUPERATI. *Alle origini della storiografia illuministica. Storia sacra e storia profana nell'età della crisi della coscienza europea // Il ruolo della storia e degli storici nella civiltà*. Messina, 1981. P. 275–386; P. ROSSI. *I segni del tempo. Storia della terra e storia delle nazioni da Hooke a Vico*. Milano, 1979; P. ROSSI. *L'illuminismo e il*

mondo storico // *Nuove questioni di storia moderna*. Milano, 1964. P. 1285–1334; E. SESTAN. *Introduzione* / VOLTAIRE. *Il secolo di Luigi XIV*. Torino, 1951. P. VII–XIV; H. TREVOR-ROPER. *The Historical Philosophy of the Enlightenment* // *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 1963. P. 1667–1687; L. ALTHUSSER. *Montesquieu, la politique et l'histoire*. Paris 1981; *L'Antiquité* / Dix-huitième siècle. 1995. № 27 (специальный выпуск).

О понятии пространства см.: N. BROU. *La géographie des philosophes. Géographes et voyageurs français au XVIII^e siècle*. Paris, 1975; R. DAINVILLE. *Le langage du géographe*. Paris, 1978; R. DAINVILLE. *La cartographie, reflet de l'histoire*. Paris, 1986.

О развитии представлений о пространстве и времени в Германии см.: L. MARINO. *I maestri della Germania*. Göttingen 1770–1820. Torino, 1975; E. TORTAROLO. *La ragione sulla Sprea. Coscienza storica e cultura politica nell'Illuminismo berlinese*. Bologna, 1989.

О Гиббоне см.: A. MOMIGLIANO. *Eighteenth-century prelude to Mr. Gibbon* // *Sesto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*. Roma, 1980. P. 249–268; D. WOMERSLEY. *The Transformation of Decline and Fall of Roman Empire*. Cambridge, 1988; G. IMBRUGLIA (a cura di). *Ragione e immaginazione. Eduard Gibbon e la storiografia europea del '700*. Napoli, 1996.

«Цивилизация»

Об истории понятия «цивилизация» см.: L. FEBVRE. *Civilisation, évolution d'un mot et d'un groupe d'idées* // *1^{ère} Semaine Internationale de Synthèse*. T. 2. Paris, 1930; G.M. PFLAUM. *Geschichte des Wortes «Zivilisation»*, Diss. München, 1961; A. BANULS. *Les mots de «culture» et «civilisation» en français et en allemand* // *Études germaniques*, 1969. P. 171–180; N. ELIAS. *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*. Frankfurt am Main, 1976.

Исследования последних десятилетий: P. MICHEL. *Barbare, Civilisation, Vandalisme* // *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich*. Bd. 8. München, 1988. S. 1–50; J. FISCH. *Zivilisation, Kultur* // *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Bd. 8. Stuttgart, 1992. S. 679–774.

История этого понятия в контексте немецкой культуры: H. THOMA. *Macht und Ohnmacht von Deutingsmustern, Zivilisation/Kultur-Culture/Zivilisation* // *Landeskunde und Kulturwissenschaft in der Romanistik. Theorieansätze, Unterrichtsmodelle, Forschungsperspektiven* / Hrsg. H.-J. Lüsebrink, D. Röseberg. Tübingen, 1995. S. 13–22.

Проблема цивилизации включает в себя также вопрос о взаимоотношениях Европы и Нового Света, об открытиях ранее неизвестных культур и о столкновении с «миром дикарей». Об этом см.: S. LANDUCCI. *I filosofi e i selvaggi, 1580–1780*. Bari, 1972; M. DUCHET. *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*. Paris, 1971. 4 vol.; *Il buon selvaggio nella cultura francese ed europea del Settecento*. Firenze, 1981.

«Энциклопедия»

Об энциклопедических издательских проектах в Европе в эпоху Старого порядка см.: R. COLLISON. *Encyclopaedias: Their History Through the Ages*. New-York, 1966; J. LOUGH. *Essays on the «Encyclopédie» of Diderot and d'Alembert*. London, 1968; J. LOUGH. *The Contributors of the «Encyclopédie»*. London, 1973; F. A. KAFKER. *Notable Encyclopedias of the Seventeenth and Eighteenth Centuries: Nine Predecessors of the Encyclopédie* // *Studies on Voltaire and the 18th Century*. Oxford, 1981. № 194; *L'unità del sapere e l'ideale enciclopedico nel pensiero moderno* / A cura di W. Tega. Bologna, 1983.

Об энциклопедических проектах конца XVII – начала XVIII в. см.: H. FISCHER. *Antoine Furetière (1619–1688)*. Berlin, 1936; A. R. DESAUTELS. *Les Mémoires de Trévoux et le mouvement des idées au XVIII^e siècle (1701–1734)*. Rome, 1956; P. RETAT. *Le Dictionnaire de Bayle et la lutte philosophique au XVIII^e siècle*. Lyon, 1971.

Об «Энциклопедии» Дидро и Даламбера как капиталистическом предприятии см.: R. DARTON. *The Business of the Enlightenment: A Publishing History of the Encyclopédie*. Cambridge (Mass.), 1979; см. также: F.A. & S.L. KAFKER. *The Encyclopedists as Individuals: a Biographical Dictionary of the Authors of the Encyclopédie // Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*. 1988. № 257; F.A. KAFKER (Ed.). *Notable Encyclopedias of the Cate Eighteenth Century: Eleven Successors of the Encyclopédie // Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*. Oxford, 1994. № 315.

Об успехе «Энциклопедии» Дидро и Даламбера см.: C. GUYOT. *Le rayonnement de l'Encyclopédie en Suisse française*. Neuchâtel, 1955; C. DONATO, R. MANIQUIS (Eds.). *The Encyclopédie and the Age of Revolution*. Boston, 1992.

Об «Ивердонской энциклопедии» см.: E. TEUCHER. *Fortunato Bartolomeo de Felice und seine Encyclopädie von Yverdon*. Bern, 1960; H. CORNAZ. *L'Encyclopédie d'Yverdon de F.B. de Félice, 1723–1789*. Yverdon, 1981.

О других европейских «энциклопедиях» см.: H. KOGAN. *The Great EB: the Story of the Encyclopaedia Britannica*. Chicago, 1958; R. D. ARNER. *Dobson's «Encyclopaedia»: the Publisher, Text, and Publication of America's First «Britannica»*. Philadelphia, 1991; E. LEHMANN. *Geschichte des Konversationslexikon*. Leipzig, 1934; T. STARNES de WITT, G.E. NOYES. *The English Dictionary from Cawdry to Johnson 1604–1755*. Chapel Hill, 1946; *L'Enciclopedia in Italia nel sec. XVIII // Studi Settecenteschi*. 1996. № 16 (специальный выпуск).

«Художественный мир Просвещения»

Общие работы по истории искусства, посвященные основным художественным течениям эпохи Просвещения: H. HONOUR. *Neo-Classicism*. Harmondsworth, 1968; A. BOIME. *Art in the Age of Revolution, 1750–1800 // A Social History of Modern Art. T. 1*. Chicago–London, 1987; W. BUSCH. *Das sentimentalische Bild. Die Krise der Kunst im 18. Jahrhundert und die Geburt der Moderne*. München, 1993.

История искусства в философско-политическом контексте: A. DUPRONT. *Art et société en Europe au XVIII^e siècle*. Paris, 1965; J. STAROBINSKI. 1789. *Les Emblèmes de la Raison*. Paris–Milan, 1973; E. POMMIER. *L'Art de la Liberté. Doctrines et débats de la Révolution française*. Paris, 1991.

О французских художниках см.: P. ROSENBERG, I. JULIA. *De David à Delacroix. La peinture française de 1774 à 1830*. Paris, 1974; A. SCHNAPPER, A. SERRULAZ. *Jacques-Louis David 1748–1825*. Paris, 1989; О Франсиско Гойя см.: A.E. PEREZ-SANCHEZ, E.A. SAYRE. *Goya and the Spirit of Enlightenment*. Boston, 1989.

О русском искусстве см.: S. L. BAEHR. *The Iconography of Happiness in Eighteenth Century Russian Courtly Spectacle // A.G. CROSS (Ed.). Great Britain and Russia in the Eighteenth Century*. Cambridge, 1979. P. 109–123; *Записки Якоба Шмелина об изящных искусствах в России*. М., 1990; *Русское искусство барокко*. М., 1977. *Русское искусство второй половины XVIII – первой половины XIX в. М., 1979*.

Большой интерес представляет пока еще не завершенное издание: M. DUFFY (Gen. Ed.). *The English Satirical Print, 1600–1832*. 10 vol. Cambridge, 1986–. В свет вышли следующие тома: J. BREWES. *The Common People and Politics, 1750–1795*; H.T. DICKINSON. *Caricatures and the Constitution 1760–1832*; C. LANGFURT. *Walpole and the Robinocracy*; J. RILLEN. *Religion in the Popular Prints, 1600–1832*; J.A. SHAPE. *Crime and the Punishment in the English Satirical Prints, 1600–1832*; P.D.G. THOMAS. *The American Revolution*.

О личности художника см.: D. ARASSE. *L'Artiste // M. VOVELLE (sous la dir.). L'Homme des Lumières*. Paris, 1996; см. также: K. S. JAFFE. *The Concept of Genius: Its Changing Role in Eighteenth-Century French Aesthetics // Journal of the History of Ideas*. 1980. № 4. P. 578–599; J. STAROBINSKI. *Diderot dans l'espace des peintres*. Paris, 1991.

«Архитекторы и инженеры»

О новых профессиональных чертах архитекторов и инженеров XVIII столетия см.: A. BLANCHARD *Les ingénieurs du «Roy» de Louis XIV à Louis XVI, étude du corps des fortifications*. Montpellier, 1979; A. PICON. *Architectes et ingénieurs au siècle des Lumières*. Marseille, 1988; R.-A. BUCHANAN. *The Engineers. A History of the Engineering Profession in Britain 1750–1814*. London, 1989; L. BLANCO. *Stato e funzionari nella Francia del Settecento: gli «ingénieurs des ponts et chaussées»*. Bologna, 1991; A. PICON. *L'invention de l'ingénieur moderne. L'École des ponts et chaussées, 1747–1851*. Paris, 1992; M. GALLET. *Les architectes parisiens au XVIII^e siècle. Dictionnaire biographique et critique*. Paris, 1995.

Общий обзор развития техники и архитектуры в XVIII в.: J. RYKWERT. *The First Moderns. The Architects of the Eighteenth Century*. Cambridge–London, 1980; U. TRO-ITZSCH (Hrsg.). *Technologischer Wandel im 18. Jahrhundert*. Wolfenbüttel, 1981; A. VIDLER. *L'espace des Lumières. Architecture et philosophie de Ledoux à Fourier*. Princeton, 1987; H. VERIN. *La gloire des ingénieurs. L'intelligence technique du XVI^e au XVIII^e siècle*. Paris, 1993.

Об архитектуре эпохи Просвещения см.: E. KAUFMANN. *Architecture in the Age of Reason. Baroque and Postbaroque in England, Italy and France*. Cambridge (Mass.), 1955; Т. Ф. САВАРЕНСКАЯ, Д. О. ШВИДКОВСКИЙ, Ф. А. ПЕТРОВ. История градостроительного искусства. Поздний феодализм и капитализм. М., 1989.

«Teamp»

Библиография истории театра XVIII в. довольно обширна. Из обобщающих работ можно порекомендовать: F.S. BOAS. *An Introduction to Eighteenth-Century Drama 1700–1780*. Oxford, 1953; N. MANGINI. *Drammaturgia e spettacolo tra '700 e '800*. Padova, 1979; C. BEC, I. MAMCZARZ (sous la dir.). *Le théâtre italien et l'Europe XVII^e–XVIII^e siècles*. Firenze, 1985; R. TURCHI (a cura di). *Teatro del Settecento*. Torino, 1987; J. HERRERO NAVARRO. *Catálogo de autores teatrales del siglo XVIII*. Madrid, 1993. О комедии см.: F. H. ELLIS. *Sentimental Comedy: Theory and Practice*. Cambridge, 1991.

О взаимоотношениях театра и просветительской мысли см.: *Il teatro dell'Illuminismo // Quaderni Storici*, III. 1981. № 11 (специальный выпуск); J. VON STACKELBERG. *Das Theater der Aufklärung in Frankreich*. München, 1992.

О французском театре см.: P. LARTHOMAS. *Le théâtre en France au XVIII^e siècle*. Paris, 1980; M. DE ROUGEMONT. *La vie théâtrale en France au XVIII^e siècle*. Paris, 1988; D. F. CONNON. *Innovation and Renewal: a Study of the Theatrical Works of Diderot*. Oxford, 1989.

Об итальянском театре см. исследования последних десятилетий: *Metastasio. Atti del convegno di Roma, maggio 1983*. Roma, 1985; M. BARATTO. *La letteratura teatrale del Settecento in Italia. Studi e letture su C. Goldoni*. Vicenza, 1985; P. BOSISIO. *La parola e la scena. Studi sul teatro italiano tra '700 e '800*. Roma, 1988; G. PEDROCCHI (a cura di). *Orfeo in Arcadia. Studi sul teatro a Roma nel Settecento*. Roma, 1984; G. GUCCINI (a cura di). *Il teatro italiano nel Settecento*. Bologna, 1988; R. TURCHI. *La commedia italiana nel Settecento*. Firenze, 1986.

Об английском театре см.: J. LOFTIS. *Comedy and Society from Congreve to Fielding*. Stanford, 1959; J. LOFTIS. *The Politics of Drama in Augustan England*. Oxford, 1963; J. LOFTIS et al. *The Revels History of Drama in English*. London, 1976; M. R. BOOTH. *The Revels History of Drama in English*. London, 1976; R. D. HUME (Ed.). *The London Theatre World, 1660–1800*. Carbondale, 1980; L. BROWN. *English Dramatic Forms, 1660–1760: an Essay in Generic History*. New Haven–London, 1981; M. D'AMICO. *Dieci secoli di teatro inglese*. Milano, 1981.

Об испанском театре см.: I. L. McCLELLAND. *Spanish Drama of Pathos, 1750–1808*. Liverpool, 1970; *Leandro Fernández de Moratín. Actas del coloquio de Bolonia, octubre de 1978*. Abano Terme, 1980; *El teatro español del siglo XVIII. Actas del coloquio de Bolonia, octubre de 1985*. Abano Terme, 1988; F. LAFARGA. *Las traducciones españolas del teatro francés (1700–1835)*. 2 vol. Barcelona, 1983–1988; M. J. GARCIA GARROSA. *La retórica de las lágrimas. La comedia sentimental española, 1751–1808*. Valladolid, 1990; J. M. SALA VALLDAURA (Ed.). *El teatro español del siglo XVIII*. Leiden, 1995; F. LAFARGA (Ed.). *El teatro europeo en la España del siglo XVIII*. Barcelona, 1995.

О немецком театре см.: A. MARTINO. *Storia delle teorie drammatiche nella Germania del Settecento*. Pisa, 1967; V. HELL. *F. Schiller. Théories esthétiques et structures dramatiques*. Paris, 1974; R. GRIMMINGER (Hrsg.). *Deutsche Aufklärung bis zur Französischen Revolution 1680–1789*. München, 1980.

О русском театре см.: История русской драматургии: XVII – первая половина XIX в. Л., 1982; История русской переводной художественной литературы: Древняя Русь. XVIII век. Т. 2: Драматургия. Поэзия. / Отв. ред. Ю.Д. Левин. СПб., 1996; Б.Н. АЦЕЕВ. Русский драматический театр от его истоков до конца XVIII в. М., 1977; П.Н. БЕРКОВ. История русской комедии XVIII в. Л., 1977.

«Музыка»

Взаимоотношения Просвещения и музыки редко становились предметом специальных исследований, за исключением сугубо музыковедческих трудов. Из общих работ см.: A. DELLA CORTE. *La critica musicale e i critici*. Torino, 1961; M. FUBINI. *Gli enciclopedisti e la musica*. Torino, 1991 (1971); E. WELLESZ, F. STERFELD (Eds.). *The New Oxford History of Music. The Age of Enlightenment (1745–1790)*. T. 7. Oxford, 1973; R. ISHERWOOD. *The Third War of the Musical Enlightenment // Studies in Eighteenth-Century Culture*. 1975. № 4. P. 223–245; B. DIDIER. *La musique des Lumières*. Paris, 1985; D. A. SHELDON. *The Concept Galant in the Eighteenth Century // Journal of Musicological Research*. 1989–1990. № 9. P. 92–93; *Aufklärung // Die neue Musik in Geschichte und Gegenwart*. Bd. 1. Kassel, 1994; обзор новейшей библиографии: W. WEBER. *Beyond Zeitgeist: Recent Work in Music History // Journal of Modern History*, June 1994.

Теоретические споры о музыке во Франции: G. SNYDERS. *Le goût musical en France au XVII^e et XVIII^e siècle*. Paris, 1968; C. VERBA. *Music and the French Enlightenment. Reconstruction of a Dialogue, 1760–1764*. Oxford, 1993; C. PAUL. *Music as Ideology: Rameau, Rousseau and 1789 // Journal of the History of Ideas*. 1971. № 32. P. 395–421; D. LAUNAY (sous la dir.). *La querelle des bouffons. Texte des pamphlets avec introduction, commentaires et index*. 3 vol. Genève, 1973; C. KINTZLER. *Poétique de l'opéra français de Corneille à Rousseau*. Paris, 1991; C. VERBA. *Music and the French Enlightenment: Reconstruction of a Dialogue, 1750–1764*. Oxford, 1993.

О Моцарте см.: D. KOENIGSBERGER *A New Metaphor for Mozart's Magic Flute // European Studies Review*. 1975. № 5. P. 229–275; N. TILL. *Mozart and the Enlightenment: Truth, Virtue and Beauty in Mozart's Operas*. New-York, 1992; D. BEALES. *Mozart and the Habsburgs: The Stenton Lectures*. Reading, 1993.

О Глюке см.: B. BROWN. *Gluck and the French Theatre in Vienna*. Oxford, 1991.

О Даламбере см.: R. ISHERWOOD. *The Conciliatory Partisan of Musical Liberty: Jean Le Rond d'Alembert 1717–1783 // G. COWART (Ed.). French Musical Thought, 1600–1800*. Ann Arbor, 1989. P. 95–120; F. ESCAL. *Musique et science: d'Alembert contre Rameau // International Review of the Aesthetics and Sociology of Music*. 1994. № 25. P. 271–293.

О Рамо см.: C. KINTZLER. *Rameau et Voltaire: les enjeux théoriques d'une collaboration orageuse // Revue de musicologie*. 1981. № 67. P. 139–167; C. KINTZLER. *Jean-Baptiste Rameau: splendeur et naufrage de l'esthétique du plaisir à l'âge classique*. Paris, 1988.

О Гайдне см.: D. P. SCHROEDER. *Haydn and the Enlightenment: The Late Symphonies and their Audience*. Oxford, 1990.

Об английской музыке см.: W. WEBER. *Intellectual Origins of Musical Canon in Eighteenth-Century England* // *Journal of the American Musicological Society*. 1994. № 37.

О русской музыке см.: Музыкальный Петербург. XVIII век. Энциклопедический словарь / Отв. ред. А.Л. Порфирьева. В 3 т. СПб, 1996–1999.

«Религия»

Об отношении Просвещения к религии существует немало исследований самого различного толка, например L.-J. ROGIER, G. DE BERTIER DE SAUVIGNY, J. HAIJAR. *Siècle des Lumières, révolutions, restaurations* // L.-J. ROGIER, R. HUBERT, M.D. KNOWLES (sous la dir.). *Nouvelle histoire de l'Eglise*. T. 4. Paris, 1968; B. PLONGERON. *Théologie et politique au siècle des Lumières (1770–1820)*. Genève, 1973; M. ROSA. *Politica e religione nel '700 europeo*. Firenze, 1974; A. PRANDI. *Cristianesimo offeso e difeso. Deismo e apologetica nel secondo Settecento*. Bologna, 1975; D. MENOZZI. *Les interprétations politiques de Jésus de l'Ancien Régime à la Révolution*. Paris, 1983; M.-H. COTONI. *L'exégèse du Nouveau Testament dans la philosophie du dix-huitième siècle*. Oxford, 1984; B. COTTRET. *Le Christ des Lumières. Jésus de Newton à Voltaire (1660–1760)*. Paris, 1990; *La liberté de conscience (XVI^e–XVII^e siècles)*. Actes du colloque de Mulhouse et de Bâle. Genève, 1991; M. C. PITASSI (sous la dir.). *Le Christ entre orthodoxie et Lumières. Actes du colloque*. Genève, 1994.

Религия и Просвещение во Франции: P. JOUTARD (sous la dir.). *Histoire de la France religieuse*. T. 3: *Du roi très chrétien à la laïcité républicaine*. Paris, 1991. См. также: J. QUENIART. *Les Hommes, l'Eglise et Dieu dans la France du XVIII^e siècle*. Paris, 1978; M.-H. FROESCHLE-CHOPARD. *La religion populaire en Provence Orientale au XVIII^e siècle*. Paris, 1980; J. LE BRUN. *La conscience et la théologie moderne // La révocation de l'édit de Nantes et le protestantisme français en 1685*. Paris, 1986. P. 113–133; W. EDERVELL. *Christian Apologetics in France, 1730–1790. The Roots of Romantic Religion*. New-York, 1987; S. ALBERTAIN-COPPOLA. *L'apologétique catholique française à l'âge des Lumières* // *Revue de l'histoire des religions*, 1988. P. 151–180; D. JULIA. *Déchristianisation ou mutation culturelle? L'exemple du Bassin parisien au XVIII^e siècle* // *Croyances, pouvoirs et société, des Limousins aux Français*. Treignac, 1988; A.C. KORS. *Atheism in France, 1650–1729*. Princeton, 1990; K.D. VAN KLEY. *The Religious Origins of the French Revolution*. New Haven – London, 1993.

Германские земли: К. О. VON ARETIN. *Katholische Aufklärung im heiligen Römischen Reich // Das Reich, Friedensgarantie und europäisches Gleichgewicht 1648–1806*. Berlin 1986. S. 403–433; K. GRÜNDER, K. H. RENGSTORF (Hrsg.). *Religionskritik und Religiosität in der deutschen Aufklärung*. Heidelberg, 1989; F.W. GRAF (Hrsg.). *Profile der neuzeitlichen Protestantismus*. Bd. I: *Aufklärung, Idealismus, Vormärz*. Hamburg, 1990; W. GERIKE. *Theo-logie und Kirche im Zeitalter der Aufklärung*. Lepizig, 1990; H. KLÜETING (Hrsg.). *Katholi-sche Aufklärung im katholischen Deutschland*. Hamburg, 1993.

Женева: M. C. PITASSI. *De l'orthodoxie aux Lumières*. Genève, 1670–1737. Genève, 1992.

Великобритания: T. HARRISON. *Religion and the Religions in the English Enlightenment*. Cambridge, 1990.

Италия: M. ROSA. *Riformatori e ribelli nel '700 religioso italiano*. Bari, 1969; M. ROSA (a cura di). *Cattolicesimo e lumi nel Settecento italiano*. Roma, 1981; C. DONATI. *La Chiesa di Roma tra antico regime e riforme settecentesche (1675–1760)* // G. CHETTOLINI G. MICCOLI (a cura di). *Storia d'Italia. Annali 9. La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea*. Torino, 1986.

«Воспитание»

О связи Просвещения с педагогической мыслью см.: J. LEITH (Ed.) *Facets of Education in the Eighteenth Century // Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*. 1977. № 167; M. SONNET. *L'éducation des filles au temps des Lumières*. Paris, 1987; R. HOUSTON. *Literacy in Early Modern Europe. Culture and Education, 1500–1800*. London – New-York, 1988; M. ROGGERO. *Insegnar lettere. Ricerche di storia dell'istruzione in età moderna*. Alessandria, 1992; *Aux sources de la compétence professionnelle. Critères scolaires et classements sociaux dans les carrières intellectuelles en Europe XVII^e–XIX^e siècles // Paedagogica Historica*. 1994. № 30 (специальный выпуск).

О мире детства и о начальном воспитании см.: P. ARIES. *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*. Paris, 1960 (Ф. АРЬЕС. *Ребенок и семейная жизнь при Старом порядке*. Екатеринбург, 1999); R. MERCIER. *L'enfant devant la société au XVIII^e siècle. Avant l'Émile*. Paris, 1961; G. SNYDERS. *La pédagogie en France au XVII^e et XVIII^e siècles*. Paris, 1965; L. STONE (Ed.) *Schooling and Society*. Baltimore–London, 1976; F. FURET, M. OZOUF. *Lire et écrire. L'alphabétisation des Français de Calvin à Jules Ferry*. 2 vol. Paris, 1977; G. BAUMANN (Ed.). *The Written Word. Literacy in Transition*. Oxford, 1986.

О педагогических взглядах просветителей см.: H. CHISICK. *The Limits of Reform in the Enlightenment: Attitudes Toward the Education of the Lower Classes in Eighteenth-Century France*. Princeton, 1981; R.R. PALMER. *The Improvement of Humanity. Education and the French Revolution*. Princeton, 1985.

О научном образовании см.: R. TATON (sous la dir.). *Enseignement et diffusion des sciences en France au XVIII^e siècle*. Paris, 1964; F. ANGIOLINI, D. ROCHE (sous la dir.). *Cultures et formations négociantes dans l'Europe moderne*. Paris, 1995.

Об университетском образовании см.: R. CHARTIER, D. JULIA, J. REVEL (sous la dir.). *Les universités européennes du XVI^e au XVII^e siècle. Histoire sociale des populations étudiantes*. 2 vol. Paris, 1986–1989; G.P. BRIZZI, J. VERGER (a cura di). *Le università dell'Europa. T. 3: Dal rinnovamento scientifico all'età dei lumi*. Milano, 1992.

О специфике отдельных стран Европы см.: M. ALBERTONE. *Fisiocrati, istruzione e cultura*. Torino, 1979; R. CHARTIER, M. M. COMPERE, D. JULIA. *L'éducation en France du XVII^e au XVIII^e siècle*. Paris, 1976; J. MORANGE, J. CHASSAGNE. *Le mouvement de réforme de l'enseignement en France (1760–1798)*. Paris, 1974; M.J. MAYNES. *Schooling for the People. Comparative Local Studies of Schooling History in France and Germany, 1750–1850*. New-York, 1985; J. VAN HORN-MELTON. *Absolutism and the Eighteenth Century Origins of Compulsory Schooling in Prussia and Austria*. Cambridge, 1988; A. LA VOPA. *Prussian Schoolteachers: Profession and Office, 1763–1848*. Chapel Hill, 1980; W. NEUGEBAUER. *Absolutistischer Staat und Schulwirklichkeit in Brandenburg-Preußen*. Berlin – New-York, 1985; A. NÓVOA. *Le temps des professeurs. Analyse socio-historique de la profession enseignante au Portugal (XVIII^e–XX^e siècle)*. Lisboa, 1987; A. VIÑAO. *Sistema educativo nacional e ilustración: un análisis comparativo de la política educativa ilustrada // Sociedad, cultura y educación. Homenaje a la memoria de Carlos Lorena*. Madrid, 1991. P. 283–313; G. P. BRIZZI (a cura di). *Il catechismo e la grammatica*. Bologna 1986.

О Габсбургской империи см.: H. ENGELBRECHT. *Geschichte des österreichischen Bildungswesen. Erziehung und Unterricht auf dem Boden Österreichs*. Bd. 3: *Von der frühen Aufklärung bis zum Vormärz*. Wien, 1984; G. GRIMM. *Die Schulreformen Maria Theresias*. Frankfurt am Main; Bern; New-York; Paris, 1987.

«Социальные связи и формы общения»

Эволюция социальных связей и новых форм общения, связанная с развитием академий, распространением масонских лож и зарождением общественного мнения, рассматривалась в следующих работах: U. IM HOF. *Das gesellige Jahrhundert. Gesellschaft*

und Gesellschaften im Zeitalter der Aufklärung. München, 1982; *Sociabilité, pouvoir, société*. Rouen, 1986; E. FRANÇOIS (sous la dir.). *Sociabilité et société bourgeoise en France, en Allemagne et en Suisse (1750–1850)*. Paris, 1987; E. FRANÇOIS, R. REICHARDT. *Les formes de la sociabilité en France du milieu du XVIII^e siècle au milieu du XIX^e siècle // Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, 1987. P. 453–472.

Фундаментальное значение (в том числе и в методологическом плане) сохраняют труды: M. AGULHON. *Pénitents et francs-maçons de l'ancienne Provence: essai sur la sociabilité meridionale*. Paris, 1968; D. ROCHE. *Le siècle des Lumières en province. Académies et académiciens provinciaux 1680–1789*. Paris – La Haye, 1978. См. также: D. ROCHE. *Les Républicains des Lettres. Gens de culture et Lumières au XVIII^e siècle*. Paris, 1988; D. ROCHE. *Sociabilità culturale e politica: gli anni della pre-rivoluzione // Cheiron*. 1989. № 9–10. P. 19–42; R. CHARTIER. *Les origines culturelles de la Révolution française*. Paris, 1990.

См. также специальные работы: D. GOODMAN. *The Republic of Letters: a Cultural History of the French Enlightenment*. Ithaca, 1994; D. GORDON. *Citizens withhout a Sovereignty. Equality and Sociability in French Thought 1670–1789*. Princeton, 1994; K. M. BAKER. *L'homme des Lumières: l'homme social // PH. ROGER (sous la dir.). L'homme des Lumières. De Paris à Pétersbourg*. Napoli, 1995. P. 134–152; R. VAN DÜLMEN. *Die Gesellschaft der Aufklärer: Zur bürgerlichen Emanzipation und aufklärerischen Kultur in Deutschland*. Frankfurt am Main, 1996.

Франция: A. C. KORS. *D'Holbach's Coterie, an Enlightenment in Paris*. Princeton, 1977. По-прежнему сохраняет свое значение старая работа: F. MASSON. *L'Académie fran-çaise: 1629–1793*. Paris, 1913.

Великобритания: P. BORSAY. *The English Urban Renaissance: Culture and Society in the Provincial Towns, 1660–1770*. New-York, 1989.

Германия: O. DANN. *Lesegesellschaften und bürgerliche Emanzipation. Ein europäischer Vergleich*. München, 1981; O. DANN (Hrsg.). *Vereinswesen und bürgerliche Gesellschaft in Deutschland // Historische Zeitschrift*. 1984. № 9 (специальный выпуск).

Нидерланды: C. B. F. SINGELING. *Gezellige schrijvers. Aspecten van letterkundige genootschappelijkheid in Nederland 1750–1800*. Amsterdam; Atlanta, 1991.

«Академии»

В последние 20 лет исследования академической культуры XVIII в. коренным образом обновились. Начало этому положила монография: D. ROCHE. *Le siècle des Lumières en province. Académies et académiciens provinciaux, 1680–1789*. 2 vol. Paris; La Haye, 1978.

Общие работы: F. HARTMANN, R. VIERHAUS. *Der Akademiengedanke im 17. und 18. Jahrhundert*. Bremen; Wolfenbüttel, 1977; C. GRAU. *Berühmte Wissenschaftsakademien. Von ihrem Entstehen und ihrem weltweiten Erfolg*. Leipzig, 1982; J. E. McLELLAN III. *Scientific Societies in the Eighteenth Century*, New-York, 1985; J. McLELLAN III. *L'Europe des académies // Dix-huitième siècle*. 1993. № 25. P. 153–165; K. GARBER, H. WISMANN. *Europäische Sozietätsbewegung, Bürgerlich-gelehrte Organisationsform zwischen Renaissance und Revolution*. 2 Bd. Tübingen, 1995.

Об академическом движении в Германии см., в частности: L. HAMMMERMAYER. *Akademiebewegung und Wissenschaftsorganisation. Formen, Tendenzen und Wandel in Europa während der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts // E. AMBURGER, M. CSISLA, L. SZIKLAY (Hrsg.). Wissenschaftspolitik in Mittel- und Osteuropa. Wissenschaftliche Gesellschaften, Akademien und Hochschulen im 18. und beginnenden 19. Jahrhundert*. Berlin, 1976. S. 1–84; J. VOSS. *Die Akademien als Organisationsträger der Wissenschaften im 18. Jahrhundert // Historische Zeitschrift*. 1980. № 231. S. 43–74. О Берлинской академии см.: E. TORTAROLO. *La ragione sulla Sprea. Coscienza storica e cultura politica*

nell'illuminismo berlinese. Bologna, 1989. Кроме того, важными исследованиями являются: W. HARTKOPF, G. WANGERMANN. *Dokumente zur Geschichte der berliner Akademie der Wissenschaften von 1700 bis 1990*. Heidelberg–Berlin, 1991; C. GRAU. *Die preußische Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Eine deutsche Gelehrtenengesellschaft in drei Jahrhunderten*. Heidelberg–Berlin, 1993.

О Парижской академии наук см.: R. HAHN. *The Anatomy of a Scientific Institution, the Paris Academy of Sciences, 1666–1863*. Berkeley–London, 1971; О Лондонском королевском обществе см.: M. HUNTER. *The Royal Society and its Fellows, 1660–1700. The Morphology of an Early Scientific Institution*. London, 1982.

Об итальянских академиях см.: E. W. COCHRANE. *Tradition and Enlightenment in the Tuscan Academies, 1690–1800*. Chicago, 1961; *Accademie e cultura. Aspetti storici tra Sei e Settecento*. Firenze, 1979; U. BALDINI. *Organizzazione e funzione delle accademie // Storia d'Italia, Annali, 3*. Torino, 1980; L. BOEHM, E. RAIMONDI (a cura di). *Università, accademie e società scientifiche in Italia e in Germania dal Cinquecento al Settecento*. Bologna, 1981; *I primi due secoli dell'Accademia delle Scienze di Torino*. 2 vol. Torino, 1985; E. CHIOSI. *Humanitates e scienze. La Reale accademia napoletana di Ferdinando IV: storia di un progetto // Studi storici*. 1989. № 30. P. 435–456; V. FERRONE. *Paradigmi scientifici e politica della scienza. La Reale Accademia delle Scienze di Torino e le scienze della vita nel Settecento // La politica della scienza. Toscana e stati italiani nel tardo Settecento*. Firenze, 1996. P. 307–318.

О немецких академиях и читательских сообществах см.: M. PRÜSENER. *Lesegesellschaften im 18. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Lesergeschichte*. Frankfurt am Main, 1972; R. VIERHAUS (Hrsg.). *Der Akademiegedanke im 17. und 18. Jahrhundert*, Bremen–Wolfenbüttel, 1977; *Sociétés et cabinets de lecture entre Lumières et Romantisme. Actes du colloque, novembre 1993*. Genève, 1995.

О нидерландских академиях см.: W. W. MIJNHARDT. *Tot Heil van't Menschdom. Culturele genootschappen in Nederland 1750–1815*. Amsterdam, 1988.

О Российской Академии наук см.: *Летопись Росссийской Академии наук. Т. 1. 1724–1802*. СПб, 2000; И.И. ЛЮБИМЕНКО. *Ученая корреспонденция Академии наук XVIII века. 1766–1782*. М.–Л., 1937; *Ученая корреспонденция Академии наук XVIII века. 1783–1800 / сост. Ю.Х. Копелевич, В.И. Осипов, И.А. Шафран, под ред. Г.К. Михайлова Л., 1987.*

«Масонство»

Библиография масонства чрезвычайно широка. В последние годы она обогатилась новейшими исследованиями, выходящими за рамки сугубо внутренних проблем движения «вольных каменщиков» и открывающими новый этап историографических споров о масонстве. См., в частности: D. STEVENSON. *The Origins of Freemasonry. Scotland's Century 1590–1710*. Cambridge, 1988; M. C. JACOB. *Living the Enlightenment. Freemasonry and Politics in Eighteenth-Century Europe*. New-York, 1991; G. GIARRIZZO. *Massoneria e illuminismo nell'Europa del Settecento*. Venezia, 1994; A. BASSO. *L'invenzione della gioia. Musica e massoneria nell'età dei Lumi*. Milano, 1994; S.C. BULLOCK. *Revolutionary Brotherhood. Freemasonry and the Transformation of the American Social Order, 1730–1840*. Chapel Hill, 1996.

В поисках источников советуем обратиться к изданию на микрофишах: M. C. JACOB (Ed.). *Freemasonry. Early Sources on Microfiche, 1717–1870. From the Grand Lodge Library in The Hague*. Interdocumentation, Leiden, The Netherlands.

Обобщающий взгляд на европейское масонство: Z. CIUFFOLETTI (a cura di). *La massoneria e le forme della sociabilità nell'Europa del Settecento // Il Viesseux*, IV. 1991. № 11 (специальный выпуск).

О масонском движении в США см.: M.-C. REVAUGER. *Le fait maçonnique au XVIII^e siècle en Grande-Bretagne et aux Etats-Unis* / Préf. D. Ligou. Paris, 1990; M.-C. REVAUGER. *De la Révolution américaine à la Révolution française: le franc-maçon dans la Cité* // E. MARIENSTRAS (Ed.). *L'Amérique et la France: deux révolutions*. Paris, 1990; B. VINCENT. *Les frères fondateurs: enquête sur le rôle de la franc-maçonnerie dans la Révolution américaine* // B. VINCENT, E. MARIENSTRAS (Sous la dir.). *Les oubliées de la Révolution américaine*. Nancy, 1990. P. 137–166.

О русском масонстве см.: D. SMITH. *Freemasonry and the Public in Eighteenth-Century Russia* // *Eighteenth Century Studies*. 1995. № 29. P. 25–44; А. И. СЕРКОВ. *Русское масонство. 1731–2000. Энциклопедический словарь*. М., 2001.

О немецком масонстве см.: H. REINALTER (Hrsg.). *Freimaurer und Geheimbünde im 18. Jahrhundert im Mitteleuropa*. Frankfurt am Main, 1983; M. NEUGEBAUER-WÖLK. *Esoterische Bünde und bürgerliche Gesellschaft. Entwicklungslinien zur modernen Welt im Geheimbundwesen des 18. Jahrhunderts*. Wolfenbüttel, 1995; H. REINALTER (Hrsg.). *Aufklärung und Geheimgesellschaften*. München, 1989.

О нидерландском масонстве см.: W. W. MIJNHARDT. *De Nederlandse vrijmetselarij in de achttiende eeuw* // *Documentatieblad werkgroep achttiende eeuw*. 1986. № XVII/1. P. 87–108; A. VAN DE SANDE, J. ROSENDAAL (Eds.). «*Een stille leerschool van deugd en goede zeden*». *Vrijmetselarij in Nederland in de 18^e en 19^e eeuw*. Hilversum, 1995.

О французском масонстве существует классическое исследование: M. AGULHON. *Penitents et franc-maçons de l'ancienne Provence*. Paris, 1968. Кроме того, следует обратить внимание на работы: G. GAYOT. *La franc-maçonnerie française. Textes et pratiques XVIII^e–XIX^e siècle*. Paris, 1980; R. HALEVY. *Les loges maçonniques dans la France d'Ancien Régime. Aux origines de la sociabilité démocratique*. Paris, 1985; D. LIGOU (sous la dir.). *Histoire des franc-maçons en France*. Toulouse, 1987; J.M. BURKE, M.C. JACOB. *French Freemasonry, Women and Feminist Scholarship* // *Journal of Modern History*. 1996. № 68.

Об итальянском масонстве см.: V. FERRONE. *I profeti dell'Illuminismo. Le metamorfosi della ragione nel tardo Settecento italiano*. Roma–Bari, 1989; см., в частности, прилагаемую к этой книге библиографию, а также работу: E. SIMONI. *Bibliografia della massoneria in Italia*. Foggia, 1992.

«Общественное мнение»

Первая работа, к которой, безусловно, следует обратиться: J. HABERMAS. *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Frankfurt am Main, 1995 (1962).

Различные подходы к данной проблеме можно найти в исследованиях: J.A.W. GUNN. *Public Spirit to Public Opinion* // *Beyond Liberty and Property. The Process of Self-Recognition in Eighteenth-Century Political Thought*. Kingston–Montreal, 1983. P. 260–315; M. OZOUF. *L'opinion publique* // K. M. BAKER (Ed.). *The Political Culture of the Old Regime. T. 1: The French Revolution and the Creation of a Modern Political Culture*. Oxford, 1987. P. 419–434; J. A. W. GUNN. *Public Opinion* // T. BALL, J. FARR, R. L. HANSON (Eds.). *Political Innovation and Conceptual Change*. Cambridge, 1989. P. 247–265; M. BAKER KEITH. *Public opinion as political invention* // *Inventing the French Revolution. Essays on French Culture in The Eighteenth Century*. Cambridge, 1990. P. 167–199; *Pouvoir et légitimité. Figures de l'espace public* / Textes réunis par A. Cottureau et P. Ladrière. Paris, 1992; A. FARGE. *Dire et mal dire: l'opinion publique au XVIII^e siècle*. Paris, 1992.

Об общественном мнении в эпоху Старого порядка см.: E. TORTAROLO. *Opinion publique tra antico regime e rivoluzione francese. Contributo a un vocabolario della politica settecentesca* // *Rivista Storica Italiana*. 1990. № 102. P. 5–23; J. A. W. GUNN. *Queen of the World: Opinion in the Public Life of France from the Renaissance to the Revolution*. Oxford, 1995.

О просветительских спорах см.: D. GORDON. *Philosophy, Sociology and Gender in the Enlightenment Conception of Public Opinion* // French Historical Studies. 1992. № 17. P. 882–911.

Некоторые частные примеры можно найти в работах: J. D. POPKIN. *News and Politics in the Age of Revolution. Jean Luzac's Gazette de Leyde*. Ithaca–London, 1989; D. GORDON. *Public Opinion and the Civilizing Process in France: the Example of Morellet* // Eighteenth-Century Studies. 1989. № 22. P. 302–328; R. GRABER. *Bürgerliche Öffentlichkeit und spätabolutistischer Staat. Sozietätenbewegung und Konfliktkonjunktur in Zürich 1746–1780*. Zürich, 1993.

Общественное мнение во Франции: S. MAZA. *Private Lives and Public Affairs. The Causes Célèbres of Prerevolutionary France*. Berkeley – Los Angeles – London, 1993; E. WALTHER. *L'affaire La Barre et le concept d'opinion publique* // Le journalisme d'Ancien Régime. *Questions et propositions*. Lyon, 1982. P. 361–392; J. B. LANDES. *Women and the Public Sphere in the Age of the French Revolution*. Ithaca, 1988.

Общественное мнение в Германии: H. E. BÖDEKER. *Journals and Public Opinion. The Politicization of the German Enlightenment in the Second Half of the Eighteenth Century* // E. HELLMUTH (Ed.). *The Transformation of Political Culture. England and Germany in the Late Eighteenth Century*. Oxford, 1990. P. 423–445.

Общественное мнение в России: М. М. ШТРАНГЕ. *Демократическая интеллигенция в России в XVIII в.* М., 1965; Ю. М. ЛОТМАН. *Очерки по истории русской культуры XVIII–начала XIX в.* // Из истории русской культуры. Т. 4. М., 2000.

«Книги, читатели, чтение»

Наиболее важные этапы новейшей историографии истории книги и издательского дела отражены в ряде работ: G. BARBER, B. FABIAN (Eds.). *Buch und Buchhandel in Europa im achtzehnten Jahrhundert* // *The Book and the Book Trade in Eighteenth-Century Europe*. Hamburg, 1981; R. CHARTIER. *Lectures et lecteurs dans la France d'Ancien Régime*. Paris, 1987; R. CHARTIER, H.-J. MARTIN (sous la dir.). *Histoire de l'édition française. T. 2: Le livre triomphant, 1660–1830*. Paris, 1990 (1984); R. DARNTON, D. ROCHE (Eds.). *Revolution in Print. The Press in France, 1775–1800*. Berkeley, 1989.

О состоянии исследований данной проблемы см.: L. BRAIDA. *La storia sociale del libro in Francia dopo «Livre et société»*. Gli studi sul Settecento // *Rivista Storica Italiana*. 1989. № 101. P. 413–467; H. E. BÖDEKER (sous la dir.). *Histoires du livre. Nouvelles orientations. Actes du colloque du 6 et 7 septembre 1990*, Göttingen. Paris, 1995.

О феномене книжной торговли и о «революции в чтении» см.: E. SCHÖN. *Der Verlust der Sinnlichkeit oder Die Verwandlung des Lesers. Mentalitätswandel um 1800*. Stuttgart, 1987; R. WITTMANN. *Buchmarkt und Lektüre im 18. und 19. Jahrhundert. Beiträge zum literarischen Leben 1750–1850*. Tübingen, 1982; J.-M. GOULEMOT. *Ces livres qu'on ne lit que d'une main. Lecture et lecteurs de livres pornographiques au XVIII^e siècle*. Paris, 1994 (1991); R. CHARTIER, H.-J. LÜSEBRINCK. *Colportage et lectures populaires*. Paris, 1996.

О зарождении авторского права см.: M. ROSE. *Authors and Owners: The Invention of Copyright*. Cambridge (Mass.), 1985.

Испания: J. ALVAREZ BARRIENTOS, F. LOPEZ, I. URZAINQUI. *La República de las Letras en la España del siglo XVIII*. Madrid, 1995.

Великобритания: I. RIVERS (Ed.). *Books and their Readers in Eighteenth-Century England*. Leicester, 1982; I. WATT. *The Rise of the Novel: Studies in Defoe, Richardson and Fielding*. Berkeley, 1967 (1957).

Италия: C. CAPRA, V. CASTRONOVO, G. RICUPERATI. *La stampa italiana dal Cinquecento all'Ottocento*. Bari, 1986 (1976); *Libro, editoria, cultura nel Settecento italiano* / A cura della Società italiana di studi sul secolo XVIII. Roma, 1988; M. INFELISE. *L'editoria*

veneziana del '700. Milano, 1989; M. INFELISE, P. MARINI (a cura di). *L'editoria del '700 e i Remondini*. Bassano del Grappa, 1992; L. BRAIDA. *Il commercio delle idee. Editoria e circolazione del libro nella Torino del Settecento*. Firenze, 1995.

Германия: P.R. FRANK. *Der deutsche Buchhandel im Österreich des 18. Jahrhunderts. Vorgeschichte, ein vorläufiger Bericht über die Forschung und Ausblick // Das achtzehnte Jahrhundert und Österreich*. 1992–1993. № 7/8. S. 111–129; P. GOETSCH (Hrsg.). *Lesen und Schreiben im 17. und 18. Jahrhundert: Studien zu ihrer Bewertung in Deutschland, England und Frankreich*. Tübingen, 1994.

Франция: C. LABROSSE. *Lire au XVIII^e siècle. La Nouvelle Héloïse et ses lecteurs*. Lyon, 1985; R. DARTON. *Readers Respond to Rousseau: The Fabrication of Romantic Sensivity // R. DARTON. The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History*. New-York, 1984 (Р. ДАРНТОН. Великое кошачье побоище и другие эпизоды из истории французской культуры. М., 2002); L. ANDRIES. *Le Grand Livre des secrets. Le colportage en France aux XVII^e et XVIII^e siècles*. Paris, 1994; R. DARTON. *The Forbidden Best-Sellers of Pre-Revolutionary France*. New-York – London, 1995.

Нидерланды: помимо довольно старой работы: Y. Z. DUBOSQ. *Le livre français et son commerce en Hollande de 1750 à 1780. D'après des documents inédits*. Amsterdam, 1925, см. также: I. J. VAN EEGHEN. *De Amsterdamse boekhandel 1680–1725*. 5 vol. Amsterdam, 1960–1978; *Le Magasin de l'Univers. The Dutch Republic as the Centre of the European Book Trade. Internazionale Colloquium*, Wassenaar 5–7 July 1990. Leiden, 1992.

Россия: Французская книга в России в XVIII в. Л., 1986; А. Ю. САМАРИН. *Читатель в России во второй половине XVIII в.* М., 2000. См. также целый ряд сборников научных трудов, подготовленных отделом истории книги Библиотеки Академии наук и выходивших под заголовком *Книга в России*.

«Роман»

Макмастерский университет (Канада) издает журнал *Eighteenth-Century Fiction*, целиком посвященный роману XVIII в. Подробную современную библиографию по данной теме см.: A. MONTADON. *Le roman au XVIII^e siècle en Europe*. Paris, 1999.

Общие представления о художественной прозе XVIII в.: H. COULET. *Le roman jusqu'à la Révolution*. Paris, 1991; A. MARTIN, V. MYLNE, R. FRAUTSCHI. *Bibliographie du genre romanesque français, 1751–1800*. London–Paris, 1977; G. MAY. *Le dilemme du roman au XVIII^e siècle. Étude sur les rapports du roman et de la critique (1715–1761)*. New Haven–Paris, 1963; A. MONTADON. *Le roman au XVIII^e siècle en Europe*. Paris, 1999; J. RUSTIN. *Le vice à la mode. Étude sur le roman français du XVIII^e siècle: de Manon Lescaut à l'apparition de la Nouvelle Héloïse (1715–1761)*. Paris, 1979.

Социальный аспект художественной прозы рассматривается в работах: H. COOK. *Fictional France. Social Reality in the French Novel, 1775–1800*. Oxford, 1993; R. Darton. *Édition et sédition. L'univers de la littérature clandestine au XVIII^e siècle*. Paris, 1991; M.-H. HUET. *Le Héros et son Double. Essai sur le roman d'ascension sociale au XVIII^e siècle*. Paris, 1975; N.K. MILLER. *The Heroine's Text. Readings in the French and English Novel, 1722–1782*. New-York, 1980; P. NAGY. *Libertinage et Révolution*. Paris, 1975; F. WEIL. *L'interdiction du roman et la librairie*. Paris, 1986.

Романная форма и техника традиционно являются предметами специальных исследований. Существует целый ряд классических трудов, посвященных этому вопросу: W.C. BOOTH. *The Rhetoric of Fiction*. London, 1991; R. DÉMORIS. *Le roman à la première personne. Du classicisme au Lumières*. Paris, 1975; V. G. MYLNE. *The Eighteenth-Century French Novel. Techniques of Illusion*. Cambridge, 1981; J. ROUSSET. *Formes et signification*. Paris, 1962; Ph. STEWART. *Imitation and Illusion in the French Memoir-Novel, 1700–1750*. New Heaven – London, 1969. Исследования последних десятилетий открыли новую перспективу в изучении данной проблемы: J. HERMAN. *Le mensonge*

romanesque. *Paramètres pour l'étude du roman épistolaire en France*. Amsterdam–Leuven, 1989; B. LEE. *Le roman à éditeur: la fiction de l'éditeur dans la «Réligieuse», la «Nouvelle Héloïse» et les «Liaisons dangereuses»*. Berne, 1989; J. MANDER. *Circles of Learning: Narratology and the Eighteenth-Century French Novel*. Oxford, 1999.

Весьма обширна библиография «сентиментального» романа, а «либертинским» романом занимается целая армия исследователей. Назовем среди них: С. CAZENOBЕ. *Le système du libertinage de Crébillon à Laclos*. Oxford, 1991; J.-M. GOULEMOT. *Ces livres qu'on ne lit que d'une main. Lecture de livres pornographiques au XVIII^e siècle*. Paris, 1994; Ph. STEWART. *La Masque et la parole*. Paris, 1973.

О связи романа с просветительской мыслью см.: С.Е.Р.М. *Roman et Lumières au XVIII^e siècle*. Paris, 1970; J. ERHARD. *L'invention littéraire au XVIII^e siècle: fictions, idées, société*. Paris, 1997; J. FABRE. *Idées sur le roman, de Madame de La Fayette au Marquis de Sade*. Paris, 1979; R. LAUFER. *Style rococo, style des Lumières*. Paris, 1963; J. PROUST. *L'objet et le texte. Pour une poétique de la prose française au XVIII^e siècle*. Genève, 1980.

Об особенностях развития романного жанра в некоторых странах Европы см.: A. A. ROSA (a cura di). *Letteratura italiana. T. 7*. Torino, 1983; F. AUILAR PIÑAL (Ed.). *Historia literaria de España en el siglo XVIII*. Madrid, 1996; J. DUCROQ, S. HALIMI, M. LEVY. *Roman et société en Angleterre au XVIII^e siècle*. Paris, 1978; M. LEVY. *Le roman «gothique» anglais, 1764–1824*. Paris, 1995; I. WAT. *The Rise of the Novel. Studies in Defoe, Richardson and Fielding*. London, 1987.

В завершение перечислим некоторые исследования, посвященные крупнейшим романистам XVIII в. (хотя, разумеется, необходимо учитывать и такие фигуры, как Смолетт, Виланд, Жан-Поль, Бернарден де Сен-Пьер, Потоцкий, Исла и пр.): A. SIEMEK. *Recherche morale et esthétique dans le roman de Crébillon-fils*. Oxford, 1981; P. EARLE. *The World of Defoe*. London, 1976; R. KEMPF. *Diderot et le roman*. Paris, 1976; R. ALTER. *Fielding and the Nature of the Novel*. Cambridge (Mass.), 1969; E. A. BLACKALL. *Goethe and the Novel*. Ithaca–London, 1976; L. VERSINI. *Laclos et la tradition. Essai sur les sources et les techniques des «Liaisons dangereuses»*. Paris, 1968; R. LAUFER. *Lesage et le métier du romancier*. Paris, 1971; H. COULET. *Marivaux romancier. Essai sur l'esprit et le coeur dans les romans de Marivaux*. Paris, 1975; J. GOLDZNIK. *Charles-Louis de Montesquieu: Lettres Persanes*. Paris, 1989; J. SGARD. *Prévost romancier*. Paris, 1968; P. TESTUD. *Restif de la Bretonne et la création littéraire*. Genève, 1977; M. KINKEAD-WEEKES. *Samuel Richardson Dramatic Novelist*. London, 1973; C. LABROSSE. *Lire au XVIII^e siècle. La Nouvelle Héloïse et ses lecteurs*. Lyon, 1985; J.-L. LECERCLE. *Rousseau et l'art du roman*. Paris, 1968; Sade, *écrire la crise. Actes du colloque de Cerisy-la-Salle*. Paris, 1983; L. FRAPPIER-MAZUR. *Sade ou l'écriture de l'orgie*. Paris, 1991; H. FLUCHERE. *Laurence Sterne, de l'homme à l'œuvre*. Paris, 1961; J. VAN DEN HEUVEL. *Voltaire dans ses contes*. Paris, 1982.

«Газеты»

О периодической печати Старого порядка, связанной, в частности, с зарождением и формированием общественного мнения, см.: J. SGARD (sous la dir.). *Dictionnaire des journaux, 1600–1789*. 2 vol. Paris, 1991; J. SGARD (sous la dir.). *Dictionnaire des journalistes*. 2 vol. Oxford, 1999. Историографический взгляд на проблему: G. RICUPERATI (a cura di). *I periodici d'Ancien Régime come problema storiografico* // Studi Storici. 1984. № 25 (специальный выпуск). О научной журналистике см.: D.A. KRONICK. *A History of Scientific and Technical Periodicals. The Origins and Development of the Scientific and Technical Press, 1665–1789*. Metuchen (N.J.), 1976 (1962). См. также: *Les gazettes européennes de langue française (XVII^e–XVIII^e siècles)* / Textes réunis par H. Duranton, C. Labrosse et P. Réat. Saint-Etienne, 1993.

О французской прессе см.: C. LABROSSE, P. RETAT. *L'instrument périodique. La fonction de la presse au XVIII^e siècle*. Lyon, 1985; J. R. CENSER. *The French Press in the Age of Enlightenment*. London – New-York, 1994; G. FEYEL. *L'annonce et la nouvelle. La presse d'information en France sous l'Ancien Régime (1630–1788)*. Oxford, 1996.

Об итальянской прессе см.: C. CAPRA, V. CASTRONOVO, G. RICUPERATI. *La stampa italiana dal '500 all'800*. Roma–Bari, 1986, и в частности, помещенный в этом томе большой очерк: G. RICUPERATI. *Giornali e società nell'Italia dell'Ancien Régime, 1668–1789*. См. также: G. RICUPERATI. *Periodici eruditi, riviste e giornali di varia umanità dalle origini a metà dell'Ottocento* // *La letteratura italiana. T. 1: Il letterato e le istituzioni*. Torino, 1982. P. 921–943; P. DELPIANO. *I periodici scientifici nel Nord Italia alla fine del Settecento: studi e ipotesi di ricerca* // *Studi storici*. 1989. № 2. P. 457–482. Некоторые отдельные примеры можно почерпнуть в работах: G. FRANCIONI, S. ROMAGNOLI (a cura di). «*Il Caffè*», 1764–1766. Torino, 1993 (1960); F. ARATO. *Carlo Amoretti e il giornalismo scientifico nella Milano di fine Settecento* // *Annali della Fondazione Luigi Einaudi*. 1987. № 21. P. 175–216; P. DELPIANO. *Per una storia della divulgazione scientifica nel Piemonte del Settecento: il "Giornale scientifico, letterario e delle arti" (1789–1790)* // *Rivista Storica Italiana*. 1995. № 107. P. 29–67.

Об английской прессе см.: J. BLACK. *The English Press in the Eighteenth Century*. Philadelphia, 1987; R. HARRIS. *A Patriot Press. National Politics and the London Press in the Eighteenth Century*. Oxford, 1993; О прессе Нидерландов см.: J. D. POPKIN. *News and Politics in the Age of Revolution. Jean Luzac's Gazette de Leyde*. Ithaca–London, 1989.

О немецкой прессе см. обобщающую работу: M. WELKE. *Zeitung und Öffentlichkeit im 18. Jahrhundert. Betrachtungen zur Reichweite und Funktion der periodischen deutschen Tagespublizistik* // *Presse und Geschichte. Beiträge zur historischen Kommunikationsforschung der Deutschen Forschungsgemeinschaft und der Deutschen Presseforschung*. Universität Bremen 5–8.10.1876. München, 1977; полезной может оказаться статья: E. TORTAROLO. *La storiografia tedesca e la stampa periodica settecentesca* // *Studi Settecenteschi*. 1984. № 25. P. 333 e segg.

О русской прессе см.: П. Н. БЕРКОВ. *История русской журналистики XVIII в.* М.–Л., 1952. *История русской журналистики XVIII–XIX веков* / Под ред. А.В. Запорова. М., 1973. См. также серию указателей к газете «Санктпетербургские ведомости XVIII века», подготовленных научно-библиографическим отделом БАН.

«Филантропия»

Тема филантропии пересекается со множеством сюжетов социальной истории, касающихся проблем бедности, городского полицейского надзора или благотворительных учреждений. См., в частности: C. DUPRAT. «*Pour l'amour de l'humanité*»: *le temps des philanthropes. La philanthropie parisienne des Lumières à la monarchie de Juillet*. 2 vol. Paris, 1993. Среди других работ, представляющих общий интерес, назовем: D. MARSHALL. *The English Poor in the Eighteenth Century: A Study in Social and Administrative History*. London, 1969; B. GEREMEK. *Inutiles au monde. Truands et misérables dans l'Europe moderne*. Paris, 1980; J. SHERWOOD. *Poverty in Eighteenth-Century Spain: The Women and Children of the Inclusa*. Toronto, 1988; R. M. SCHWARTZ. *Policing the Poor in Eighteenth-Century France*. Chapel Hill, 1988; R. BLACKBURN. *The Overthrow of Colonial Slavery, 1776–1848*. London, 1988; P. OPPICI. *L'idea di «bienfaisance» nel Settecento francese o il laccio di Aglaia*. Pisa, 1989; M. DOEGE. *Armut in Preussen und Bayern 1770–1840*. München, 1991.

Некоторые частные аспекты этой темы см.: D. OWEN. *English Philanthropy, 1660–1960*. Cambridge (Mass.), 1965; J.-P. GUITTON. *La société et les pauvres: l'exemple de la généralité de Lyon, 1534–1789*. Paris, 1971; J. IMBERT (sous la dir.). *Histoire des hôpitaux en France*. Toulouse, 1982; A. FARGE. *Vivre dans la rue à Paris au XVIII^e siècle*. Paris,

1979; A. FARGE. *La vie fragile. Violence, pouvoirs et solidarités à Paris au XVIII^e siècle*. Paris, 1986; Ph. SASSIER. *Du bon usage des pauvres. Histoire d'un thème politique, XVI^e–XX^e siècle*. Paris, 1990.

О филантропических учреждениях Италии см.: V. MAZZUCHELLI. *Il «bene della società civile». Riforme e povertà nella Milano della «benefica sovrana»*; A. ANNONI. *Assistenza e beneficenza nell'età delle riforme* (обе статьи опубликованы в книге: A. DE MADDALENA, E. ROTELLI, G. BARBARISI (a cura di). *Economia, istituzioni, cultura in Lombardia nell'età di Maria Teresa. T. 3: Istituzioni e società*. Bologna, 1982. P. 161–240. P. 897–990); F. BARONCELLI, G. ASSERETO. *Sulla povertà. Idee, leggi, progetti nell'Europa moderna*. Genova–Ivrea, 1983 (прилагается обширная библиография); *Timore e carità. I poveri nell'Italia moderna. Atti del convegno «Pauperismo e assistenza negli antichi stati italiani», Cremona, 28–30 marzo 1980 / A cura di G. Politì, M. Rosa, F. Della Peruta*. Cremona, 1982; M. FATICA. *Il problema della mendicizia nell'Europa moderna (secoli XVI–XVIII)*. Napoli, 1992.

«Наука

О взаимосвязи научной и просветительской мысли см.: E. RENAN. *L'avenir de la science*. Paris, 1890; H. GUERLAC. *Lavoisier. The Crucial Year. The Background and Origin of his First Experiments on Combustion in 1772*. Ithaca (N.J.), 1961; E. CASSIRER. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Bd. 2*. Darmstadt, 1995; C.C. GILLISPIE (Ed.). *Dictionary of Scientific Biography*. 15 vol. New-York, 1970–1980; H. GUERLAC. *Essays and Papers in the History of Modern Science*. Baltimore, 1977; M. P. CROSLAND (a cura di). *L'affermazione della scienza moderna in Europa*. Bologna, 1979 (1975); R. VIERHAUS (Hrsg.). *Wissenschaften im Zeitalter der Aufklärung*. Göttingen, 1985; H. SCHIMANK, C.J. SCRIBA. *Exacte Wissenschaften im Wandel. Vier Vorträge zur Chemie, Physik und Mathematik in der Neuzeit*. Stuttgart, 1980; G.S. ROUSSEAU, R. PORTER (Eds.). *The Ferment of Knowledge. Studies in Historiography of Eighteenth-Century Science*. Cambridge, 1980; A.R. HALL. *The Scientific Revolution, 1500–1800. The Formation of the Modern Scientific Attitude*. London, 1954.

О научной мысли первой половины XVIII в. см.: M. C. JACOB. *The Newtonians and the English Revolution, 1689–1720*. Ithaca, 1976; V. FERRONE. *Scienza, natura, religione. Mondo newtoniano e cultura italiana nel primo Settecento*. Napoli, 1982. См. также: V. FERRONE. *Il dibattito su probabilità e scienze sociali nel secolo XVIII // Physis*. 1980. № 22. P. 27–71; M. C. JACOB. *The Cultural Meaning of Scientific Revolution*. New-York, 1988.

О возникновении профессии ученого см.: V. FERRONE, *L'uomo di scienza // M. VOVELLE (a cura di). L'uomo dell'Illuminismo*. Roma–Bari, 1992. P. 199–243.

О французской науке, в частности о Кондорсе, см.: C.C. GILLISPIE. *Science and Polity in France at the End of the Old Regime*. Princeton, 1980; K.M. BAKER. *Condorcet. From Natural Philosophy to Social Mathematics*. Chicago, 1975; T.L. HANKINS. *Jean d'Alembert. Science and Enlightenment*. Oxford, 1970; M. DELON. *L'idée d'énergie au tournant des Lumières, 1770–1820*. Paris, 1988. О науке на Пиренейском полуострове см.: J.M. LÓPEZ PIÑEIRO. *La introducción de la ciencia moderna en España*. Barcelona, 1969; R. DE CERVALHO. *A física experimental em Portugal no século XVIII*. Lisboa, 1982; R. DE CERVALHO. *A história natural em Portugal no século XVIII*. Lisboa, 1987.

О Месмере и месмеризме см.: R. DARNTON. *Mesmerism and the End of Enlightenment in France*. Cambridge (Mass.), 1968; F. RAUSCKY. *Mesmer ou la révolution thérapeutique*. Paris, 1977; S. ROSS. *Scientist: The Story of a Word // Annals of Science*. 1964. № 19. P. 65–85.

О развитии химии см.: H. METZGER. *Newton, Stahl, Boerhaave et la doctrine chimique*. Paris, 1974; G. MONTALENTI. P. ROSSI. *Lazzaro Spallanzani e la biologia del*

Settecento. Teorie, esperimenti e istituzioni scientifiche. Firenze, 1982; F. ABBRI. *Le terre, l'acqua, le arie. La rivoluzione chimica nel Settecento.* Bologna, 1984

Об академических учреждениях см.: R. HAHN. *The Anatomy of Scientific Institution. The Paris Academy of Sciences, 1666–1803.* Berkeley–London, 1971; C. SALOMON-BAYET. *L'institution de la science et l'expérience du vivant: méthode et expérience à l'Académie royale des Sciences, 1663–1793.* Paris, 1978; J. E. MCCLELLAN III. *Science Reorganized. Scientific Societies in the Eighteenth Century.* New-York, 1985.

О периодизации науки см.: D. A. KRONICK. *A History of Scientific and Technical Periodicals.* Metuchen (N.J.), 1976.

«Политическая экономия»

В наиболее общей форме экономические теории XVIII в. рассматриваются в работах: M. BIANCHINI. *Alle origini della scienza economica.* Parma, 1983; T. HUTCHISON. *Before Adam Smith. The Emergence of Political Economy, 1662–1776.* Oxford, 1988; J.-C. PERROT. *Une histoire intellectuelle de l'économie politique XVII^e–XVIII^e siècle.* Paris, 1992; B. DELMAS, P. DELMAS, P. STEINER (sous la dir.). *La diffusion internationale de la physiocratie (XVIII^e–XIX^e).* Grenoble, 1995; M. GUIDI. *L'utilitarisme et les origines du savoir économique moderne: la thèse de la douleur, de Locke à Bentham // Économies et sociétés,* PE. 1993. № 18. P. 33–65; L. MAGNUSSON. *Mercantilism. The shaping of an economic language.* London – New-York, 1994; *Economie et politique // Dix-huitième siècle.* 1994 № 26 (специальный выпуск).

О французских экономических теориях см.: G. FACCARELLO. *Aux origines de l'économie politique libérale: Pierre de Boisguilbert.* Paris, 1986; E. FOX-GENOVESE. *The Origins of Physiocracy. Economic Revolution and Social Order in Eighteenth-Century.* Ithaca–London, 1976; M. ALBERTONE. *Moneta e politica in Francia. Dalla Cassa di Sconto agli assegni.* Bologna, 1992.

О различных национальных экономических теориях см.: M. ALBERTONE, A. MASOERO (Eds.). *Political Economy and National Realities.* Torino, 1994.

Об Адаме Смите и английских экономических теориях см.: A.S. SKINNER. *Economics and History. The Scottish Enlightenment // Schottish Journal of Political Economy,* 1965. P. 1–22; D. WINCH. *Adam Smith's Politics. An Essay in historiographic revision.* Cambridge, 1978; J. APPLEBY. *Economic Thought and Ideology in Seventeenth-Century.* Princeton, 1978; J.G. M. POCKOCK. *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Tradition.* Princeton, 1975; R.F. THEICHGRAEBER. «Free Trade» and Moral Philosophy. *Rethinking the Sources of Adam Smith's Wealth of Nations.* Durham, 1986.

Об экономическом развитии германских земель см.: K. TRIBE. *Governing Economy. The Reformation of German Economic Discourse 1750–1840.* Cambridge, 1988.

Об экономическом развитии России см.: M. RAEFF. *Comprendre l'Ancien Régime russe. État et société en Russie impériale.* Paris, 1982.

«Путешествия»

Исторические, социальные, антропологические аспекты литературы о путешествиях были затронуты еще в старой работе: G. ATKINSON. *Les relations de voyage au XVII^e siècle et l'évolution des idées.* Paris, 1924. Из более современных исследований см.: M. DUCHET. *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières.* Paris, 1977; F. MOUREAU. *Métamorphose des récits de voyage.* Paris, 1986.

Проблема путешествия в XVIII в. традиционно рассматривается сквозь призму литературы. Для тех, кто больше интересуется социальными и культурными аспектами этой проблемы, можно порекомендовать: R.R. WUTHE NOW. *Die erfahrene Welt, europäische Reiseliteratur im Zeitalter der Aufklärung.* Frankfurt am Main, 1980; Y. HER-

SANT. *Sur les routes d'Europe* // Ph. ROGER (sous la dir.). *L'homme des Lumières de Paris à Pétersbourg*. Napoli, 1995. P. 65–78; *Voyager, explorer* // Dix-huitième siècle. 1990. № 22 (специальный выпуск).

О «Grand Tour» см.: *The Age of the Grand Tour* / Intr. A. Burgess, F. Haskell. London, 1967; G. TREASE. *A History of the Golden Age of Travel. The Grand Tour*. New-York, 1967; R. SHACKLETON. *The Grand Tour in the Eighteenth-Century* // L. T. MILIC (Ed.). *Studies in the Eighteenth-Century Culture*. Madison, 1971; J. BLAKE. *The British and the Grand Tour*. London, 1985; C. DE SETA. *L'Italia nello specchio del Grand Tour* // *Storia d'Italia. Annali* 5. Torino, 1982; G. E. VIOLA. *Viaggiatori del Grand Tour in Italia*. Milano, 1987.

О взаимосвязи путешествий и просветительской литературы см.: G. CHINARD. *L'Amérique, ou le Rêve exotique dans la littérature française*. Paris, 1913; R. MICHEA. *Le voyage en Italie de Goethe*. Paris, 1945; R. POMEAU. *Voyage et Lumières dans la littérature française du XVIII^e siècle* // *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*. 1967. № 57. P. 1269–1289; P. LAUBRIET. *Les guides de voyage au début du XVIII^e siècle et la propagande philosophique* // *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*. 1965. № 32. P. 269–325; J. BLACK. *The British Abroad. The Grand Tour in the Eighteenth Century*. New-York, 1992; F. KNOPPER. *Le regard du voyageur en Allemagne du Sud et en Autriche dans les relations de voyageurs allemands*. Nancy, 1992; M. VAN STRIEN-CHARDONNEAU. *Le voyage de Hollande: récits de voyageurs français dans les Provinces-Unies, 1748–1795*. Oxford, 1994.

О практике путешествий и о системе коммуникаций в XVIII в. см.: B. CAVAILLES. *La route française, son histoire, sa fonction*. Paris, 1946; B. LEPETIT. *Chemins de terre et voies d'eau, réseaux de transports, organisation de l'espace*. Paris, 1984; G. ARBELLOT, B. LEPETIT (sous la dir.). *Atlas de la Révolution française. T. I: Routes et communications*. Paris, 1987; J.-M. GÖGER. *Le temps de la route exclusive en France: histoire, économie, société*. Paris, 1992.

«Город»

Общий обзор феноменов урбанизации нового времени можно найти в работах: M. WEBER. *Die Stadt*. München, 1921; R. E. PARK. *The City. Suggestion for the Study of the Urban Environment*. Chicago, 1925; R. E. DICKINSON. *The West European City*. London, 1961 (1951); P. SJÖBERG. *The Preindustrial City*. Glencoe, 1960; L. MUMFORD. *The City in History*. New-York, 1961; E. A. GUTKIND. *International History of City Development*. New-York, 1964–1972; H. J. DYOS (Ed.). *The Study of Urban History*. London, 1966; G. BURKE. *Towns in the Making*. Norwich, 1971; P. SICA. *Storia dell'urbanistica. Il Settecento*. Roma–Bari, 1976; A.E.J. MORRIS. *History of Urban Form*. London, 1972; G. DUBY (sous la dir.). *Histoire de la France urbaine. T. 3: La ville classique. De la Renaissance à la Révolution*. Paris, 1981; P. LAVEDAN. *L'urbanisme à l'époque moderne, XVI^e–XVIII^e siècles*. Genève, 1982; R. PAVIA. *L'idea di città, XV–XVIII secolo*. Milano, 1982; G. DUBY (sous la dir.). *Histoire de la France urbaine*. 4 vol. Paris, 1980–1983; P. M. HOHENBERG, L. HOLLEN LEES. *The Making of Urban Europe*. Harvard, 1985; P. BAIROCH. *Cities and Economic Development*. Chicago, 1988; C. SAMBRICIO. *Territorio y ciudad en la España de la Ilustración*. Madrid, 1991; L. BENEVOLO. *La città nella storia d'Europa*. Roma–Bari, 1996; Д.О. ШВИДКОВСКИЙ. *Город русского Просвещения*. М., 1991.

О развитии и функционировании городов в XVIII в. см.: R. E. JONES. *Urban Planning and the Development of Provincial Towns in Russia 1762–1796* // *The Eighteenth Century in Russia, 1750–1800 and Premodern Periodization*. Princeton, 1976; *La Ville au XVIII^e siècle*. Aix-en-Provence, 1975; V. E. GIUNTELLA (a cura di). *Ricerche sulla città del Settecento*. Roma, 1978; M. OZOUF. *L'image de la ville chez Claude-Nicolas Ledoux* // *Annales E.S.C.*. 1966. № 21. P. 1273–1304; *Études sur les villes en Europe Occidentale milieu du XVII^e siècle à la veille de la Révolution française*. 2 vol. Paris, 1983; B. LEPETIT. *Les*

villes dans la France moderne (1750–1830). Paris, 1988; A. FARGE. *Cours ordinaire des choses dans la cité du XVIII^e siècle*. Paris, 1994.

Некоторые социально-исторические проблемы города (в частности, на примере Италии) см.: E. SORI (a cura di). *Città e controllo sociale in Italia tra XVIII e XIX secolo*. Milano, 1982; о специфической урбанистической модели см.: H. GROSS. *Rome in the Age of Enlightenment. The post-Tridentine syndrome and the Ancien Régime*. Cambridge, 1990. Другие примеры см.: J.-C. PERROT. *Genèse d'une ville moderne, Caen au XVIII^e siècle*. 2 vol. Paris – La Haye, 1975; P. GUIGNET. *Le pouvoir dans la ville au XVIII^e siècle. Pratiques politiques, notabilité et éthique sociale de part et d'autre de la frontière franco-belge*. Paris, 1990.

«Франция»

Существует множество обобщающих исследований по истории Франции эпохи Старого порядка. Среди новейших публикаций, предлагающих оригинальный подход, можно выделить: D. ROCHE. *La France des Lumières*. Paris 1993; кроме того, см.: D. RICHEL. *La France moderne, l'esprit des institutions*. Paris, 1973.

Из других трудов назовем: B. GROETHUYSEN. *Les origines de l'esprit bourgeois en France*. Paris, 1927; J. GODECHOT. *La Grande Nation*. Paris, 1956; G. DUBY, R. MANDROU. *Histoire de la civilisation française*. 2 vol. Paris, 1958; R. MANDROU. *La France au XVII^e et XVIII^e siècles*. Paris, 1967; I.O. WADE. *The Structure and Form of the French Enlightenment*. 2 vol. Princeton, 1977; H. LE BRAS, E. TODD. *L'invention de la France, atlas anthropologique et politique*. Paris, 1981; J. LOUGH. *The «Philosophes» and Post-Revolutionary France*. Oxford, 1982; R. DARNTON. *Bohème littéraire et Révolution*, Paris, 1983; P. GOUBERT, D. ROCHE. *Les Français et l'Ancien Régime*. Paris, 1984; R. CHARTIER. *Les origines culturelles de la Révolution française*. Paris, 1990; D.K. VAN KLEY. *The Religious Origins of the French Revolution*. New Haven – London, 1996.

Большое значение имеют также работы: F. BRAUDEL. *L'identité de la France*. 3 vol. Paris, 1986; J. DUPÂQUIER (sous la dir.). *Histoire de la population française*. 2 vol. Paris, 1988; A. BURGUIÈRE, J. REVEL (sous la dir.). *Histoire de France*. Paris, 1989; K.M. BAKER. *Inventing the French Revolution. Essays on French Political Culture in Eighteenth Century*. Cambridge, 1990; D. RICHEL. *De la Réforme à la Révolution, études sur la France moderne*. Paris, 1991.

О Париже см.: D. ROCHE. *Le peuple de Paris. Essai sur la culture populaire au XVIII^e siècle*. Paris, 1981; D. ROCHE. *La culture des apparences. Une histoire du vêtement, XVII^e–XVIII^e siècle*. Paris, 1989.

Об экономических аспектах истории Франции см.: E. LEROY-LADURIE. *Histoire de la France rurale*. 2 vol. Paris, 1975; F. HINCKER. *Les Français devant l'impôt sous l'Ancien Régime*. Paris, 1971; E. LEROY-LADURIE. *L'Ancien Régime, histoire de France*. 3 vol. Paris, 1991.

Об религиозных аспектах истории Франции см.: J. LE GOFF, R. REMOND (sous la dir.). *Histoire de la France religieuse, XVIII^e–XIX^e siècle*. 3 vol. Paris, 1991.

О международных откликах на Французскую революцию см.: B. BONGIOVANNI, L. GUERCI (a cura di). *L'albero della Rivoluzione. Le interpretazioni della Rivoluzione francese*. Torino, 1989.

«Северная Европа»

Общие представления о Просвещении в странах Северной Европы, и в частности, в Швеции можно почерпнуть в книгах: G. von PROSCHWITZ. *Idées et mots au siècle des Lumières*. Göteborg–Paris, 1988; T. FRÄNGSMYR. *Was there an Enlightenment in Sweden? // Les relations culturelles et scientifiques entre la France et la Suède au siècle des*

Lumières. Paris, 1993. Более подробно о культурном и лингвистическом влиянии Франции см.: G. von PROSCHWITZ. *Rayonnement de la langue et de la civilisation françaises en Suède au siècle des Lumières // Une Amitié millénaire*. Paris, 1993. P. 181–209.

О шведско-французских связях см.: G. von PROSCHWITZ (sous la dir.). *Lettres inédites de Madame Du Deffand, du président Hénault et du comte de Bulkeley au baron Carl Fredrik Scheffer, 1751–1756 // Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*. 1959. № 10. P. 267–412; C. F. SCHEFFER. *Lettres particulières à Carl Gustaf Tessin, 1744–1752 // Éd. par J. Heidner*. Stockholm, 1982; C. G. TESSIN. *Tableaux de Paris et de la Cour de France, 1739–1742. Lettres inédites de Carl Gustaf, comte de Tessin // Éd. par G. von Proschwitz*. Göteborg–Paris, 1983; G. P. CREUTZ. *Le comte de Creutz. Lettres inédites de Paris, 1766–1770 // Éd. par M. Molander*. Göteborg–Paris, 1987; G. P. CREUTZ. *Un ambassadeur à la Cour de France. Le comte de Creutz, lettres inédites à Gustave III, 1779–1780 // Éd. par G. Mary*. Göteborg–Paris, 1987; A. BEIJER. *Les troupes françaises à Stockholm, 1699–1792. Listes de répertoire // Sous la dir. de S. Björkman*. Uppsala, 1989; G. von PROSCHWITZ (sous la dir.). *Influences. Relations culturelles entre la France et la Suède*. Göteborg–Paris, 1988; *Le soleil et l'étoile du Nord. La France et la Suède au XVIII^e siècle. Catalogue de l'exposition*. Paris, 15 mars – 13 juin 1994. Paris, 1994.

О проблеме языка, а также о личности Густава III см.: G. von PROSCHWITZ. *Gustave III de Suède et la langue française*. Göteborg–Paris, 1962; G. von PROSCHWITZ (Éd. par). *Gustave III par ses lettres*. Stockholm–Paris, 1986; G. von PROSCHWITZ. *Le cosmopolitisme lexical au XVIII^e siècle // Langue, littérature du XVII^e et du XVIII^e siècle. Mélanges offerts à F. Deloffre*. Paris, 1990. P. 720–730.

Некоторые аспекты экономической истории, и в частности физиократической мысли, см.: L. HERLITZ. *Fysiokratismen i svensk tappning, 1767–1770*. Göteborg, 1974.

О Дании см.: J. F. JENSEN, M. MØLLER, T. NIELSEN, J. STEGEL. *Dansk litteraturhistorie*. T. 4. Copenhagen, 1983.

«Россия»

Обобщающие исследования по русской культуре: F. LABRIOLLE. *Le «Prosvetzenie» russe et les «Lumières» en France, 1760–1798 // Revue des Études Slaves*. 1966. № 45. P. 75–91; J. G. GARRARD (Ed.). *The Eighteenth Century in Russia*. Oxford, 1973; M. RAEFF. *The Enlightenment in Russia and Russian Thought in the Enlightenment // J. G. GARRARD (Ed.). The Eighteenth Century in Russia*. Oxford, 1973. P. 25–47; E. DONNERT. *Russia in the Age of Enlightenment*. Leipzig, 1986; *Из истории русской культуры. Т. 4. XVIII – начало XIX в. М., 2000*; Ю. М. ЛОТМАН. *Беседы о русской культуре. Быт и традиции русского дворянства. XVIII – начало XIX в. СПб., 1993*; Л. Н. СЕМЕНОВА. *Очерки быта и культурной жизни России: первая половина XVIII в. Л., 1982*.

О просвещенном абсолютизме в России см.: P. DUKES. *The Making of Russian Absolutism, 1613–1801*. London, 1982; I. DE MADARIAGA. *Russia in the Age of Catherine the Great*. London, 1981 (И. ДЕ МАДАРЬЯГА. *Россия в эпоху Екатерины Великой*. М., 2002); Е. В. АНИСИМОВ. *Россия в середине XVIII в. Борьба за наследие Петра*. М., 1986; О. А. ОМЕЛЬЧЕНКО. *«Законная» монархия Екатерины II*. М., 1993; А. Н. МЕДУШЕВСКИЙ. *Утверждение абсолютизма в России*. М., 1994; А. Б. КАМЕНСКИЙ. *От Петра I до Павла I. Реформы в России в XVIII в. М., 2001*;

О русской просветительской культуре см.: М. М ШТРАНГЕ. *Демократическая интеллигенция России в XVIII в. М., 1965*; J. LOTMAN. *Die Frühaufklärung und die Entwicklung des gesellschaftlichen Denkens in Russland // Studien zur Geschichte der Russischen Literatur des 18. Jahrhunderts*. 1968. № 3. S. 93–119, 557–637; V. BOSS. *Newton in Russia. The Early Influence, 1698–1796*. Harvard, 1972; R. F. BARTLETT, A. G. CROSS, K. RASMUSSEN (Eds.). *Russia and the World of the Eighteenth Century*. Columbus (Ohio), 1988; В. И. МОЛЯКОВ. *Русское просвещение второй половины XVIII в. Из ис-*

тории общественно-политической мысли России. Москва, 1994. П.С. СКУРИНОВ. *Философия России XVIII века*. М., 1992; А.Л. ЗОРИН. *Кормя двуглавого орла... Литература и государственная идеология в России в последней трети XVIII – первой трети XIX в.* М., 2001.

Об истории русского искусства см.: Н. КОВАЛЕНСКАЯ. *Русский классицизм*. М., 1964; В. Ф. ЛЕВИНСОН-ЛЕССИНГ. *История картинной галереи Эрмитажа. 1764–1917*. Л., 1985; О.С. ЕВАНГУЛОВА. *Изобразительное искусство России первой четверти XVIII в.* М., 1987; О.С. ЕВАНГУЛОВА, А.А. КАРЕВ. *Портретная живопись в России второй половины XVIII в.* М., 1994.

Об истории русского языка и литературы см.: A.G. CROSS, W.A. MEEUWS (Eds.). *Russian Literature in the Age of Catherine the Great*. Oxford, 1976; J. LOTMAN. *Da Rousseau a Tolstoj. Saggi sulla cultura russa*. Bologna, 1984; Б.А. УСПЕНСКИЙ. *Из истории русского литературного языка XVIII – начала XIX века. Языковая программа Карамзина и ее исторические корни*. М., 1985. *Проблемы русского Просвещения в литературе XVIII в.* М.–Л., 1961. Н.Д. КОЧЕТКОВА. *Литература русского сентиментализма (эстетические и художественные искания)*. СПб., 1994. См. также сборники XVIII век, выпускаемые Институтом русской литературы (Пушкинским Домом) РАН (к 2003 г. вышло 22 выпуска). Безусловно ценным подспорьем является *Словарь русских писателей XVIII в.*, издаваемый тем же Пушкинским Домом (к настоящему времени вышло 2 тома до буквы «П»; Т. 1 – 1988; Т. 2 – 1999).

По истории русской науки см.: А. VUCINICH. *Science in Russian Culture. A History to 1860*. Stanford, 1963; Ю.Х. КОПЕЛЕВИЧ. *Основание Петербургской Академии наук*. Л., 1977; Е.С. КУЛЯБКО. *Замечательные питомцы Академического университета*. Л., 1977;

О судьбе «Энциклопедии» в России см.: P. N. BERKOV, *Histoire de l'Encyclopédie dans la Russie du XVIII^e siècle // Revue des Études Slaves*. 1965. № 44. P. 47–58; М.М. ШТРАНГЕ. *Энциклопедия Дидро и ее русские переводчики // Французский ежегодник*. 1959. М., 1961. С. 76–87; А. И. КОРОБОЧКО. *Энциклопедия Дидро и Россия // Труды Государственного Эрмитажа*. Т. 16. Л., 1975. С. 73–89.

О Н.И. Новикове см.: W. GARETH JONES. *Nikolaj Novikov. Enlightener of Russia*. Cambridge, 1984; *Новиков и русское масонство*. М., 1996.

О русском масонстве XVIII в. см.: P. BOURYCHKINE. *Bibliographie sur la franc-maçonnerie russe*. Paris, 1967; A. G. CROSS. *British Freemasons in Russia in the Age of Catherine the Great // Oxford Slavonic Papers*. 1971. № 4. P. 43–72; Т. БАКУНИН. *Le répertoire des francs-maçons russes (XVIII^e – XIX^e siècles)*. Paris, 1967; Г.В. ВЕРНАДСКИЙ. *Русское масонство в царствование Екатерины II*. СПб., 1999; А.И. СЕРКОВ. *Русское масонство. 1731–2000. Энциклопедический словарь*. М., 2001.

О русско-итальянских связях см.: S. CORSI, S. WOOLF (Eds.). *The European Enlightenment in Italy and the Enlightenment. Studies in a Cosmopolitan Century*. London 1972. P. 1–33; Г. А. СИБИРЕВА. *Неаполитанское королевство и Россия в последней четверти XVIII в.* М., 1981.

О русско-французских связях см.: П.Р. ЗАБОРОВ. *Русская литература и Вольтер. XVIII–первая треть XIX в.* Л., 1978; Н.А. КОПАНЕВ. *Французская книга и русская культура в середине XVIII в.* Л., 1988; С.Я. КАРП. *Французские просветители и Россия*. М., 1998; *Русско-французские культурные связи в эпоху Просвещения*. М., 2001. См. также материалы сборников «Россия и Франция. XVIII–XX века».

О русско-английских связях см.: Ю.Д. ЛЕВИН. *Восприятие английской литературы в России: исследования и материалы*. Л., 1990; Ю.Д. ЛЕВИН. *Оссиан в русской литературе. XVIII – первая треть XIX в.* Л., 1980; М.П. АЛЕКСЕЕВ. *Русско-английские литературные связи. XVIII – первая половина XIX в.* / Литературное наследство. Т. 91. М., 1982; Э.Г. КРОСС. *У темзских берегов. Россияне в Британии в XVIII в.* М., 1996.

О связях России с другими странами см.: Р. Ю. ДАНИЛЕВСКИЙ. *Россия и Швейцария. Литературные связи XVIII–XIX вв.* Л., 1984; *Русские и немцы в XVIII веке. Встреча культур* / Отв. ред. С. Я. Карп. М., 2000; *От войны к миру. Россия и Швеция. XVIII век* / Каталог выставки. Вып. 1–5. СПб., 1999. См. также материалы сборников «Немцы в России».

«Пиренейский полуостров»

Обобщающие исследования, посвященные испанской культуре XVIII века: J. ALVAREZ BARRIENTOS, F. LOPEZ, I. URZAINQUI. *La República de las Letras en la España del siglo XVIII*. Madrid, 1995; F. AGUILAR PIÑAL (Ed.). *Historia literaria de España en el siglo XVIII*. Madrid, 1996; A. GUIMERA (Ed.). *El reformismo borbónico*. Madrid, 1996. Обширная библиография содержится в работе: F. AGUILAR PIÑAL. *La bibliografía de estudios sobre Carlos III y su época*. Madrid, 1988.

Об испанском Просвещении см.: J. SARRAILH. *L'Espagne éclairée de la seconde moitié du XVIII^e siècle*. Paris, 1954; W. KRAUSS. *Die Aufklärung in Spanien, Portugal und Lateinamerika*. München, 1973; A. ALBEROLA, E. LA PARRA (Eds.). *La Ilustración española*. Alicante, 1986; *Carlos III y la Ilustración (Cátedra Campomanes)*. 2 vol. Madrid, 1988–1990; J. FERNANDEZ SEBASTIÁN. *La Ilustración política. Las «Reflexiones sobre las formas de gobierno» de J.A. Ibáñez de la Rentería y otros discursos conexos*. Bilbao, 1994; *Estudios dieciochistas en homenaje al profesor José Miguel Caso González*. 2 vol. Oviedo, 1995; J. ALVAREZ BARRIENTOS, B. CHECA (Coord.). *El siglo que llaman ilustrado. Homenaje a Francisco Aguilar Piñal*. Madrid, 1996; *El mundo hispánico en el siglo de las Luces*. 2 vol. Madrid, 1996; F. Y. LA RUBIA PRADO, J. TORRECILLA (Dir.). *Razón, tradición y modernidad: revisión de la Ilustración hispánica*. Madrid, 1996.

О религиозных проблемах см.: J. SARRAILH. *La crise religieuse en Espagne à la fin du XVIII^e siècle*. Oxford, 1951; J. SAUGNIEUX. *Foi et Lumières dans l'Espagne du XVIII^e siècle*. Lyon, 1985. О некоторых аспектах политической мысли см.: J. FERNANDÉZ SEBASTIÁN. *La génesis del fuerismo. Prensa e ideas políticas en el País Vasco, 1750–1840*. Madrid, 1991.

Об истории испанской культуры первой половины XVIII в. см.: G. STIFFONI. *Verità della Storia e ragioni del potere nella Spagna del primo '700*. Milano, 1989. Об истории книги см.: J. BURGOS RINCÓN. *La edición española en el siglo XVIII. Un balance historiográfico // Hispania*. 1995. № 190. P. 589–627.

О Португалии см.: J. V. SERRÃO. *História de Portugal. T. 6: O despotismo iluminato (1750–1807)*. Lisboa, 1982; R. SOUSA (Ed.). *Problems of Enlightenment in Portugal*. Minneapolis, 1984; F. DE BRITO. *Voltaire na cultura portuguesa. Os tempos e os modos*. Oporto, 1991.

«Италия»

Новейшие историографические обзоры исследований итальянского Просвещения: *Immagini del Settecento in Italia*. Roma–Bari, 1980; G. RICUPERATI. *Il Settecento // La storiografia italiana degli ultimi venti anni*. Roma–Bari, 1989. P. 97–161; A. POSTIGLIOLA (a cura di). *Un decennio di storiografia italiana sul secolo XVIII*. Napoli, 1995.

Обобщающие труды по итальянскому Просвещению: F. VENTURI. *L'Italia fuori d'Italia // Storia d'Italia. T. 3*. Torino, 1973. P. 985–1481; *L'Illuminismo italiano e l'Europa / A cura dell'Accademia dei Lincei*. Roma, 1977; D. CARPANETTO, G. RICUPERATI. *L'Italia del Settecento*. Roma–Bari, 1986. F. VENTURI (a cura di). *Illuministi italiani*. 3 vol. Milano–Napoli, 1958–65; ; M. MIRRI. *Dalla storia dei «lumi» e delle «riforme» alla storia degli antichi Stati italiani. Primi appunti // Pompeo Neri*. Castelfiorentino, 1992. P. 401–546.

Правовые, научные и литературные аспекты культуры итальянского Просвещения изучались в трудах: R. AJELLO. *Arcana juris. Diritto e politica nel Settecento italiano*. Napoli, 1976; V. FERRONE. *Scienza, natura, religione. Mondo newtoniano e cultura italiana nel primo Settecento*. Napoli, 1982; V. FERRONE. *I profeti dell'Illuminismo. Le metamorfosi della ragione nel tardo Settecento italiano*. Roma–Bari, 1989; *Scienza, filosofia e religione tra '600 e '700. Ricerche sui rapporti tra cultura italiana ed europea*. Milano, 1990; E. RAIMONDI. *I lumi dell'erudizione. Saggi sul Settecento italiano*. Milano, 1989.

О некоторых фигурах итальянского Просвещения см.: F. DIAZ, *Francesco Maria Gianni. Dalla burocrazia alla politica sotto Pietro Leopoldo di Toscana*. Milano–Napoli, 1966; A. QUONDAM. *Cultura e ideologia in Gian Vincenzo Gravina*. Milano, 1968; A. WANDRUSZKA. *Pietro Leopoldo. Un grande riformatore*. Firenze, 1968; F. DIAZ, L. GUERCI (a cura di). *Illuministi italiani. T. 6: Opere di Ferdinando Galiani*. Milano–Napoli, 1975; *Atti del convegno internazionale di studi muratoriani*. 4 vol. Firenze, 1975; V. CONTI. *Paolo Mattia Doria. Dalla repubblica dei togati alla repubblica dei notabili*. Firenze, 1978; *Dal Muratori al Cesarotti. T. 5: Politici ed economisti del primo Settecento*. Milano–Napoli, 1979; G. GIARRIZZO. *Vico, la politica e la storia*. Napoli, 1980; R. AJELLO (a cura di). *Pietro Giannone e il suo tempo*. 2 vol. Napoli, 1980.

Региональные особенности итальянской культуры XVIII в. отражены в работах: M. ROSA, G. GRECO (a cura di). *Storia degli antichi Stati italiani*. Roma–Bari, 1996; G. SYMCOX, G. RICUPERATI. *Il Piemonte sabauda. Stato e territori in età moderna*. Torino, 1994; C. CAPRA. *La Lombardia austriaca nell'età delle riforme (1706–1796)*. Torino, 1986; G. TORCELLAN. *Settecento veneto e altri scritti storici*. Torino, 1969; G. ARNALDI, M. PASTORE STOCCHI (a cura di). *Storia della cultura veneta. T. 2: Il Settecento*. Vicenza, 1986; G. GALASSO. *La filosofia in soccorso de' governi. La cultura napoletana nel Settecento*. Napoli, 1989; *La Toscana dei Lorena. Riforme, territorio, società*. Firenze, 1989; *Cesare Beccaria tra Milano e l'Europa*. Roma–Bari, 1990.

«Германский мир»

Наиболее полным обобщающим трудом по истории германских государств Старого порядка является: K. O. von ARETIN. *Das Reich. Friedensordnung und europäisches Gleichgewicht 1648–1806*. Stuttgart, 1986. О немецком Просвещении вообще см.: P. H. REILL. *The German Enlightenment and the Rise of Historicism*. Berkeley, 1975; H. KIESEL. P. MÜNCH. *Gesellschaft und Literatur im 18. Jahrhundert. Voraussetzungen und Entstehung des literarischen Markts in Deutschland*. München, 1977; R. SAAGE. *Absolutismus und Aufklärung in Deutschland* // I. FETSCHER, H. MÜNKLER (Hrsg.). *Pipers Handbuch der politischen Ideen*. Bd. 3. München, 1985. P. 529–555; R. CIAFARDONE. *L'illuminismo tedesco*. Torino, 1983; R. VIERHAUS. *Deutschland im 18. Jahrhundert. Politische Verfassung, sozialen Gefüge, geistige Bewegungen*. 1984; R. VAN DÜLMEN. *Die Gesellschaft der Aufklärer. Zur bürgerlichen Emanzipation und aufklärerischen Kultur in Deutschland*. Frankfurt am Main, 1986; H. MÖLLER. *Vernunft und Kritik. Deutsche Aufklärung im 17. und 18. Jahrhundert*. Frankfurt am Main, 1986; W. SCHMIDT-BIGGEMANN. *Theodizee und Tatsachen. Das philosophische Profil der deutschen Aufklärung*. Frankfurt am Main, 1988; N. MERKER. *L'illuminismo in Germania. L'età di Lessing*. Roma, 1989; E. TORTAROLO. *La ragione sulla Sprea. Coscienza storica e cultura politica nell'Illuminismo berlinese*. Bologna, 1989.

Об истории политической мысли см.: J. ZIECHMANN (Hrsg.). *Panorama der Friedericianischen Zeit. Friedrich der Grosse und seine Epoche*. Bremen, 1985; H. E. BÖDEKER, U. HERRMANN. *Aufklärung als Politisierung. Politisierung der Aufklärung*. Hamburg, 1987; H. E. BÖDEKER (Hrsg.). *Aufklärung und Geschichte. Studien zur deutschen Geschichtswissenschaft im 18. Jahrhundert*. Göttingen, 1986; G. BOLLENBECK. «Bildung» und «Kultur». *Glanz und Elend eines deutschen Deutungsmusters*. 1994; F. KOPITZSCH (Hrsg.). *Aufklärung, Absolutismus und Bürgertum*. München, 1976; J. GESSINGER. *Sprache und Bürger-*

tum. Sozialgeschichte sprachlicher Verkehrsformen im Deutschland des 18. Jahrhunderts. Stuttgart, 1980.

О культурном пространстве XVIII в. см.: H. KIESEL, P. MÜNCH. *Gesellschaft und Literatur im 18. Jahrhundert. Voraussetzungen und Entstehung des literarischen Markts in Deutschland*. München, 1977; E. ROSENSTRAUCH-KÖNIGSBERG (Hrsg.). *Literatur der Aufklärung, 1765–1800*. Wien, 1988.

О развитии экономической мысли см.: K. TRIBE. *Governing Economy. The Reformation of German Economic Discourse, 1750–1840*. Cambridge, 1988.

О немецком масонстве см.: H. REINALTER (Hrsg.). *Freimaurer und Geheimbünde im 18. Jahrhundert in Mitteleuropa*, Frankfurt am Main, 1983.

Об Австрийской империи в XVIII в. см.: E. WANGERMAN. *The Austrian Achievement, 1700–1800*. London, 1973; L. BODI. *Tauwetter in Wien. Zur Prosa der österreichischen Aufklärung 1781–1795*. Wien, 1995 (1977); R. PLASCHKA, G. KLINGENSTEIN (Hrsg.). *Österreich im Europa der Aufklärung*. 2 Bd. Wien, 1985; F. A. SZABO. *Kaunitz and Enlightened Absolutism, 1753–1780*. Cambridge, 1994; G. KLINGENSTEIN. *Between Mercantilism and Physiocracy. Stages, Modes and Functions of Economic Theory in the Habsburg Monarchy, 1748–1763* // C. W. INGRAO (Ed.). *State and Society in Early Modern Austria*. West Lafayette, 1994. P. 181–214; G. KLINGENSTEIN. *The Meanings of Austria and Austrian in the Eighteenth Century* // R. ORESCO, G. C. GIBBS, H. SCOTT (Eds.). *Festschrift Ragnhild Hatton*. Cambridge, 1997. P. 423–478.

«Соединенные провинции»

Обобщающие работы по истории Республики Соединенных провинций: W. Th. M. FRIJHOFF. *La Société Néerlandaise et ses gradués, 1575–1814*. Amsterdam, 1981; J. ISRAEL. *Dutch Primacy in World Trade, 1585–1740*. Oxford, 1989; M. C. JACOB, W. W. MIJNHARDT (Eds.). *The Dutch Republic in the Eighteenth Century: Decline, Enlightenment and Revolution*. Ithaca, 1992; J. ISRAEL. *The Dutch Republic. Its Rise, Greatness and Fall*. Oxford, 1995; K. DAVIDS, J. LUCAINN (Eds.). *A Miracle Mirrored. The Dutch Republic in European Perspective*. Cambridge, 1995.

Более подробно о нидерландском Просвещении см.: J. A. BOTS, J. DE VET. *Les Provinces-Unies et les Lumières // Dix-huitième siècle*. 1978. № 10. P. 101–122; P. J. BUIJNSTERS. *Les Lumières hollandaises // Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*. 1972. № 87. P. 197–215; H. H. ZWAGER. *Nederland en de Verlichting*. Bussum, 1972; W. R. E. VELEMA. *Enlightenment and Conservatism in the Dutch Republic. The Political Thought of Elie Luzac (1721–1796)*. Assen–Maastricht, 1993. См. также в связи с Нидерландами: M. C. JACOB. *The Radical Enlightenment. Pantheists, Freemasons and Republicanism*. London, 1981.

О нидерландском Просвещении в контексте религиозных проблем см.: J. VAN DEN BERG. *Orthodoxy, rationalism and the World in Eighteenth-Century Holland* // D. BAKER (Ed.). *Sanctity and secularity, the Church and the World*. Oxford, 1973. P. 173–192; J. VAN DEN BERG. *Eighteenth-Century Dutch Translations of the Works of some British Latitudinarian and Enlightened Theologians* // *Nederlands archief voor kerkgeschiedenis*. 1979. № 59. P. 194–212; J. A. BORNEWASSER. *Die Aufklärung und die Katholiken in den Nördlichen Niederlanden 1780–1830* // *Archief voor de geschiedenis van de Katholieke Kerk in Nederland*, 1979. P. 304–318.

О развитии картезианства см.: T. VERBEEK. *Descartes and the Dutch. Early Reactions to Cartesian Philosophy*. Carbondale, 1992; О влиянии идей Руссо см.: W. GOBBERS. *Jean-Jacques Rousseau in Holland. Een onderzoek naar de invloed van de mens en het werk*. Gent, 1963.

Историографический обзор см.: W. W. MIJNHARDT. *La storiografia della storia delle idee riguardanti la Repubblica nei secoli XVII e XVIII* // *Rivista Storica Italiana*. 1983. № 95.

Р. 778–843 (специальный выпуск, посвященный Нидерландам); E.H. KOSSMANN. *The Crisis of the Dutch State 1780–1813: Nationalism, Federalism, Unitarism* // J.S. BROMPLEY, E.H. KOSSMANN (Eds.). *Britain and the Netherlands. T. 4: Metropolis, Dominion and Province*. 's Gravenhage, 1971. P. 156–175.

Об истории культуры, и в частности о новых формах социальных контактов, см.: W.W. MIJNHARDT. *Tot heil van 't menschdom: Culturele genootschappen in Nederland 1750–1815*. Amsterdam, 1987; J.W. BUISMAN. *Tussen vroomheid en Verlichting. Een cultuurhistorisch en sociologisch onderzoek naar enkele aspecten van de Verlichting in Nederland (1755–1810)*. 2 vol. Zwolle, 1992.

О развитии науки см.: J.W. BOSCH. *Beccaria et Voltaire chez Goswin de Fierlant et quelques autres juristes belges et néerlandais* // *Tijdschrift voor rechtsgeschiedenis*. 1961. № 29. P. 1–21; J.W. BOSCH. *Quelques remarques sur la sécularisation du droit pénal au XVIII^e siècle en Belgique et aux Pays-Bas* // *Tijdschrift voor rechtsgeschiedenis*. 1969. № 37. P. 557–569.

«Великобритания»

Об английском обществе Старого порядка см.: J.C.D. CLARK. *English Society 1688–1832: Ideology, Social Structure and Political Practice during the Ancien Régime*. Cambridge 1985. Среди фундаментальных исследований можно назвать: J.G.A. PO-COCK. *Virtue, Commerce and History: Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*. Cambridge, 1985; J.G.A. POCOCK. *Clergy and Commerce: the Conservative Enlightenment in England* // *L'età dei lumi: studi storici sul Settecento europeo in onore di Franco Venturi*. Napoli, 1985. P. 523–562; R. PORTER. *English Society in the Eighteenth Century*. London, 1990; P. LANGFORD. *Public Life and the Propertied Englishman 1689–1798*. Oxford, 1991; J. E. BRADLEY. *Religion, Revolution and English Radicalism. Non-Conformity in 18th Century Politics and Society*. Cambridge, 1990; J. GASCOIGNE. *Joseph Banks and the English Enlightenment. Useful Knowledge and Polite Culture*. Cambridge, 1994; I. KRAMNICK. *Republicanism and Bourgeois Radicalism. Political Ideology in the Late-Eighteenth-Century England and America*. Ithaca–London, 1990; N.T. PHILLIPSON, G. SCHOCHET, P. E. TATSPANGH, C. BROECKS (Eds.). *Politics. Politeness and Patriotism. Papers presented at the Folger Institute Seminar «Politics and Politeness: British Political Thought in the Age of Walpole»*. Washington, 1991; S. G. BURTT. *Virtue Transformed. Political Argument in England, 1688–1740*. Cambridge, 1992.

Полезным может оказаться старый библиографический указатель: S. PARGEL-LIS, D.J. MEDLEY. *Bibliography of British History: the Eighteenth-Century, 1714–1789*. Oxford – New-York, 1951.

Интересная попытка анализа английского Просвещения предпринята в статье: R. PORTER. *The Enlightenment in England* // R. PORTER, M. TEICH (Eds.). *The Enlightenment in National Context*. New-York, 1981.

Об английском Просвещении в религиозном контексте см.: P. ZAGORIN (Ed.). *Culture and Politics. From Puritanism to the Enlightenment*. Berkeley – Los Angeles – London, 1980; P. HARRISON. *Religion and the Religions in the English Enlightenment*. Cambridge, 1990; J. A. I. CHAMPION. *The Pillars of Priestcraft Shaken: The Church of England and Its Enemies, 1660–1730*. Cambridge, 1992.

О шотландском Просвещении см.: R. B. SHER. *Church and University in the Scottish Enlightenment. The Moderate Literacy of Edinburgh*. Edinburgh, 1985; J. GASCOIGNE. *Cambridge in the Age of Enlightenment*. Cambridge, 1989; R. B. SHER, J. R. SMITTER (Eds.). *Scotland and America in the Age of Enlightenment*. Edinburgh, 1990; A. HOOK, R. B. SHER (Eds.). *Glasgow and the Enlightenment*. Edinburgh, 1991.

«Соединенные Штаты Америки»

По-прежнему сохраняет значение обобщающий труд: R.R. PALMER. *The Age of the Democratic Revolution: A Political History of Europe and America (1760–1800)*. 2 vol. Princeton, 1970; далее см.: H.F. MAY. *The Enlightenment in America*. Oxford, 1978; D.H. MEYER. *The Democratic Enlightenment*. New-York, 1976; W.B. COHEN. *The French Encounter with Africans*. Bloomington, 1980; J. APPLEBY. *Liberalism and Republicanism in the Historical Imagination*. Cambridge, 1992.

О Войне за независимость и об Американской революции см.: P. MAIER. *From Resistance to Revolution. Colonial Radicals and the Development of American Opposition to Britain, 1765–1776*. London, 1973; G.S. WOOD. *The Creation of the American Republic (1776–1787)*. New-York, 1972 (1969); B. BAILYN. *The Ideological Origins of the American Revolution*. Cambridge (Mass.), 1966; F. McDONALD. *E Pluribus Unum. The Formation of the American Republic, 1776–1790*. Indianapolis, 1979 (1965); B. VINCENT. *La Révolution américaine, 1775–1783. Histoire documentaire des Etats-Unis*. Nancy, 1985; G. WOOD. *Radicalism of the American Revolution*. 1993; J. P. REID. *A Constitutional History of the American Revolution*. 4 vol. Madison (Wis.), 1987–; C. BOWEICK. *English Radicalism and the American Revolution*. Chapel Hill, 1995 (1977); C. J. RICHARD. *The Founders and the Classics. Greece, Rome and the American Enlightenment*. Harvard, 1995; J. P. GREENE. *Interpreting Early America: Historiographical Essays*. Charlottesville, 1996.

О развитии политической мысли, и в частности идеи национального представительства, см.: H.S. COMMAGER. *The Empire of Reason: How Europe Imagined and America Realized the Enlightenment*. Garden City (N.Y.), 1977; J.P. REID. *The Concept of Representation in the Age of the American Revolution*. Chicago, 1989; G. KLINGENSTEIN. *Lessons for Republicans: An American Critique of Enlightened Absolutism in Central Europe (1785)* // S. WANK (Ed.). *The Mirror of History. Essays in Honor of Fritz Fellner*. Santa Barbara–Oxford, 1988. P. 181–212; J. APPLEBY. *Liberalism and Republicanism in the Historical Imagination*. Cambridge, 1992.

О спорах по вопросу политической и религиозной эмансипации см.: W.B. COHEN. *The French Encounter with Africans*. Bloomington, 1980; P.G. THOMAS. *Tea Party to Independance. The Third Phase of the American Revolution, 1773–1776*. Oxford, 1991; H. F. MAY. *The Divided Heart. Essays on Protestantism and the Enlightenment in America*. Oxford, 1991; G.B. NASH, J.R. SODERLUND. *Freedom by Degrees. Emancipation in Eighteenth-Century Pennsylvania*. Oxford, 1991.

О некоторых фигурах американского Просвещения см.: D. MALONE. *Jefferson and his Time*. Boston, 1981 (1941); Th. JEFFERSON. *Writings*. New-York, 1984; E. FONER. *Tom Paine and Revolutionary America*. New-York, 1976; B. VINCENT. *Thomas Paine ou la Religion de la liberté*. Paris, 1987; G. CLAEYS. *Thomas Paine: Social and Political Thought*. Boston, 1989.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН¹

А

Аббатиста, Гвидо (Abbattista, Guido)	158
Августин Блаженный	31, 46, 547, 554
Агасс де Крен, Анри (Agasse de Cresne, Henry)	134
Агирре (Aguirre)	434, 437
Адамс, Джон (Adams, John)	500, 506-508, 510-512
Аддисон, Джозеф (Addison, Joseph)	211, 227, 264, 331, 434, 492
Адорно, Теодор (Adorno, Theodor)	558-560
Азар, Поль (Hazard, Paul)	33, 359, 381, 394, 553, 575
Аймерик, Маттеус (Aymerich, Mattheus)	428
Аке, Бельсазер (Hacquet, Belsazer)	465
Алеви, Эли (Halévy, Élie)	552
Александр I, российский император	423
Алмейда (Almeida)	428
Альбергати Капачелли, Франческо (Albergati Capacelli, Francesco)	218
Альбертоне, Мануэла (Albertone, Manuela)	351
Альгаротти, Франческо (Algarotti, Francesco)	34
Альтузиус, Иоханнес (Althusius, Johannes)	478
Альфьери, Витторио (Alfieri, Vittorio)	26-27, 212-213, 578
Аморт, Эузебий (Amort, Eusebius)	428
Андрес, Хуан (Andrés, Juan)	431
Анживилье, Шарль-Клод Лабийярдри д' (Angivillier, Charles-Claude Labillarderie d')	195
Анна Стюарт (Anne Stuart), королева Англии и Ирландии	299
Анрио, Эмиль (Henriot, Émile)	556
Антен, Луи-Антуан де Монтеспан д' (Antin, Louis-Antoine de Montespán d')	32
Аранда, Педро Пабло Абарка де Болеа (Aranda, Pedro Pablo Abarca de Bolea)	429, 433
Арасс, Даниель (Arasse, Daniel)	194
Аржанс, Жан-Батист де Буайе, маркиз д' (Argens, Jean-Baptiste de Boyer d')	106, 308, 315
Арзак, Гойон д' (Arzac, Goyon d')	252
Аристотель	88, 107, 210, 428
Ардт, Эрнст Мориц (Arndt, Ernst Moritz)	180
Арнольд, Готфрид (Arnold, Gottfried)	85
Аррояль, Леон де (Arroyal, Leon de)	437
Артеага, Стефано (Arteaga, Stefano)	210
Артера (Artega)	431

¹ В указатель не включены имена из заключительного библиографического раздела книги.

Арьес, Филипп (Ariès, Philippe)	249, 258
Ауберт, Джузеппе (Aubert, Giuseppe)	189
Ашмол, Элайас (Ashmole, Elias)	275

Б

Бабёф, Гракх (Babeuf, Gracchus), наст. имя: Бабёф, Франсуа-Ноэль (Babeuf, François-Noël)	156
Базедов, Иоганн Бернхард (Basedow, Johann Bernhard)	38, 465
Байе, Адриан (Baillet, Adrien)	16
Бакюлар д'Арно, Франсуа-Томас (Baculard d'Arnaud, François-Thomas)	214, 314
Баль, Франческо (Bal, Francesco)	364
Бальденсперже, Фернан (Baldensperger, Fernand)	553
Балтиста, Антонио (Baptista, Antonio)	428
Барбейрак, Жан (Barbeyrac, Jean)	81, 101, 396
Барлоу, Джоэл (Barlow, Joel)	110, 509
Баррес, Морис (Barrès, Maurice)	405
Баррюэль, Огюстен (Barruel, Augustin)	397, 524, 526-527, 529-530, 532-534, 539
Барт, Ролан (Bartes, Roland)	570
Бартрам, Джон (Bartram, John)	509
Баруэт, Иоганнес (Barueth, Johannes)	81
Баснаж де Боваль, Жак (Basnage de Beauval, Jacques)	82, 471
Батто, Шарль (Batteau, Charles)	198
Баумгартен, Александр Готлиб (Baumgarten, Alexander Gottlieb)	197-198, 458
Бауэр, Бруно (Bauer, Bruno)	539
Бах, Иоганн Себастьян (Bach, Johann Sebastian)	222
Бахтин, Михаил Михайлович	319
Бачко, Бронислав (Baczko, Bronislaw)	119, 120, 155, 563, 591
Без, Теодор де (Bèze, Theodore de)	239
Бейлин, Бернард (Bailyn, Bernard)	511-512
Бейль, Пьер (Bayle, Pierre)	16, 33, 76, 80-82, 96, 104, 160, 187, 238, 240, 331, 394, 471, 473, 480-481, 522, 553
Беккария, Чезаре (Beccaria, Cesare)	24, 144, 145, 147, 155, 251, 339-340, 346, 352-353, 355-356, 431, 447-448, 519, 522, 554, 582, 589
Беккер, Балтазар (Bekker, Balthasar)	479
Беккер, Карл Лотус (Becker, Carl Lotus)	553
Беккер, Рудольф Закариас (Becker, Rudolph Zacharias)	465
Бекфорд, Уильям (Beckford, William)	393, 398, 401
Белкнап, Джереми (Belknap, Jeremy)	508
Белл, Эндрю (Bell, Andrew)	190
Беллотти, Елена (Bellotti, Elena)	212
Беллуа, Пьер-Лоран Бюирет, прозв. Дормон де (Belloy, Pierre-Laurent Buirette, dit Dormont de)	211
Бен, миссис (Behn, Mrs.)	308
Бенда, Жюльен (Benda, Julien)	552-553
Бенезек, Пьер (Benezech, Pierre)	333
Бенезет, Энтони (Benezet, Anthony)	507
Бенрекасса, Жорж (Benrecassa, Georges)	381, 591
Бентам, Джереми (Bentham, Jeremy)	32, 45, 145, 148, 353, 503, 592
Бергк, Теодор (Bergk, Theodor)	296
Бергман, Торберн (Bergman, Torbern)	413
Бергсон, Анри (Bergson, Henri)	553
Бержье, Никола-Сильвестр (Bergier, Nicolas-Sylvestre)	243

Беркли, Джорж (Berkeley, George)	91, 94, 113, 596
Бернар, Жан-Фредерик (Bernard, Jean-Frédéric)	82
Берни, Хуан Баптиста (Berni, Juan Baptista)	428
Бернсторф, Йохан Гартвиг Эрнст (Bernstorff, Johann Hartvig Ernst)	409-410
Бернулли, Даниель (Bernoulli, Daniel)	343, 347
Бернулли, Никола (Bernoulli, Nicolas)	343
Беррюйе, Исаак (Berruyer, Isaac)	241
Бертольд, Леопольд фон (Berchtolt, Leopold von)	366
Бертье, Гийом-Франсуа (Bertier, Guillaume-François)	390
Бетинелли, Саверио (Bettinelli, Saverio)	212
Бетховен, Людвиг ван (Beethoven, Ludwig van)	36, 225
Бёдекер, Ханс Эрик (Bödeker, Hans Erich)	266
Бёмер, Юстус Хеннинг (Bömer, Justus Henning)	84, 86
Бёрк, Эдмунд (Burke, Edmund)	199-200, 389, 401, 496-497, 499-500, 502, 528-529, 578
Бёрн, Рэймонд (Birn, Raymond)	185
Бёрни, Фанни (Burni, Fanny)	308
Бёрни, Чарльз (Burney, Charles)	228
Бикерстафф, Айзек (Bickerstaff, Isaac)	220
Билз, Дерек (Beales, Derek)	231-232
Бильфингер, Георг Бернгард (Bilfinger, Georg Bernhard)	343
Бинкерсхук, Корнелиус ван (Bynkershoek, Cornelius van)	143
Бисмарк, Отто фон (Bismarck, Otto von)	534
Бисс, Томас (Bisse, Thomas)	227
Бисс, Филипп (Bisse, Philip)	227
Блаколл, Эрик (Blackall, Eric)	323
Блан, Луи (Blanc, Louis)	528
Бланко (Уайт), Джозеф Томас (Blanco, Joseph Thomas)	434
Блейк, Уильям (Blake, William)	41, 196, 199-201
Блондель, Жак-Франсуа (Blondel, Jacques-François)	205, 208
Блуто, Рафаэль (Bluteau, Raphael)	428
Блэкстон, Уильям (Blackstone, William)	78, 511
Блэр, Томас (Blair, Thomas)	509
Боди, Лесли (Bodi, Leslie)	466
Бодмер, Иоганн Якоб (Bodmer, Iohann Jakob)	210, 456
Бодо, Никола (Baudeau, Nicolas)	66
Бодуэн, Пьер-Антуан (Baudouin, Pierre-Antoine)	195
Бозе, Никола (Beauzée, Nicolas)	393
Бокажи, Мануэл Мария Барбоза (Bocage, Manoel Maria Barbosa)	434
Болингброк, Генри Сент-Джон (Bolingbroke, Henry St. John)	382, 389, 395
Бомарше, Пьер-Огюстен Карон де (Beaumarchais, Pierre-Augustin Caron de)	214-215, 402, 407, 412
Бомон, Кристоф де (Beaumont, Christophe de)	211
Бонваль, Клод-Александр (Bonnaval, Claude-Alexandre)	365
Бонне, Гейзберт (Bonnet, Gijsbert)	83
Бонсерф, Пьер-Франсуа (Boncerf, Pierre-François)	66
Борн, Игнац (Born, Ignaz)	464
Бособр, Исаак де (Beausobre, Isaac de)	163
Боссюэ, Жак-Бенинь (Bossuet, Jacques-Bénigne)	32, 160, 165
Босуэлл, Джеймс (Boswell, James)	382, 402
Бошкович, Руджер (Boscovich, Rujier)	344
Брандес, Эрнст (Brandes, Ernst)	110

Браун, Брюс (Brown, Bruce)	232
Брейер, Эмиль (Bréhier, Émile)	556
Брейтингер, Иоганн Якоб (Breitinger, Johann Jakob)	456
Брекер, Ульрих (Bräker, Ulrich)	179
Бретон, Андре (Breton, André)	187, 321
Бриссо де Варвиль, Жак-Пьер (Brissot de Warville, Jacques-Pierre) ..	25, 107, 349, 509
Бродель, Фернан (Braudel, Fernand)	558
Бросс, Шарль де (Brosses, Charles de)	169, 363, 366
Брюкер, Якоб (Brucker, Jakob)	163
Брюнетьер, Фернан (Brunetière, Fernand)	527, 532, 534
Брюншви́г, Анри (Brunschwig, Henri)	305
Буагильбер, Пьер де (Boisguilbert, Pierre de)	353
Буажелен де Кюсе, Луи-Брюно (Boisgelin de Cucé, Louis-Bruno)	36
Буало-Депрео, Никола (Boileau-Despréaux, Nicolas)	199
Бугенвиль, Луи-Антуан де (Bougainville, Louis-Antoine de)	101, 385
Бужан, Гийом-Гиацинт (Bougeant, Guillaume-Hyacinthe)	311
Буланвилье, Анри (Boulainvilliers, Henri)	133
Буланже, Никола-Антуан (Boulanger, Nicolas-Antoine)	18, 169, 175, 595
Булле, Этьен-Луи (Boullée, Étienne-Louis)	200, 204, 207
Булфинч, Чарльз (Bullfinch, Charles)	508
Бурбоны (Bourbons), династия	289, 437, 494
Бурбоны испанские	24, 431
Бурбоны пармские	446
Бургерсдейк, Франко (Burgersdijck, Franco)	477
Бурламаки, Жан-Жак (Bourlamaqui, Jean-Jacques)	101
Бурманнус, Петрус (Burmennus, Petrus)	473
Бутерверк, Фридрих (Bouterwerk, Friedrich)	38
Бутзелар, Карел ван (Boetzelar, Carel van)	282
Буффлер, Мария-Франсуаза де (Bouffleurs, Marie-Françoise de)	412
Буше, Франсуа (Boucher, François)	195
Буше де ла Ришардери, Франсуа (Boucher de la Richarderie, François) ..	366
Бэкон, Френсис (Bacon, Francis)	116, 152, 185, 345, 349, 390, 430, 451, 559
Бюффон, Жорж-Луи Леклерк де (Buffon, Georges-Louis Leclerc de) ..	93-94, 96, 166, 343, 347, 359, 392, 510, 532, 595
Бюффье, Клод (Buffier, Claude)	99
Бюшинг, Антон Фридрих (Büsching, Anton Friedrich)	464

В

Вагнер, Рихард (Wagner, Richard)	544
Вайсе, Кристиан Феликс (Weisse, Christian Felix)	217
Вака де Гусман-и-Манрике, Хосе Мария (Vaca de Guzman y Manrique, José Maria) ..	52
Валладарес, Антонио (Valladares, Antonio)	219
Валлериус, Юхан Готшалк (Wallerius, Johan Gottschalk)	413
Вальдес, Хосе Мария Портилло (Valdés, José Maria Portillo)	128
Вальтер, Эрик (Walter, Eric)	314
Вандермонд, Александр (Vandermonde, Alexandre)	352
Ван Дале, Антони (Van Dale, Anthonie)	479
Ван Тил, Саломо (Van Til, Salomo)	477, 480
Варбуг, Эйби	570
Варбург, Эйби (Warburg, Aby)	570
Варгентин, Пер Вильгельм (Wargertin, Per Wilhelm)	268, 413
Вард, Альберт (Ward, Albert)	307

Варле, Жан (Varlet, Jean)	108
Ваттель, Эммерих де (Vattel, Emmerich de)	134
Вашингтон, Джордж (Washington, George)	277
Вебер, Макс (Weber, Max)	575
Вейганд, издатель (Weygand)	310
Вейсгаупт, Адам (Weishaupt, Adam)	32, 280, 464
Вентури, Франко (Venturi, Franco)	10,
15, 92, 381, 442, 555, 562	
Венцель, Готфрид Иммануил (Wenzel, Gottfried Immanuel)	177
Верн, Жакоб (Vernes, Jacob)	243
Верне, Жакоб (Vernet, Jacob)	241
Верне, Клод-Жозеф (Vernet, Claude-Joseph)	199
Верней, Луис Антонио (Verney, Luis Antonio)	428, 430-431, 435, 439
Верри, Алессандро (Verri, Alessandro)	24, 144, 355
Верри, Пьетро (Verri, Pietro)	144, 354-356, 447-448
Вивес, Хуан Луис (Vives, Juan Luis)	31
Вико, Джамбаттиста (Vico, Giambattista)	16, 143, 159, 164, 359, 443, 510
Виктор Амадей II (Vittorio Amedeo II) Савойский, король Сардинии	444
Виланд, Кристоф Мартин	
(Wieland, Christoph Martin)	38, 280, 305, 307, 322, 393, 523
Вильгельм I Завоеватель (William I the Conqueror), король Англии	512
Вильгельм III (William III) Оранский, король Англии,	
статхаудер Соединенных провинций	479, 493, 495
Винкельман, Иоганн Иоахим (Winckelmann, Johann Joachim)	37, 196-198, 458
Виттоф, Иоганн (Withof, Johann H.)	35
Витрувий (Витрувиус Поллио, Маркус) (Vitruvius Pollio, Marcus)	202-203
Витт, Йохан де (Witt, Johan de)	479
Вобан, Себастьян ле Претр де (Vauban, Sebastien le Prestre de)	206
Воллан, Софи (Volland, Sophie)	402
Вольтер (Voltaire), Аруэ, Франсуа-Мари (Arouet, François-Marie)	17-18, 20-23,
25-26, 32, 34-35, 42-43, 48, 52, 55, 58, 61-63, 65-66, 68-69, 71, 76-77, 81-82, 89, 102,	
130, 145, 152, 154-155, 159-160, 162-168, 170-171, 175, 211-212, 231, 239, 241-242,	
259, 288-289, 315, 317-319, 321, 338, 342, 344, 346-347, 359, 383-388, 390, 392, 402-	
403, 408-412, 433, 444, 459, 467, 483, 494, 496, 500, 502, 506, 508-510, 513, 518, 526-	
529, 531-534, 536, 543-545, 547, 549, 552, 554, 563, 578, 582, 584-585, 588	
Вольф, Бетье (Wolff, Betje)	483
Вольф, Кристиан (Wolff, Christian)	84, 89, 90, 102, 143, 428, 452-454, 456, 458, 481
Вуазенон, Клод-Анри де Фюзэ (Voisenon, Claude-Henri de Fuzée)	53
Вуд, Гордон (Wood, Gordon)	512
Вудфолл, братья (Woodfall)	330
Вут, Ян Маркус (Voet, Jan Marcus)	143
Вутиус, Гизберт (Voetius, Gisbert)	474

Г

Габсбурги (Habsburg), династия	442, 446, 464, 494
Гадамер, Ханс Георг (Gadamer, Hans Georg)	572, 580
Гайдн, Франц Йозеф (Haydn, Franz Joseph)	222, 225
Галиани, Фердинандо (Galiani, Ferdinando)	34, 65, 261, 354-355, 398, 431, 447-448
Галиани, Челестино (Galiani, Celestino)	23, 445
Галилей, Галилео (Galilei, Galileo)	342-343, 345-346, 349, 442, 533, 557
Гаман, Иоганн Георг (Hamann, Johann Georg)	467, 523
Гамерра, Джованни де (Gammera, Giovanni de)	218

Гамильтон, Александр (Hamilton, Alexander)	513
Гара, Доминик-Жозеф (Garat, Dominique-Joseph)	125
Гарве, Кристиан (Garve, Christian)	465
Гаррик, Дэвид (Garrick, David)	211
Гарсиа де ла Уэрта, Висенте (García de la Huerta, Vicente)	213
Гассенди, Пьер (Gassendi, Pierre)	428
Гегель, Георг Вильгельм Фридрих (Hegel, Georg Wilhelm Friedrich)	123, 386, 533, 536-538, 540, 546, 557
Геддес, Джеймс (Geddes, James)	431
Геккер, Иоганн Юлиус (Hecker, Johann Julius)	461
Геллерт, Кристиан Фюрхтегот (Gellert, Christian Fürchtegott)	211, 216
Гельвеций, Клод-Адриан (Helvétius, Claude-Adrien)	45, 47, 49, 52, 69, 90, 93-96, 100, 145, 278, 291, 346-347, 353-354, 359, 387, 422, 433, 467, 580
Генрих VIII (Henry VIII), король Англии	486
Генэ, Антуан (Guénée, Antoine)	242
Георг III (George III), король Англии	497
Гердер, Иоганн Готфрид (Herder, Johann Gottfried)	38, 137, 169, 175, 178-179, 198, 385, 393, 404, 406, 459-460, 510, 535-536, 578
Герен, Арнольд Герман Людвиг (Heeren, Arnold Hermann Ludwig)	164
Герман, Иван Филиппович (Бенедикт Франц Иоганн) (Hermann, Benedict Franz Johann)	343
Гермет, Паулюс ван (Hermet, Paulus van)	482
Гёдевилль, Никола де (Gueudeville, Nicolas de)	100
Гёльдерлин, Фридрих (Hölderlin, Friedrich)	536
Гёльдин, Анна (Göldin, Anna)	467
Гёппес, Йозеф (Göttes, Joseph)	536
Гёте, Иоганн Вольфганг фон (Göthe Johann Wolfgang von)	34, 37-38, 178, 196, 212, 217, 280, 297, 305, 307, 309-310, 312, 322-323, 364, 393, 403-404, 467, 511, 552
Гиббон, Эдвард (Gibbon, Edward)	126, 139, 163-164, 166, 170-171, 393, 398, 401, 496-498, 502, 547, 549, 584
Гизо, Франсуа-Пьер-Гийом (Guizot, François-Pierre-Guillaume)	179, 539
Гитлер, Адольф (Hitler, Adolf)	549, 552
Глайг, Джордж (Gleig, George)	190
Глюк, Кристоф Виллибальд фон (Glück, Christoph Willibald von)	36, 225, 229-231
Гоббс, Томас (Hobbes, Tomas)	88, 101, 138, 238, 353, 437, 451-452, 478, 488-490
Годвин, Уильям (Godwin, William)	156, 501
Годой, Мануел (Godoy, Manuel)	433, 435
Годфри, Томас (Godfrey, Thomas)	509
Гойя-и-Лусьентес, Франсиско Хосе (Goya y Lucientes, Francisco José) 194-195, 197, 199, 201, 439	
Голдсмит, Оливер (Goldsmith, Oliver)	39, 216
Голицын, Дмитрий Алексеевич	398
Гольбах, Поль-Анри (Holbach, Paul-Henry d')	17-19, 70, 77, 90, 103-104, 115-117, 291, 335, 228, 347, 398, 467, 472, 580-581, 595
Гольдони, Карло (Goldoni, Carlo)	211, 218, 446
Гомеш де Лима, Мануел (Gomes de Lima, Manuel)	429
Гонсалес дель Кастильо, Хуан Игнасио (González del Castillo, Juan Ignacio)	219
Гораций (Квинт Гораций Флакк)	318
Гордон, Томас (Gordon, Thomas)	512
Готтшед, Иоганн Кристоф (Gottsched, Johann Christoph)	212, 216, 456
Гоцци, Карло (Gozzi, Carlo)	218

Гоша, Габриэль (Gauchat, Gabriel)	241
Гравина, Джованни Винченцо (Gravina, Giovanni Vincenzo)	16, 143, 445
Грален, Жан-Жозеф-Луи (Graslin, Jean-Joseph-Louis)	355
Грамши, Антонио (Gramsci, Antonio)	588
Грандрут, Робер (Ganderoute, Robert)	317
Гранелли, Джованни (Granelli, Giovanni)	212
Граффины, Франсуаза д'Иссенбур д'Аппонкур, де (Graffigny, Françoise d'Issenbourg d'Happoncourt, de)	308
Грегуар, Анри-Батист (Grégoire, Henri-Baptiste)	177, 498
Грессе, Жан-Батист-Луи (Gresset, Jean-Baptiste-Louis)	48, 215
Гретри, Андре-Модест (Grétry, André-Modeste)	220
Грёз, Жан-Батист (Greuze, Jean-Baptiste)	56, 195, 199, 301
Григорий Турский (Grégoire de Tours)	167
Гримальди, Франческо Антонио (Grimaldi, Francesco Antonio)	169
Гримм, Фридрих Мельхиор (Grimm, Friedrich Melchior)	34, 63-65, 115, 198, 398, 410
Гроций, Гуго (Grotius, Hugo)	32, 101, 138, 396, 451-452
Грэф, Мигель (Graef, Miguel)	434
Гудар, Анж (Goudar, Ange)	69, 365
Гудман, Дэна (Goodman, Dana)	259
Гуж, Олимпия де (Gouges, Olympe de)	108
Гужман, Александр де (Gusmão, Alexandre de)	428
Гумбольдт, Вильгельм фон (Humboldt, Wilhelm von)	175, 177
Гунд, Карл фон (Hund, Karl von)	280
Гурнэ, Жак-Клод-Мари-Венсан де (Gourmau, Jacques-Claude-Marie-Vincent de)	65, 352
Гурси, Франсуа-Антуан-Этьен (Gourcy, François-Antoine-Etienne)	52
Густав III (Gustav III), король Швеции	339, 408-414, 624
Гутенберг, Иоганн (Gutenberg, Johannes)	301
Гэй, Джон (Gay, John)	220
Гэй, Питер (Gay, Peter)	383, 562
Пойгенс, Христиан (Huyghens, Christiaan)	476

Д

Даванцати, Бернардо (Davanzati, Bernardo)	355
Давид, Жак-Луи (David, Jacques-Louis)	195, 201
Давид, книготорговец	328
Дагессо, Анри-Франсуа (D'Aguesseau, Henri-François)	149, 310-311
Дайч, Томас (Dyche, Thomas)	190
Даламбер, Жан Лерон (Alembert, Jean Le Rond d')	18, 21, 66-67, 71, 74, 77-78, 88-89, 94, 115, 135, 160, 162-163, 170, 185, 188-189, 191-192, 198, 204, 228, 230, 250, 261, 344-345, 347-349, 370, 374, 392, 400, 496, 506, 510, 527, 581
Дальхауз, Карл (Dalhaus, Carl)	223
Дамьен, Робер-Франсуа (Damiens, Robert-François)	387
Данкур, Флоран Картон де (Dancourt, Florent Carton de)	213
Данте Алигьери (Dante Alighieri)	554
Дарвин, Эрасмус (Darwin, Erasmus)	194
Дарнтон, Роберт (Darnton, Robert)	25, 316, 467, 565
Декарт, Рене (Descartes, René) 16, 88-89, 175, 185, 313, 366, 428, 443, 451, 474-477, 479, 532	
Де ла Курт, Йохан (De la Court, Johan)	477
Де ла Курт, Питер (De la Court, Piter)	477
Де ла Рош, Софи (De la Roche, Sophie)	308, 310

Делейр, Александр (Deleure, Alexandre)	71, 77
Делон, Мишель (Delon, Michel)	42
Делорм, Жан-Луи (De Lorme, Jean-Louis)	471
Дель Negro, Пьеро (Del Negro, Piero)	441
Дельфико, Мелькиорре (Delfico, Melchiorre)	144
Деменье, Жан-Никола (Desmeunier, Jean-Nicolas)	359
Демулен, Камилл (Desmoulins, Camille)	340
Денина, Карло (Denina, Carlo)	348
Деннис, Джон (Dennis, John)	227
Де По, Корнелиус (De Pauw, Cornelius)	426
Депрен, Жан (Deprun, Jean)	46
Дерем, Уильям (Derham, William)	113
Де Феличе, Фортунато Бартоломео (De Felice, Fortunato Bartolomeo)	189-190
Дефо, Даниель (Defoe, Daniel)	153, 305, 309, 312-314, 319
Дефонтен, Рене (Desfontaines, René)	331, 338
Деффан, Мари де Виши Шампрон, дю (Deffand, Marie de Vichy Champrond, du)	52, 58, 399, 409
Дешан, Леже-Мари (Deschamps, Léger-Marie)	155, 403
Джанноне, Пьетро (Giannone, Pietro)	23, 81-82, 143, 162, 167-168, 171, 396, 443-444, 553, 588
Джей, Джон (Jay, John)	513
Джейкоб, Маргарет (Jacob, Margaret)	274
Дженези, Антонио (Genovesi, Antonio)	24, 352, 355, 430, 447-448
Джефферсон, Томас (Jefferson, Thomas)	59, 176-177, 261, 396, 500, 512, 554
Джилли, Джироламо (Gigli, Girolamo)	218
Джордан, Уилбер Китченер (Jordan, Wilbur Kitchener)	80
Дзанотти, Франческо Мария (Zanotti, Francesco Maria)	268
Ди, Джон (Dee, John)	32
Диас, Фурио (Diaz, Furio)	25, 61
Дибдин, Чарльз (Dibdin, Charles)	220
Дидро, Дени (Diderot, Denis)	17-23, 25, 34, 36, 38, 43-44, 46-47, 49, 54, 56, 61, 63-66, 69-71, 74, 77, 89-96, 114, 116, 135, 152, 155, 162, 175-177, 185-192, 195-196, 198-199, 204, 211, 214, 222, 228, 230-231, 239, 261, 309, 311-312, 314, 317-318, 320-324, 335, 338, 342, 345-349, 359, 361, 374, 382- 388, 390-391, 396, 398-399, 401-403, 408, 426, 467, 496-497, 506, 508, 519, 522, 527, 531, 533, 554-556, 579-580, 583, 585
Дидье, Беатрис (Didier, Béatrice)	229
Дикинсон, Джон (Dickinson, John)	505, 512
Дикман, Герберт (Dieckmann, Herbert)	70
Дильтей, Вильгельм (Dilthey, Wilhelm)	548-551, 554, 569
Диоген Синопский	31
Диодати, Оттавиано (Diodati, Ottaviano)	23, 189
Диодор Сицилийский	167
Диппель, Иоганн Конрад (Dippel, Johann Konrad)	86
Ди Симоне, Мария Роза (Di Simone, Maria Rosa)	142
Добантон, Луи (Daubenton, Louis)	343
Добсон, Томас (Dobson, Thomas)	191
Дом, Кристиан Вильгельм фон (Dohm, Christian Wilhelm von)	86, 106, 293, 461
Дома, Жан (Domat, Jean)	143
Донозо Кортес, Хуан (Donoso Cortes, Juan)	531
Дория, Паоло Маттия (Doria, Paolo Mattia)	16, 443
Дорфёй, Антуан (Dorfeuille, Antoine)	108

Драйден, Джон (Dryden, John)	335
Друри, Робер (Drury, Robert)	215
Дуайен, Габриэль-Франсуа (Doyen, Gabriel-François)	199
Дуайт, Тимоти (Dwight, Timothy)	512
Дэвис, Ребекка Хардинг (Davis, Rebecca Harding)	308
Дюальд, Жан-Батист (Du Halde, Jean-Baptiste)	390
Дюбо, Жан-Батист (Du Bos, Jean-Baptiste)	163, 210
Дюкло, Шарль Пино (Duclos, Charles Pinot)	47
Дюльмен, Ричард ван (Dülmen, Richard van)	464
Дюмарсе, Сезар Шено (Du Marsais, César Chesneau)	17-18, 20, 42, 393
Дюмон, Пьер-Этьен (Dumont, Pierre-Etienne)	203
Дюпен, Луи-Элли (Dupin, Louis-Ellies)	82
Дюпон де Немур, Пьер-Самюэль (Du Pont de Nemours, Pierre-Samuel)	36, 65-66, 71, 409
Дюпор, Адриан-Жан-Франсуа (Duport, Adrien-Jean-François)	107
Дюфрени, Шарль де ла Ривьер (Dufresny, Charles de la Rivière)	213

Е

Екатерина II, российская императрица	22, 28, 66, 69, 339, 383, 390, 394, 408, 419, 421-425, 579
Елизавета I (Elizabeth I), королева Англии	486
Ерузалем, Иоганн Фридрих Вильгельм (Jerusalem, Johann Friedrich Wilhelm) ...	460

Ж

Жамре-Дюваль, Валентин (Jamerey-Duval, Valentin)	179
Жан-Поль (Jean-Paul), наст. имя: Рихтер, Иоганн Пауль Фридрих (Richter, Johann Paul Friedrich)	299
Жез, адвокат (Jèze)	371
Жозе I (José I), король Португалии	428-429, 436
Жокур, Луи де (Jaucourt, Louis de)	40, 61, 77, 102, 311, 313, 359-360, 369
Жоффрен, Мария-Тереза Роде, де (Geoffrin, Marie-Thérèse Rodet, de)	261, 399
Жуан V (Juan V), король Португалии	435

З

Зааге, Рихард (Saage, Richard)	468
Зальзингер, Иво (Salsinger, Yvo)	428
Землер, Иоганн Салома (Semler, Johann Salomo)	460
Зено, Апостола (Zeno, Apostolo)	219
Зонненфельс, Йозеф фон (Sonnenfels, Joseph von)	148, 352, 356, 457, 461

И

Иаков I (James I) Стюарт, король Англии (он же Иаков VI, король Шотландии)	487
Иаков II (James II) Стюарт, король Англии	493
Игонне, Патрис (Higonnet, Patrice)	504
Икштат, Иоганн Адам, фон (Ickstatt, Johann Adam, von)	453
Имбрулья, Джироламо (Imbruglia, Girolamo)	88
Инчболд, Элизабет (Inchbald, Elizabeth)	216
Иоганн Фридрих Александр, фон Вид (Johann Friedrich Alexandre, von Wied)	85

Иосиф II (Joseph II), австрийский император	28, 73, 149, 231-232, 280, 282, 436, 452, 454, 462-463, 468-469, 519, 588
Ириарте, Томас де (Iriarte, Tomás de)	219
Исла, Хосе Франсиско де (Isla, José Francisco de)	307, 433
Иффланд, Август Вильгельм (Iffland, August Wilhelm)	217

К

Кабаррус, Франсуа (Cabarrús, François)	434, 437
Каваниллес, Антонио Хоце (Cavanilles, Antonio José)	438
Кадальо, Хоце (Cadalso José)	213, 428, 439
Казанова, Джакомо (Casanova, Giacomo)	363, 365
Казини, Паоло (Casini, Paolo)	444
Калас, Жан (Calas, Jean)	77, 288-289, 316, 388, 408, 411
Калепио, Пьетро (Calepio, Pietro)	210, 212
Кальмет, Огюстен (Calmet, Augustin)	238
Камберленд, Ричард (Cumberland, Richard)	216
Каминер, Доменико (Caminer, Domenico)	23
Каминер Турра, Елизавета (Caminer Turra, Elisabetta)	23, 218
Кампанелла, Томмазо (Campanella, Tommaso)	152
Кампе, Иохим Генрих (Campe, Joachim Heinrich)	179, 465
Кампоманес, Педро Родригес (Campanones, Pedro Rodríguez)	137, 427, 429, 431, 437, 439
Камю, Жан-Пьер (Camus, Jean-Pierre)	314
Кант, Иммануил (Kant, Immanuel)	15, 23, 32-33, 49, 52, 54, 59-60, 87, 94, 111, 116-118, 122, 136, 160, 178, 194, 293, 318, 346, 360, 389, 399, 404, 427, 458, 469, 497, 519, 521-523, 529, 535, 537, 545, 550, 552, 557, 559, 581, 588
Кантийон, Ришар (Cantillon, Richard)	353, 576
Каньюэло, Луис Гарсия (Cañuelo, Luis García)	434
Капмани-и-Монтпалау, Антонио де (Capmany y Montpalau, Antonio de)	431, 439
Караччоли, Доменико (Caraccioli, Domenico)	398
Караччоли, Луи-Антуан (Caraccioli, Louis-Antoine)	37, 242, 246
Карл Фридрих (Karl Friedrich), маркграф Баденский	454, 468
Карл I (Charles I), король Англии 276, 487	
Карл I (Karl I), герцог Брауншвейгский	86
Карл III (Carlos III), дон Карлос де Бурбон, король Испании, герцог Пармский, король Неаполя и Сицилии	52, 150, 428-429, 432, 435, 437
Карл IV (Carlos IV), король Испании	435
Карл V (Karl V), император Священной римской империи, король испанский и сицилийский	165
Карл VI (Karl VI), император Священной римской империи, король венгерский (под именем Карла III) и сицилийский	144
Карл XII (Karl XII), король Швеции	409
Карлейль, Томас (Carlyle, Thomas)	405
Карли, Джан Ринальдо (Carli, Gian Rinaldo)	210, 447
Карра, Жан-Луи (Carra, Jean-Louis)	25
Картрайт, Джон (Cartwright, John)	110
Кассини де Тюрин, Сезар-Франсуа (Cassini de Thury, César-François)	465
Кассирер, Эрнст (Cassirer, Ernst)	198, 342, 556-557
Кастильо, Хуан Игнасио Гонсалес дель (Castilio, Juan Ignacio González del)	219
Кастро Сарменто, Якоб де (Castro Sarmento, Jacob de)	428
Каунитц-Ритберг, Венцель Антон фон (Kaunitz-Rietberg, Wenzel Anton von)	453, 457
Кауфман, Эмиль (Kaufmann, Emil)	202, 207

Кейв, Эдуард (Cave, Edward)	332
Кеймс, Генри Хоум (Kames, Henry Home)	167
Келлгрэн Иохан Хенрик (Kellgren, Johan Henrik)	412
Келли, Хью (Kelly, Hugh)	216
Келюс, Анн-Клод-Филипп (Caylus, Anne-Claude-Philippe)	160
Кенэ, Франсуа (Quesnay, François)	65-66, 96, 353, 357, 433
Кеплер, Иоганн (Kepler, Johannes)	557
Керубини, Луиджи (Cherubini, Luigi)	225
Кёнигсбергер, Дороти (Koenigsberger, Dorothy)	231
Кёрнер, Кристиан Готфрид (Körner, Christian Gottfried)	180
Кёстер, Генрих Мартин Готфрид (Köster, Heinrich Martin Gottfried)	190
Клавихо-и-Фархадо, Хосе (Clavijo y Farjado, José)	210, 434
Кларк, Сэмьюэл (Clarke, Samuel)	89, 243
Клейн, Эрнст Фердинанд (Klein, Ernst Ferdinand)	453
Клейст, Генрих фон (Kleist, Heinrich von)	536
Клерон, Ипполита (Clairon, Hippolyte), наст. имя: Лерис де ла Тюд, Клер-Жозефа (Léris de la Tude, Claire-Josèphe) ..	211
Климент VIII (Clemente VIII), Ипполито Альдобрандини (Ippolito Aldobrandini), папа римский	239
Клингенштайн, Грете (Klingenstein, Grete)	450
Клингеншерна, Самуэль (Klingenstierna, Samuel)	413
Клингер, Макс (Klinger, Max)	217
Клоотс, Анахарсис (Cloots, Anacharsis)	31, 40
Клопшток, Фридрих Готлиб (Klopstok, Friedrich Gottlieb)	217, 302, 410
Коббен, Альфред (Kobban, Alfred)	562
Козеллек, Рейнхарт (Koselleck, Reinhart)	286-287, 560, 566
Козельский, Яков Павлович	424
Коксиус, Йоханнус (Cocceius, Johannes)	475, 477
Колаковски, Лешек (Kolakowski, Leszek)	74
Колле, Шарль (Collé, Charles)	214
Коллинз, Энтони (Collins, Antony)	17, 481
Кольбер, Жан-Батист (Colbert, Jean-Baptiste)	205
Кольридж, Сэмюэл Тейлор (Coleridge, Samuel Taylor)	503
Комелья, Лучано Франсиско (Comella, Luciano Francisco)	219
Комениус (Comenius), Коменский, Ян Амос (Komensky, Jan Amos)	32
Коммаджер, Генри Стил (Commager, Henry Steele)	505
Конгрив, Уильям (Congreve, William)	215
Кондильяк, Этьен Бонно де (Condillac, Etienne Bonno de)	90, 96, 125, 249, 375, 433, 532
Кондорсе, Мари-Жан-Никола Карита (Condorcet, Marie-Jean-Nicolas Caritat)	25,
43-44, 66-67, 104, 107, 111, 116, 122, 124-126, 156, 169, 175, 177-178, 249, 251-252,	
289-290, 315, 335, 338, 340, 343, 347, 349, 372, 510, 519, 528, 582	
Кондорсе, София-Мария-Луиза (Condorcet, Sophie-Marie-Louise)	43
Констан, Бенжамен-Анри (Constan, Benjamin-Henri Constant de Rebecque, dit)	35, 121-126, 597
Константин I (Constantin I), римский император	489
Конт, Огюст (Comte, Auguste)	533
Конти (Conti), семейство	388
Конти, Антонио (Conti, Antonio)	212
Конфорти, Джанфранческо (Conforti, Gianfrancesco)	81
Коперник, Николай (Copernik, Nikolas)	56, 249, 476
Копли, Джон (Copley, John)	508

Кордейро, Хасинто (Cordeiro, Jacinto)	428
Кориолис, Гаспар (Coriolis, Gaspard)	207
Корнель, Пьер (Corneille, Pierre)	411
Корнель, Тома (Corneille, Thomas)	186
Коулман, Джорж (Colman, George)	216
Коффи, Чарльз (Coffey, Charles)	215
Коцебу, Август (Kotzebue, August)	216-217
Кошен, Шарль-Никола (Cochin, Charles-Nicolas)	203
Кребийон, Клод-Проспер Жوليو де (Crébillon, Claude-Prosper Jolyot de)	211, 307, 314-315
Кревкёр, Мишель-Гийом-Жан Сен-Джон де (Crèveœur, Michel-Guillaume-Jean Saint-John de)	579
Крёйц, Густав Филипп (Creutz, Gustaf Philip)	408-411
Крокер, Лестер (Crocker, Lester)	29, 560
Кромвель, Оливер (Cromwell, Oliver)	99, 488, 493
Кронег, Иоганн Фридрих (Cronegk, Johann Friedrich)	212
Кроче, Бенедетто (Croce, Benedetto)	517, 525, 536, 555, 553-554, 569
Круазе, Жан (Croiset, Jean)	242
Крузий (Крузиус), Кристиан Август (Crusius, Christian August)	458
Крус, Рамон де ла (Cruz, Ramón de la)	219
Крюгер, Иоганн Кристиан (Krüger, Johann Christian)	216
Крюсе, Эмерик (Cruscé, Émeric)	32
Кук, Джеймс (Cook, James)	175, 464
Куле, Анри (Coulet, Henri)	314, 319
Кульмус, Луиза (Kulmus, Luise)	216
Кун, Томас (Kuhn, Thomas)	568
Кунья, Луиш да (Cuhna, Luís da)	428
Курбах, Адриан (Koerbagh, Adriaen)	475, 477
Кьяри, Пьетро (Chiari, Pietro)	218

Л

Ла Барр, Жан-Франсуа-Лефевр де (La Barre, Jean-François Lefebvre de)	77, 105, 288-289, 388
Лабрусс, Эрнест (Labrousse, Ernest)	563
Лавиано, Мануэль Фермин де (Laviano, Manuel Fermín de)	219
Лавуазье, Антуан-Лоран (Lavoisier, Antoine-Laurent)	343, 349, 372
Лагарп, Жан-Франсуа де (La Harpe, Jean-François de)	120, 214, 527
Лагранж, Луи (Lagrange, Louis)	344, 349
Лакло, Пьер-Амбруаз-Франсуа Шодерло де (Laclos, Pierre-Ambroise-François Choderlos de)	47, 314, 319
Ламбер, Анна-Тереза де (Lambert, Anne-Thérèse de)	391, 399
Ламберт, Иоганн Генрих (Lambert, Johann Heinrich)	458
Ламетри, Жюльен Оффруа де (La Mettrie, Julien Offroy de)	168, 482
Лампрехт, Карл (Lamprecht, Karl)	564
Лампрехт, Якоб Фридрих (Lamprecht, Jacob Friedrich)	40
Лансон, Гюстав (Lanson, Gustave)	534, 553, 563
Лаонтан, Луи-Арман д'Арс де (La Hontan, Louis-Armand d'Arce de)	100-101
Лаплас, Пьер-Симон де (Laplace, Pierre-Simon de)	343, 372
Лапорт, Пьер де (La Porte, Pierre de)	332
Ларошфуко, Франсуа де (La Rochefoucauld, François de)	45
Латроб, Бенджамин Генри (Latrobe, Benjamin Henry)	508

Лафайет, Мари-Жозеф де Мотье, де (La Fayette, Marie-Joseph de Motier, de)	107, 340
Лафайет, Мари-Мадлен Пиош де ла Вернь, де (La Fayette, Marie-Madeleine Pioche de la Vergne, de)	308
Лафарга, Франсиско (Lafarga, Francisco)	209
Лафатер, Иоганн Георг (Lavater, Johann Georg)	86, 302
Ла Фон де Сент-Йенн (La Font de Saint-Yenne)	196
Ла Шалоте, Рене Карадек де (La Chalotais, René Caradeuc de)	250
Ла Шоссе, Пьер-Клод Нивель де (La Chaussée, Pierre-Claude Nivelles de)	211, 214
Ле Бретон, Андре (Le Breton, André)	187
Левенгук, Антони ван (Leeuwenhoek, Anthonie van)	476
Леви, Морис (Lévy, Maurice)	308-309
Леду, Клод-Никола (Ledoux, Claude-Nicolas)	200, 202-204, 207
Лейбниц, Готфрид Вильгельм (Leibnitz, Gottfried Wilhelm)	32, 55, 59, 75, 89-90, 143, 353, 454, 456, 481, 483, 550, 553
Леклерк, Жан (Leclerc, Jean)	160, 238, 473
Лекэн, Анри-Луи (Le Kain, Henri-Louis)	211
Леметр де Клавиль, Шарль-Франсуа-Никола (Le Maître de Claville, Charles-François-Nicolas)	242
Леметр, Александр (Le Maître, Alexandre)	375
Лемьер, Антуан-Марен (Lemierre, Antoine-Marin)	211
Ленге, Симон-Никола-Анри (Linguet, Simon-Nicolas-Henri)	65, 333, 354
Леннгрен, Анна Мария (Lenngren, Anna Maria)	412
Ленц, Якоб (Lenz, Jacob)	217
Леопольд II (Leopold II), австрийский император (ранее великий герцог Тосканский)	28, 69, 189, 339, 447, 454
Леопольд, Карл Фридрих (Leopold, Carl Fridrik)	412, 414,
Лепети, Бернар (Lepetit, Bernard)	369
Леруа, Давид (Leroi, David)	203
Леруж, Жорж-Луи (Le Rouge, Georges-Louis)	203
Лесаж, Ален-Рене (Lesage, Alain-René)	213, 307
Ле Серф де ла Вьевиль, Жан-Лоран (Le Cerf de la Vieville, Jean-Laurent)	225
Лесли, Чарльз (Leslie, Charles)	79
Леспинас, Жюли де (Lespinasse, Julie de)	261, 400, 402
Лессинг, Готхольд Эфраим (Lessing, Gotthold Ephraim)	24, 38, 86, 210, 212, 216, 217, 239, 280, 346, 399, 404, 458-461, 519, 522, 550, 552-554
Лиесганиг, Йозеф (Liesganig, Joseph)	465
Ликург	100
Лилло, Джордж (Lillo, George)	211, 216
Лима, Мануэл Гомеш де (Lima, Manuel Gomes de)	429
Линней, Карл (Linné, Karl)	366, 413
Линь, Шарль-Жозеф де (Ligne, Charles-Joseph de)	34, 53, 394, 398
Липсий, Юстус (Lipsius, Justus)	101
Листа-и-Арагон, Альберто (Lista y Aragón, Alberto)	434
Литтлтон, Джордж (Lyttelton, George)	309
Литтре, Эмиль (Littre, Emile)	335
Логан, Джеймс (Logan, James)	510
Лод, Уильям (Laud, William)	487
Лодоли, Карло (Lodoli, Carlo)	204
Ложье, Марк-Антуан (Laugier, Marc-Antoine)	204
Лойпольд, Якоб (Leupold, Jacob)	187

Локк, Джон (Locke, John)	22, 51, 56-57, 59, 61, 78-79, 90, 96, 101, 135, 227, 230, 240, 276, 287, 313, 317, 320, 353-354, 395, 428, 430, 433, 437, 443-445, 451, 465, 473, 481, 490-492, 499, 507, 553
Ломоносов, Михаил Васильевич	419
Лонгано, Франческо (Longano, Francesco)	155
Лоу, Джон (Law, John)	353
Лоу, епископ (Law)	492
Лоэзель де Треогат, Жозеф-Мари (Loaisel de Tréogate, Joseph-Marie)	314
Луазо, Шарль (Louyseau, Charles)	99
Лувау, Франсуа-Мишель Ле Телье де (Louvois, François-Michel Le Tellier de)	327
Луиза Ульрика (Lovisa Ulrika), королева Швеции	409
Лукач, Дьёрдь (Lukács, György)	171
Луллий, Раймунд (Lullius, Raimondus)	428
Лусан, Игнасио де (Luzán, Ignacio de)	210, 431
Льямпильяс, Франсиско Хавьер (Llampillas, Francisco Javier)	431
Людовик XIV (Louis XIV), король Франции	187, 260, 327, 391-392, 395, 473, 493, 528-529
Людовик XV (Louis XV), король Франции	188, 308, 327, 387
Людовик XVI (Louis XVI), король Франции	66, 73, 195, 327
Людовици, Карл Гюнтер (Ludovici, Karl Günther)	186
Люзак, Эли (Luzac, Élie)	482
Люзебринк, Ханс-Юрген (Lüsebrink, Hans-Jürgen)	173
Люксембурги (Luxembourg), семейство	388
Люлли, Жан-Батист (Lully, Jean-Baptiste)	229-231
Лютер, Мартин (Luther, Martin)	463, 544

M

Мабийон, Жан (Mabillon, Jean)	160
Мабли, Габриель Бонно де (Mably, Gabriel Bonno de)	65, 71, 100, 103-104, 133-134, 146, 155-156, 163, 354, 422, 433, 437
Магалотти, Лоренцо (Magalotti, Lorenzo)	442
Магальяйнш, Коме (Magalhães, Côme)	428
Мадарияга, Исабель де (Madariaga, Isabel de)	425
Мадрамани, Мариано (Madramany, Mariano)	210
Маза, Сара (Maza, Sarah)	291
Мазер, Коттон (Mather, Cotton)	508-509
Майер, Иоганн Кристиан (Majer, Johann Christian)	84
Майянс, Грегорио (Mayáns, Gregorio)	210, 431
Маканас, Мельчор де (Macanaz, Melchor de)	433
Маколей, Кэтрин (Macaulay, Catherine)	507
Максимилиан III Иосиф (Maximilien III Joseph), курфюрст Баварский	453
Макфаркар, Колин (Macfarquhar, Colin)	190
Маласпина, Алехандро (Malaspina, Alejandro)	435
Мальбранш, Никола де (Malebranche, Nicolas de)	17-18, 46, 51, 89, 130, 428, 506
Мальзерб, Кретьен-Гийом Ламуаньон де (Malesherbes, Chrétien-Guillaume de Lamoignon de)	188, 291, 388
Мальтус, Томас Роберт (Malthus, Thomas Robert)	501
Мандевиль, Бернард де (Mandeville, Bernard de)	137, 353, 396
Манн, Томас (Mann, Thomas)	406
Маньер, Сальвадор Хосе (Mañer, Salvador José)	434
Марат, Жан-Поль (Marat, Jean-Paul)	119, 349, 594

Мариво, Пьер Карле де Шамблен де (Marivaux, Pierre Carlet de Chamblain de) . . .	214, 309, 313-314, 318-320, 322, 331, 364, 395
Марино, Джамбаттиста (Marino, Giambattista)	113
Мария I (Maria I), королева Португалии	435
Мария-Антуанетта (Marie-Antoinette), королева Франции	230, 290
Мария Терезия (Maria Theresia), императрица Священной римской империи	462, 464, 468, 588
Маркс, Карл (Marx, Karl)	167, 539-542, 561
Марлоу, Кристофер (Marlowe, Christopher)	211
Мармонтель, Жан-Франсуа (Marmontel, Jean-François)	195, 310, 316-317, 409-411
Мартелло, Пьер Якопо (Martello, Pier Jacopo)	212, 218
Мартинес, Марина (Martínez, Marina)	431
Мартини, Карло Антонио де (Карл Антон фон) (Martini, Carlo Antonio)	148, 453
Мартин, Ангус (Martin, Angus)	306
Мартинс, Антонио Коимбра (Martins, Antonio Coimbra)	304
Марчена, Хосеф (Marchena, Joseph)	434
Маршан, Проспер (Marchand, Prosper)	82, 278
Масдеу, Хуан Франсиско (Masdeú, Juan Francisco)	210, 431
Масса, Руффино (Massa, Ruffino)	155
Массон де Морвилье, Никола (Masson de Morvillier, Nicolas)	438
Маффеи, Франческо Шипионе (Maffei, Francesco Scipione di)	23, 160, 212, 444-445, 578
Мейер, Дональд (Meyer, Donald H.)	513
Мейер, Лодевейк (Meijer, Lodewijk)	475
Мейер, Луиза (Mejer, Luise)	302
Мейнеке, Фридрих (Meinecke, Friedrich)	551
Мейнхардт, Вейнанд В. (Mijnhardt, Wijnand W.)	471
Мейстер, Якоб Генрих (Meister, Jacob Heinrich)	398
Мелу Фрейре, Паскаль Хоце де (Melo Freire, Paschal José de)	437
Мелье, Жан (Meslier, Jean)	99, 152, 155-156
Мендельсон, Мозес (Mendelssohn, Moses)	85-86, 106, 179, 210, 404, 458, 461, 524, 535
Мендонса, Хосе Франсиско Мигель Антонио де (Mendonça, José Francisco Miguel António de)	435
Менетра, Жак-Луи (Menetra, Jacques-Louis)	19, 245, 364, 387
Менипп	402
Меро, Софи (Mereau, Sophie)	309
Мерсенн, Мартен (Mersenne, Martin)	89
Мерсье де ла Ривьер, Пьер-Поль (Mercier de la Rivière, Pierre-Paul)	36, 65, 433
Мерсье, Луи-Себастьян (Mercier, Louis-Sébastien)	100, 120, 154-157, 211, 214, 290, 299, 307, 315, 387, 433, 526
Месмер, Франц Антон (Mesmer, Franz Anton)	349, 467
Местр, Жозеф де (Maistre, Joseph de)	121, 526, 533, 539
Метастазιο (Metastasio), наст. имя: Трапасси, Пьетро (Trapassi, Pierto)	220
Мёзер, Юстус (Möser, Justus)	137, 459, 468
Мёрфи, Артур (Murphy, Arthur)	216
Милиус, Кристлоб (Mylius, Christlob)	35, 307
Миллар, Джон (Millar, John)	160, 167, 339, 359, 495-496
Миллер, Джеймс (Miller, James)	215
Миллер, Перри (Miller, Perry)	512
Милль, Джеймс (Mill, James)	169
Мильтон, Джон (Milton, John)	101, 200, 302

Мирабо, Виктор де Рикети, де	
(Mirabeau, Victor de Riqueti, de)	65-66, 173-174, 179, 409, 433
Мирабо, Оноре-Габриель де Рикети, де	
(Mirabeau, Honoré-Gabriel de Riqueti, de)	106-107, 118, 340
Мист, Натаниэль (Mist, Nathaniel)	329
Мишле, Жюль (Michlet, Jules)	573
Мозер, Иоганн Якоб (Moser, Johann Jakob)	84, 468
Мози, Робер (Mauzi, Robert)	53, 563
Мольер (Molière), наст. имя: Поклен, Жан-Батист	
(Jean-Baptiste Poquelin)	47, 213, 532
Монвель, Жак-Мари (Monvel, Jacques-Marie)	412
Монж, Гаспар (Monge, Gaspard)	343
Монсин, Луис (Moncín, Luis)	219
Монсиньи, Пьер-Александр (Monsigny, Pierre-Alexander)	220
Монтанари, Джеминиано (Montanari, Geminiano)	353, 355
Монтегю, Элизабет (Montagu, Elizabeth)	210
Монтейро (Monteiro)	428, 431
Монтенгон-и-Парет, Педро (Montengón y Paret, Pedro)	434
Монтень, Мишель Эйкем де (Montaigne, Michel Eyquem de)	31, 159, 239, 287
Монтескье, Шарль-Луи де Секонда, барон де ла Бред	
(Montesquieu, Charles-Louis de Secondat, baron de la Brède)	32, 36, 52, 59, 61, 68, 77-78, 102, 104, 107, 114, 130-132, 137, 148, 163, 166-167, 170-171, 262, 278, 304-305, 312, 315, 318, 320, 351, 355, 382-383, 387-388, 396, 409, 420-421, 426, 433, 437, 439, 444, 459, 469, 482, 496, 509, 511, 531, 553, 585, 593, 596
Монти, Винченцо (Monti, Vincenzo)	212
Монтиано, Агустино (Montiano, Agustino)	213
Мопертюи, Пьер-Луи Моро де (Maupertuis, Pierre-Louis Moreau de)	347, 354, 413
Мопу, Рене-Никола-Шарль-Огюстен де	
(Maureou, René-Nicolas-Charles-Augustin de)	132, 289
Мор, Томас (More, Thomas)	31, 100, 152, 154
Моратин, Леандро Фернандес де (Moratín, Leandro Fernández de)	210, 218, 434
Моратин, Николас Фернандес де (Moratín, Nicolás Fernández de)	210, 213, 218
Морганти (Morganti)	434
Морелле, Андре (Morellet, André)	71, 291, 409
Морелли (Morelly)	146, 154-156, 354
Морено, Хуан (Moreno, Juan)	431
Морери, Луи (Moréri, Louis)	186
Мори, Роберт (Moray, Robert)	275
Мориц, Карл Филипп (Moritz, Karl Philipp)	280, 363
Морне, Даниель (Mornet, Daniel)	524, 534, 556
Моррас, Шарль (Maurras, Charles)	405
Моцарт, Вольфганг Амадей (Mozart, Wolfgang Amadeus)	36, 225, 231-232, 280, 459, 464
Мур, Эдвард (Moore, Edward)	47, 215
Муратори, Лудовико Антонио (Muratori, Ludovico Antonio)	23, 144, 160, 162, 210, 212, 223, 231, 355, 428, 430-431, 445-446, 454, 461, 553, 603
Муссолини, Бенито (Mussolini, Benito)	552
Мутис (Mutis)	435
Мэдисон, Джеймс (Madison, James)	513
Мэй, Жорж (May, Georges)	308
Мюллер, Иоганнес фон (Müller, Johannes von)	459
Мюнье, Этьен (Munier, Etienne)	366

Мюра, Беа-Луи де (Murat, Béat-Louis de)360

Н

Навьё, Клод-Луи (Navier, Claude-Louis)207
 Наполеон I Бонапарт (Napoléon I Bonaparte), французский император ..179, 373, 438
 Науберт, Бенедикта (Naubert, Benedikta)309
 Неккер, Жак (Necker, Jacques)98, 290, 354
 Неккер, Сюзанна (Necker, Susanne)261, 391, 398-399, 496
 Нерико-Детуш, Филипп (Néricault-Destouches, Philippe)214
 Нерон67
 Низар, Дезире (Nizard, Désiré)527
 Николаи, Фридрих (Nicolai, Friedrich)458, 466
 Николь, Пьер (Nicole, Pierre)353
 Нипо, Франсиско Мариано (Nipho, Francisco Mariano)210
 Ницше, Фридрих (Nietzsche, Friedrich)126, 543-546, 551, 558-559
 Новалис (Novalis), наст. имя: Харденберг, Фридрих фон
 (Hardenberg, Friedrich von)41
 Новиков, Николай Иванович421-422
 Нодт, Герард (Noodt, Gerard)81
 Ноннот, Клод-Франсуа (Nonnotte, Claude-François)242
 Нортмор, Томас (Northmore, Thomas)153
 Нуарэ, М. (Noiray, M.)224
 Ньивентит, Бернард (Nieuwentyt, Bernard)478
 Ньютон, Исаак (Newton, Isaac)22, 113,
 160, 200, 342-343, 346, 349, 428, 443, 445, 451, 489-490, 533, 557, 579, 583

О

Овидий392
 Олавиде, Пабло де (Olavide, Pablo de)429, 433
 Оливейра, Франсиско Хавьер де (Oliveira, Francisco Xavier de)428
 Ориген31
 Ортез, Джаммариа (Ortes, Giammaria)356, 448
 Остин, Джон Л. (Austin, John L.)324
 Оше (Hochet)126

П

Паганини, Никколо (Paganini, Niccolò)36
 Пагано, Франческо Марио (Pagano, Francesco Mario)169
 Палиссо де Монтенуа, Шарль (Palissot de Montenoy, Charles)20-21, 77
 Панкук, Шарль-Жозеф (Pancoucke, Charles-Joseph)134,
 191-192, 204, 332-334, 578
 Паоли, Паскуале (Paoli, Pasquale)519
 Паскаль, Блез (Pascal, Blaise)58, 287, 534
 Паскуаль, Хайме (Pasqual, Jaume)428
 Патт, Пьер (Patte, Pierre)204
 Пейли, Уильям (Paley, William)501
 Пейн, Томас (Payne, Thomas)40, 140, 175, 177, 502, 512, 517
 Пеллиссон Фонтанье, Поль (Pellisson Fontanier, Paul)75
 Пеполи, Алессандро (Repoli, Alessandro)218
 Перголези, Джованни Баттиста (Pergolesi, Giovanni Battista)223
 Перек, Жорж (Perec, Georges)306, 323
 Перри, Джеймс (Perry, James)330

Перро, Жан-Клод (Perrot, Jean-Claude)	364
Перро, Клод (Perrault, Claude)	207, 364
Песталоцци, Иоганн Генрих (Pestalozzi, Johann Henrich)	179-180
Петр I, российский император	383, 417, 419, 421, 424, 587
Петр Леопольд, великий герцог Тосканский (см. Леопольд II)	
Петти, Уильям (Pety, William)	353
Пивати, Джанфранческо (Pivati, Gianfrancesco)	187
Пий VI (Pie VI), Джананджело Браски (Gianangelo Braschi), папа римский	320
Пике, Андрес (Piquer, Andres)	428
Пилати, Карлантиони (Pilati, Carlantonio)	144
Пина Манике, Дьего Игнасио (Pina Manique, Diogo Inacio de)	434
Пиньяль, Агилар (Piñal, Aguilar)	432
Пиранези, Джованни Баттиста (Piranesi, Giovanni Battista)	199
Пирон, Алексис (Piron, Alexis)	215
Пиччини, Никколо (Piccini, Niccolò)	229
Платон	489
Плутарх	302
Плюке, Франсуа-Андре-Адриан (Pluquet, François-André-Adrien)	577
Плюш, Ноэль-Антуан (Pluche, Noël-Antoine)	240, 428
По, Эдгар Аллан (Poe, Edgar Allan)	507
Поккок, Джон Гревилл Агард (Pocock, John Graville Agard)	227
Польян, Эме-Анри (Paulian, Aimé-Henri)	241
Помбал, Себастьян Хосе де Карвалью-и-Мелу (Pombal, Sebastião José de Carvalho e Melo)	305, 429, 433, 436-437, 439
Помо, Рене (Pomeau, René)	381, 563
Помпадур, Жанна-Антуанетта Пуассон, де (Pompadour, Jeanne-Antoinette Poisson, de)	388, 409
Помпиньян, Жан-Жорж Лефран де (Pompignan, Jean-Georges Lefranc de)	241
Понсле, Жан-Виктор (Poncelet, Jean-Victor)	207
Поре (Porée)	310
Порсел, Хосе Антонио (Porcel, José Antonio)	431
Портер, Рой (Porter, Roy)	505
Постель, Гийом (Postel, Guillaume)	31
Потье, Робер-Жозеф (Pothier, Robert-Joseph)	143
Поул, Реджинальд (Pole, Reginald)	513
Поуп, Александр (Pope, Alexander)	52, 54, 59, 401
Прайс, Ричард (Price, Richard)	140, 498, 502, 506
Прево д' Экзиль, Антуан-Франсуа (Prévost d'Exiles, Antoine-François)	307, 309, 311, 313-314, 331
Пристли, Джозеф (Priestley, Joseph)	344, 354, 498, 502
Прокопович, Феофан	418-419
Прошвиц, Гуннар фон (Proschwitz, Gunnar von)	407
Пруст, Жак (Proust, Jacques)	70, 563
Псевдо-Лонгин	199
Пугачев, Емельян Иванович	423, 519
Пулен де Ла Барр, Франсуа (Poullain de la Barre, François)	105, 309
Пуфендорф, Самуэль (Pufendorf, Samuel)	76, 84-86, 101, 107, 139, 396, 452, 454
Пуизье, Мадлен д' Арсан де (Puisieux, Madeleine d'Arsant de)	105, 308

Р

Рабле, Франсуа (Rabelais, François)	403
Рабус, Питер (Rabus, Pieter)	479, 481

Рагене, Франсуа (Raguenet, François)	229
Радикати ди Пассерано, Альберто (Radicati di Passerano, Alberto)	23, 81, 444
Радищев Александр Николаевич	422-424, 587
Райт, Джозеф (Wright of Derby, Joseph)	199
Рамо, Жан-Филипп (Rameau, Jean-Philippe)	47, 56-57, 229-231, 307, 613
Рамсей, Андре-Мишель (Ramsay, André-Michel)	33, 283
Рамфорд (Rumford), наст. имя: Томпсон де Вуберн, Бенджамин (Thompson de Woburn, Benjamin)	506
Рапен, Рене (Rapin, René)	512
Расин, Жан (Racine, Jean)	411, 509
Рау, Т. (Rau, Th.)	371
Раш, Бенджамин (Rush, Benjamin)	508
Реберг, Август Вильгельм (Rehberg, August Wilhelm)	110
Реветт, Николас (Revet, Nicholas)	203
Рей, Марк-Мишель (Rey, Marc-Michel)	309, 472
Рей, Фермин дель (Rey, Fermín del)	219
Реймарус, Герман Самуэль (Reimarus, Hermann Samuel)	86
Рейналь, Гийом-Тома-Франсуа (Raynal, Guillaume-Thomas-François)	25, 63-65, 71, 89, 102, 107, 169-170, 175-178, 290, 339, 398, 426, 433, 497, 519, 525, 596
Рейнхард, Карл Фридрих (Reinhard, Karl Friedrich)	524
Рейхардт, Рольф (Reichardt, Rolf)	98
Рен, Кристофер (Wren, Christopher)	200, 207, 277
Ренан, Эрнест (Renan, Ernest)	345, 534
Ренвик, Джон (Renwick, John)	316
Ренодо (Renaudaut), семейство	328
Рентерия, Х. А. Ибаньес де ла (Rentería, J. A. Ibáñez de la)	437
Реньо, Ноэль (Regnault, Noël)	428
Реньяр, Жан-Франсуа (Regnard, Jean-François)	213
Рессон, якобинец (Raisson)	119
Ретиф де ла Бретонн, Никола-Эдме (Restif [Rétif] de la Bretonne, Nicolas-Edmé)	27, 155, 301, 315, 364
Рибейру душ Сантуш, Антонио (Ribeiro dos Santos, António)	429, 431, 436-437
Ривароль, Антуан (Rivarol, Antoine)	37, 393, 571
Рид, Джордж (Read, George)	329
Риккобони, госпожа (Riccoboni)	308-309
Риккобони, Луиджи (Riccoboni, Luigi)	210, 212
Рикуперати, Джузеппе (Ricuperati, Guiseppe)	15, 444, 591
Рис, Эйбрахам (Rees, Abraham)	190
Риттенхауз, Даниель (Rittenhouse, Daniel)	509
Рихтер, Адам Даниель (Richter, Adam Daniel)	211
Ричардсон, Сэмюэл (Richardson, Samuel)	47, 297, 307, 309, 311-314, 323-324, 364, 403
Риш де Прони, Гаспар (Riche de Prony, Gaspard)	208
Ришелье, Арман-Жан дю Плесси, кардинал де (Richelieu, Armand-Jean du Plessis, cardinal de)	266, 392
Ришле, Сезар-Пьер (Richelet, César-Pierre)	369
Робертсон, Уильям (Robertson, William)	159, 161, 164-165, 167, 169, 259, 426, 431, 433, 495-496, 502, 536, 547, 584
Робер, Гюбер (Robert, Hubert)	199
Робеспьер, Максимилиан-Исидор-Франсуа (Robespierre, Maximilien-Isidore-François)	538, 541
Робилан (Robilant)	366
Роджеро, Марина (Roggero, Marina)	248

Родригес де Арельяно, Висенте (Rodríguez de Arellano, Vicente)	219
Розенштейн, Петрус (Rosenstein, Petrus)	412
Розье, Франсуа (Rozier, François)	343
Ролан де ла Платьер, Жан-Мари (Roland de la Platière, Jean-Marie)	393
Ролан де ла Платьер, Манон Филипон (Roland de la Platière, Manon Philipon)	387
Роллен, Шарль (Rollen, Charles)	512
Ромийи, Жан-Эдм (Romilly, Jean-Edme)	75-78
Россе, Франсуа де (Rosset, François de)	314
Roy, Николас (Rowe, Nicholas)	211
Рохов, Эберхард (Rochow, Eberhard)	465
Рош, Даниель (Roche, Daniel)	308, 565
Розл, Херман Александер (Röell, Herman Alexander)	477, 480
Руссе де Мисси, Жан (Rousset de Missy, Jean)	278
Руссе, Жан (Rousset, Jean)	312, 318
Руссо, Жан-Жак (Rousseau, Jean-Jacques)	21-23, 25,
27, 35, 40, 44, 46, 53-55, 58, 65, 67, 70-71, 91, 94, 96, 100-103, 107, 109, 114-115, 134-	
136, 148, 154-156, 171, 204, 228-230, 243, 246, 249, 287, 297, 307, 309-310, 312, 314,	
316-320, 322-324, 339, 344, 346, 348-349, 351, 354, 359, 363-364, 366, 384-385, 388,	
392, 396, 401, 408, 422, 433, 437, 465, 472, 497, 501-502, 506, 508, 513, 522, 525-527,	
531-533, 545, 578, 580, 585, 593, 597, 603, 607, 631	
Руссо, Пьер (Rousseau, Pierre)	23, 332
Ру, Жак (Roux, Jacques)	109
Рюльер, Карломан де (Rulhière, Carloman de)	287

C

Савала, Гаспар (Zavala, Gaspar)	219
Сад, Донатьен-Альфонс-Франсуа де (Sade, Donatien-Alphonse-François de)	27,
48-49, 55, 59-60, 101, 157, 305, 314-315, 321, 559-560	
Саншес, Антонио Рибейро (Sanches, Antonio Ribeiro)	428, 435
Сартр, Жан-Поль (Sartre, Jean-Paul)	196
Сварец, Карл Готтлиб (Svarez, Carl Gottlieb)	453
Свитен, Герард ван (Swieten, Gerard van)	454
Свифт, Джонатан (Swift, Jonathan)	385, 401, 403
Сгар, Жан (Sgard, Jean)	317
Сеабра да Силва, Хосе де (Seabra da Silva, José de)	429, 431
Седэн, Мишель-Жан (Sedaine, Michel-Jean)	214, 220
Сейте, Янник (Séité, Yannick)	304
Сенакуло, Мануэль де Вилас Боас (Cénaculo, Manuel de Vilas Boas)	428-429, 435
Сендивогиус, Микаэл (Sendivogius, Michael)	32
Сенека, Луций Анний	67
Сент-Бёв, Шарль-Огюстен де (Sainte-Beuve, Charles-Augustin de)	527
Сен-Венан, Адемар-Жан-Клод Барре де (Saint-Venant, Adhémar-Jean-Claude Barré de)	207
Сен-Жермен, Клод-Луи-Робер де (Saint-Germain, Claude-Louis-Robert de)	365
Сен-Жори, Луи-Рустен де (Saint-Jory, Louis-Roustaing de)	153
Сен-Жюст, Луи-Антуан-Леон (Saint-Just, Louis-Antoine-Léon)	51, 59
Сен-Ламбер, Жан-Франсуа (Saint-Lambert, Jean-François)	57, 396
Сен-Пьер, Жак-Анри-Бернарден де (Saint-Pierre, Jacques-Henri-Bernardin de)	32, 76, 297, 338, 368
Сен-Пьер, Шарль-Ирене Кастель де (Saint-Pierre, Charles-Irénée Castel de)	375
Сен-Симон, Луи де Руврой де (Saint-Simon, Louis de Rouvroy de)	390
Сервантес Сааведра, Мигель де (Cervantes Saavedra, Miguel de)	321, 403

Серто, Мишель де (Certeau, Michel de)	258
Серф-Берр, Барух (Cerf-Berr, Baruh)	106
Сиббер, Колли (Cibber, Colley)	215
Сидней, Алджернон (Sidney, Algernon)	138, 276, 507, 512
Симмиан, Франсуа (Simiand, François)	564
Симитьер, Пьер дю (Simitière, Pierre du)	510
Симон, Ришар (Simon, Richard)	163, 238, 479
Синьорелли, Пьетро Наполи (Signorelli, Pietro Napoli)	210
Систернес-и-Фелиу, Мануэль (Sisternes y Feliu, Manuel)	431
Скаррон, Поль (Scarron, Paul)	321
Скотт, Вальтер (Scott, Walter)	503
Скотт, Сара (Scott, Sarah)	153
Скюдери, Мари-Мадлен дю Монсель де Мартинва, де (Scudéry, Marie-Madelaine du Moncel de Martinvast, de)	260, 308
Смелли, Уильям (Smellie, William)	190
Смитон, Джон (Smeaton, John)	206
Смит, Адам (Smith, Adam)	24, 43-44, 58, 139-140, 167, 351-355, 357-359, 431, 433, 495-497, 512, 582, 597
Смит, Уильям (Smith, William)	510
Смоллетт, Тобиас (Smollett, Tobias)	307, 364
Сократ	31, 65
Сонне, Мартин (Sonnet, Martine)	251
Сорель, Жорж (Sorel, Georges)	526, 540
Спалланцани, Лаццаро (Spallanzani, Lazzaro)	447
Спиноза, Барух (Spinoza, Baruch)	16, 80-82, 85, 89, 101, 238, 317, 451, 475-478, 489, 491, 553
Спратт, Томас (Spratt, Thomas)	260
Стайлз, Эзра (Stiles, Ezra)	510
Сталин (Джугашвили), Иосиф Виссарионович	552
Сталь, Анна-Луиза-Жермена (Staël, Anne-Louise-Germaine)	35, 71, 124, 126, 152-154, 163, 166, 229-230, 239, 395, 398, 403, 464, 528-530, 532
Станислав II Август Понятовский (Stanislaw II August Poniatowski), король Польши	246, 261
Старобинский, Жан (Starobinski, Jean)	113, 196, 201, 563
Стендаль (Stendhal), наст. имя: Бейль, Анри-Мари (Beyle, Henri-Marie)	41, 366, 368
Стерн, Лоренс (Sterne, Laurence)	307, 317-318, 320-324, 368, 403
Стил, Ричард (Steele, Richard)	211, 215, 227, 264, 331
Страда, Витторио (Strada, Vittorio)	417
Стюарты (Stuart), династия	203, 361
Стюарт, Джеймс (Stuart, James)	355
Стюарт, Дэниел (Stuart, Daniel)	330
Сувен, Матье (Souverain, Matthieu)	241
Суффло, Жермен (Soufflot, Germain)	203
Сьенфуэгос, Никасио Альварес де (Cienfuegos, Nicasio Álvarez de)	213
Сэж, Жозеф (Saige, Joseph)	134

Т

Такер, Джосая (Tucker, Josiah)	499
Тальен, Жан-Ламбер (Tallien, Jean-Lambert)	120
Тансен, Клодин-Александрин Герен, де (Tencin, Claudine-Alexandrine Guérin, de)	308, 400

Таппен, Дэвид (Tappan, David)	512
Теллер, Вильгельм Абрахам (Teller, Wilhelm Abraham)	460
Телуалл, Дж. (Thelwall J.)	110
Тенон, Жак-Рене (Tenon, Jacques-René)	372
Теренций	42
Тертр, Родольф дю (Tertre, Rodolphe du)	100
Тертуллиан, Квинт Септимий Флоренс	31
Тессин, Карл Густав (Tessin, Carl Gustaf)	408-409
Тетенс, Иоганн Николаус (Tetens, Johannes Nicolaus)	458
Тиберий	316
Тибодо, Антуан-Клер (Tibaudeau, Antoine-Claire)	120
Тилл, Николас (Till, Nicholas)	222, 231
Тиндал, Мэтью (Tindal, Matthew)	79, 85, 481
Токвиль, Алексис де (Tocqueville, Alexis de)	530-531, 533, 539, 567, 586
Толанд, Джон (Toland, John)	61, 79-80, 276, 278, 481, 491, 553
Томазий, Кристиан (Tomasius, Christian)	84-86, 101, 145, 452-454, 456, 553
Томпсон, Эдвард П. (Thompson, Edward P.)	567
Тортароло, Эдоардо (Tortarolo, Edoardo)	286
Трампус, Антонио (Trampus, Antonio)	9, 592
Трельч, Эрнст (Troeltsch, Ernst)	546-547, 549-551
Тренчерд, Джон (Trenchard, John)	138, 168, 512
Треогат, Лозель де (Tréogat, Loaisel de)	314
Тригерос, Кандидо Мария (Trigueros, Candido María)	219
Трюбле, Никола-Шарль-Жозеф (Trublet, Nicolas-Charles-Joseph)	53
Турнё, Морис (Toumeux, Maurice)	64
Турнье, Мишель (Tournier, Michel)	323
Тьер, Жан-Батист (Thiers, Jean-Baptiste)	237
Тэн, Ипполит (Taine, Hippolyte)	527, 531-534
Тюрго, Анн-Робер-Жак (Turgot, Ann-Robert-Jacques)	25, 28, 65-66, 71, 160, 167, 289-290, 355, 403, 433, 597
Тюрретини, Жан-Альффонс (Turretini, Jean-Alphonse)	241

У

Уатт, Ян (Watt, Jan)	313
Удар де Ла Мотт, Антуан (Houdar de la Motte, Antoine)	210-211
Уибер, Уильям (Weber, William)	222
Уизерспун, Джон (Witherspoon, John)	512
Уилкс, Джон (Wilkes, John)	512
Уинтроп, Джон III (Winthrop, John III)	509
Ульоа, Бернардо де (Ulloa, Bernardo de)	431, 435
Ульрик (Ulrik), шведский принц	409
Уолдгрейв, Джеймс (Waldegrave, James)	280
Уоллес, Роберт (Wallace, Robert)	154-155, 167
Уолпол, Роберт (Walpole, Robert)	215
Уолстонкрафт, Мэри (Wollstonecraft, Mary)	501-502
Уолтер, Джон (Walter, John)	330
Уолтер, Эрик (Walter, Eric)	314
Уорбертон, Уильям (Warburton, William)	492
Утвиль, Клод-Франсуа, д' (Houtteville, Claude-François, d')	240
Уштарис, Херонимо де (Ustáriz, Jerónimo de)	431
Уэбб, Дэниел (Webb, Daniel)	197
Уэйд, Айра Оуэн (Wide, Ira Owen)	18, 557
Уэйк, Уильям (Wake, William)	75

Ф

- Фабр, Жан (Fabre, Jean) 319
 Фавар, Шарль-Симон (Favart, Charles-Simon) 215, 220
 Фальконе, Этьен-Морис (Falconet, Étienne -Maurice) 54, 317
 Фаркуар, Джордж (Farquhar, George) 215
 Фастинг, Клаус (Fasting, Claus) 410
 Фаульш, Самуэль (Faulche, Samuel) 188
 Феброний, Юстин (Febronius, Justus), наст. имя : Хонтгейм, Иоганн Николаус фон
 (Hontheim, Johann Nicolaus von) 137, 462
 Февр, Люсьен (Febvre, Lucien) 555-556, 563
 Федеричи, Камилло (Federici, Camillo) 218
 Фейель, Жиль (Feyel, Jilles) 326
 Фейт, Рейнвис (Feith, Rhijnis) 483
 Фейхоо-и-Монтенегро, Бенито Херонимо
 (Feijóo y Montenegro, Benito Jerónimo) 163, 427, 430, 433, 439
 Фельбигер, Иоганн Игнац фон (Felbirger, Johann Ignaz von) 461
 Фенелон, Франсуа де Пон де Салиньяк де ла Мот
 (Fénelon, François de Pont de Salignac de la Mothe) 33, 335, 446, 553
 Фенуйо де Фальбер де Кенже, Шарль-Жорж
 (Fenoüillot de Falbaire de Quingey, Charles-Georges) 215
 Фергюсон, Адам (Ferguson, Adam) 93, 139-140, 163, 167-168, 496, 554
 Фердинанд (Ferdinand), герцог Браунгшвейгский 280
 Фернандес, Алина (Fernandes, Alina) 9
 Фернандес Себастьян, Хавьер (Fernández Sebastián, Javier) 426
 Ферроне, Винченцо (Ferrone, Vincenzo) 9, 25, 342, 445, 515
 Фигейредо, Антонио Перейра де (Pereira de Figueiredo, António) 429, 436
 Филаиджери, Гаэтано (Filangieri, Gaetano) 66, 252, 293, 431, 447-448, 517, 520
 Филдинг, Генри (Fielding, Henry) 215, 306, 309, 312-314, 322-323, 364, 401
 Филдинг, Сара (Fielding, Sarah) 308
 Филидор (Philidor), наст. имя: Даникан, Франсуа-Андре
 (Danican, François-André) 220
 Филипп V (Filippo V), король Испании 435
 Фихте, Иоганн Готтлиб (Fichte, Johann Gottlieb) 38, 136, 180, 296, 404, 578
 Флаксман, Джон (Flaxman, John) 196
 Флетчер, Джон (Fletcher, John) 211
 Флобер, Гюстав (Flaubert, Gustave) 322, 534
 Флоридабланка, Франсиско Антонио Моньино де
 (Floridablanca, Francisco Antonio Moñino de) 429, 433-434
 Фома Аквинский 239, 554
 Фонвизин, Денис Иванович 424
 Фонтенель, Бернар ле Бовье де (Fontenelle, Bernard le Bovier de) 22, 53,
 170, 229, 231, 268, 451, 553
 Форбонне, Франсуа Верон де (Forbonnais, François Véron de) 65, 386
 Формей, Иоганн Генрих Самуэль (Formey, Johann Heinrich Samuel) 578
 Форнер, Хуан Пабло (Forner, Juan Pablo) 431, 438
 Форнес (Fornés) 428
 Форонда, Валентин де (Foronda, Valentín de) 431, 434
 Форстер, Георг (Forster, Georg) 101, 110, 175, 280, 363, 366, 464
 Форстер, Иоганн Рейнхольд (Forster, Johann Reinhold) 464
 Фрагонар, Жан-Оноре (Fragonard, Jean-Honoré) 199
 Франк, Иоганн Петер (Frank, Johann Peter) 455
 Франк, Йозеф П. (Frank, Joseph P.) 371

Франк, Себастьян (Frank, Sebastien)	547
Франке, Август Герман (Francke, August Hermann)	84, 455
Франклин, Бенджамин (Franklin, Benjamin)	34, 177, 337, 500, 504, 508, 510
Франко, Франсиско (Franco, Fransisco)	552
Франц I Стефан (Franz I Stephan) Лотарингский, император Священной римской империи	454
Франциус, Петрус (Francius, Petrus)	473
Фрейд, Зигмунд (Freud, Sigmund)	549
Фрейре Франсиско Хосе де (Freire, Francisco José de)	431
Фрейхоф, Виллем (Frijhoff, Willem)	31
Френэ, Жозеф-Пьер (Frénais, Joseph-Pierre)	307
Фрере, Никола (Fréret, Nicolas)	160, 170, 389
Ферон, Эли-Катрин (Fréron, Élie-Catherine)	20-21, 77, 242, 332
Фрёшле-Шопар, Мари-Элен (Froeschlé-Chopard, Marie-Hélène)	237
Фридрих Вильгельм (Friedrich Wilhelm), курфюрст Бранденбургский	71, 85
Фридрих Вильгельм I (Friedrich Wilhelm I), король Пруссии	84
Фридрих II (Friedrich II), король Пруссии	22, 28, 85, 149, 280, 383, 385, 389-390, 393-394, 399, 405, 408, 436, 454, 456, 527, 536, 547, 572, 591
Фризи, Паоло (Frisi, Paolo)	356
Фужере де Монброн, Луи-Шарль (Fougeret de Montbron, Louis-Charles)	39, 388, 402
Фукидид	502
Фуко, Мишель (Foucault, Michel)	53, 571
Фуэнтес, Хуан Франсиско (Fuentes, Juan Francisco)	152
Фэге де Вильнёв, Иоахим (Faiguet de Villeneuve, Joachim)	403
Фюре, Франсуа (Furet, François)	564
Фуретьер, Антуан (Furetière, Antoine)	186-187, 321, 360, 369
Фюссли, Иоганн Генрих (Füssli, Johann Heinrich)	194-197, 199-201

X

Хабермас, Юрген (Habermas, Jürgen)	259, 286, 566, 572
Хагедорн, Фридрих фон (Hagedorn, Friedrich von)	35
Хайнеке, Иоганн Готлиб (Heineccius, Johann Gottlieb)	428
Халлер, Альбрехт фон (Haller, Albrecht von)	464
Хант, Линн (Hunt, Lynn)	335
Харрингтон, Джон (Harrington, John)	277, 512
Харрис, Джон (Harris, John)	186
Хартц, Луис (Hartz, Luis)	511
Хатчесон, Френсис (Hutcheson, Francis)	43-44, 355
Хатчинсон, Томас (Hutchinson, Thomas)	506
Хейвуд, Элиза (Haywood, Eliza)	308
Хейз, Уильям (Hayes, William)	228
Хелл, Максимилиан (Hell, Maximilian)	465
Ховельянос, Гаспар Мельчор де (Jovellanos, Gaspar Melchor de)	213, 219, 429, 431-433, 438, 517
Хогарт, Уильям (Hogart, William)	195
Хокинз, Джон (Hawkins, John)	228
Хордан де Ассо-и-дель Рио, Игнасио (Jordan de Asso y del Rio, Ignacio)	431
Хоркхаймер, Макс (Horkheimer, Max)	558-560
Хоудли, Бенджамин (Hoadly, Benjamin)	492, 507
Хоулкрофт, Томас (Holcroft, Thomas)	216
Хоум, Джон (Home, John)	211

Хуан, Хорхе (Juan, Jorge)	435
Хюбер, Ульрик (Huber, Ulric)	477-479

Ц

Цедлер, Иоганн Генрих (Zedler, Johann Heinrich)	186, 456
Цейлер, Франц (Zeiller, Franz)	453
Цельсий, Андерс (Celsius, Anders)	413
Цёлльнер, Иоганн (Zöllner, Johann)	519
Цицерон, Марк Туллий	31-32

Ч

Чампини, Джованни Джустино (Ciampini, Giovanni Giustino)	444
Чезаротти, Мелькиоре (Cesarotti, Melchiorre)	210, 212, 447
Чеймберз, Эфраим (Chambers, Ephraim)	187-188, 190, 203
Честерфилд, Филип Дормер Стенхоуп (Chesterfield, Philip Dormer Stanhope)	37, 382, 401-402
Чиллингворт, Уильям (Chillingworth, William)	487
Чуди, Луи-Теодор де (Tschoudy, Louis-Theodore de)	105

Ш

Шамфор, Никола-Себастьян (Champhort, Nicolas-Sébastien)	335
Шарп, Гранвилл (Sharp, Granville)	107
Шартье, Роже (Chartier, Roger)	295, 308, 569
Шарьер, Изабелла де (Charrière, Isabelle de), она же Белла ван Зейлен (Bella van Zuilen)	35, 308
Шастелю, Франсуа-Жан (Chastellux, François-Jean) 354	
Шатле-Ломон, Габриэль-Эмили ле Тоннелье де Бретей, дю (Châtelet-Lomont, Gabrielle-Émilie le Tonnelier de Breteuil, du)	89
Шатобриан, Франсуа-Рене де (Chateaubriand, François-René de)	126, 335, 337, 368, 527
Шекспир, Вильям (Shakespeare, William)	211, 467
Шелдон, Дэвид (Sheldon, David)	224
Шенье, Андре (Chénier, André)	103
Шенье, Мари-Жозеф (Chénier, Marie-Joseph)	120, 198
Шеридан, Ричард (Sheridan, Richard)	216, 220
Шедфсбери, Энтони Эшли Купер (Shaftesbury, Antony Ashley Cooper)	33, 43-44, 46-47, 56, 93, 222, 227, 396, 492
Шеффер, Карл Фредрик (Scheffer, Carl Fredrik)	408-409
Шеффер, Ульрик	(Scheffer, Ulrik) 408
Шиллер, Фридрих (Schiller, Friedrich von)	38, 49, 217, 467
Шлегель, Иоганн Элиас (Schlegel, Johann Elias)	210, 212, 216
Шлегель, Фридрих (Schlegel, Friedrich)	404, 536
Шлейермахер, Фридрих Даниель Эрнст (Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst)	52, 550
Шлёцер, Людвиг Август (Schlözer, Ludwig August)	110, 164, 293, 466, 469
Шлоссер, Иоганн Георг (Schlosser, Johann Georg)	469
Шмен-Дюпонтес, Жан-Батист (Chemin-Dupontès, Jean-Baptiste)	109
Шмидт, Иоганн Лоренц (Schmidt, Johann Lorenz)	84, 86
Шмидт, Михаэль Игнац (Schmidt, Michael Ignaz)	459
Шмитт, Карл (Schmitt, Carl)	560-562
Шнайдер, Вернер (Schneider, Werner)	463
Шодон, Луи-Майоль (Chaudon, Louis-Mayeul)	241, 246

Шпалдинг, Иоганн Иоахим (Spalding, Johann Joachim)	460
Штольберг, графиня (Stolberg)	302
Шуазёль, Этьен-Франсуа (Choiseul, Étienne-François)	328, 388
Щербатов, Михаил Михайлович	420-421

Э

Эбелинг, Кристофер (Ebeling, Christopher)	508
Эдвардс, Джонатан (Edwards, Jonathan)	506
Эдельман, Иоганн Кристиан (Edelmann, Johann Christian)	85-86
Эйвисон, Чарльз (Avison, Charles)	228
Эйду, Марк-Антуан (Eidous, Marc-Antoine)	43
Эйлер, Иоганн Альбрехт (Euler, Johann Albrecht)	268
Эйлер, Леонард (Euler, Leonhard)	268, 343-344
Эко, Умберто (Eco, Umberto)	306, 308, 323
Элизиу, Филинту (Elísio, Filinto)	434
Эллиот, Гилберт (Elliot, Guilbert)	37
Эмин, Федор Александрович	305
Энгель, Иоганн Якоб (Engel, Johann Jakob)	210
Энгельс, Фридрих (Engels, Friedrich)	542
Энгельсинг, Рольф (Engelsing, Rolf)	296
Эпиктет	31
Эпикур	117, 389
Эпине, Луиза-Флоранс Петрониль Тардьё де Клавель де ла Лив д' (Épinau, Louise-Florence Pétronille Tardieu des Clavelles de La Live d')	398, 402
Эпплби, Джойс (Appleby, Joyce)	507
Эразм Роттердамский, Дезидерий (Erasmus Rotterdamus, Desiderius)	31-32, 239, 426, 545, 551
Эрар, Жан (Erhard, Jean)	558
Эрбер, Эдуард (Herbert, Edward)	65
Эрвас-и-Пандуро, Лоренцо (Hervas y Panduro, Lorenzo)	431
Эрисейра, Луис Менесес де (Ericeira, Luis Menezes de)	431
Эрреро, Антонио Мария (Herrero, Antonio Maria)	428
Эсто де Нюизмен, Кловис (Hesteau de Nuysement, Clovis)	32
Эсхил	335
Эффен, Юстус ван (Effen, Justus van)	481

Ю

Юбер, Мари (Huber, Marie)	241
Юлиан Отступник	126
Юм, Дэвид (Hume, David)	21, 24, 37, 43-44, 52, 91, 137, 139, 158, 164, 166-168, 174, 259, 351, 354-355, 433, 459, 495-497, 500, 502, 536, 578-578, 597
Юнг, Артур (Young, Arthur)	262, 382
Юнг, Эдвард (Young, Edward)	210
Юниус, Филип Френсис (Junius, Philip Francis)	330
Юсти Иоганн Генрих Готлиб фон (Justi, Johann Heinrich Gottlieb von)	102, 148, 461, 356
Юстиниан I, византийский император	195, 316
Юэ, Мари-Элен. (Huet, Marie-Hélène)	

Я

Якоби, Фридрих, (Jacobi, Friedrich)	280
---	-----

A

Aguilar Piñal F.	439-440
Ajello R.	448
Albertone M.	358
Álvarez, Barrientos J.	439
Álvarez de Miranda, P.	157
Appleby J.	352, 358, 514
Arasse D.	201
Aretin K. O. von	470
Atkinson G.	368
Audard C.	50

B

Baczko B. 127, 157	
Bairoch P.	376
Baker K. M.	141, 288, 294
Baldenspreger F.	41
Banlus A.	180
Bann S.	157
Barber G.	303
Barguillet F.	324
Basso A.	284
Bauer W.	286, 294
Beales D.	233
Bec C.	220
Beiser F. C.	141
Benevolo L.	376
Bénichou, P.	30
Benveniste E.	180
Berkov P. N.	425
Besier G.	87
Black J.	334, 368
Blackburn R.	340
Blake J.	368
Blum C.	141
Boas F. S.	220
Boime A.	201
Bonini R.	150
Bots H.	41
Bödeker H. E.	50, 303
Brizzi G. P.	258
Broc N.	172
Brunner O.	87, 112, 127
Buchanan R. A.	208
Burke G.	376
Burt B.	97
Butor M.	361

C

Canguilhem G.	97
Cannata C. A.K.	150
Cantelli G.	97
Capra C.	334

Carlos III	439
Carpanetto D.	448
Casini P.	448
Castrovono V.	334
Catherine II	416
Cavallo G.	303
Cavanna A.	150
Censer J. R.	334
Chartier R.	258, 303, 406
Checa B.	439
Chinard G.	368
Chisick H.	112
Claeys G.	157
Clark J. C. D.	503
Cohen W. B.	514
Collison R.	192
Commager H. S.	514
Constant B.	127
Conze W.	87, 112, 127
Corneille P.	233
Cotoni M.-H.	247
Coulet H.	324
Croce B.	172
Crocker L. G.	30, 50, 97

D

Dagen J.	50, 172
Dann O.	112
Darnton R.	192, 303, 350, 406
Dédéyan, C.	41
Defoe D.	324
Delon M.	50, 233, 406
Démoris R.	324
Diaz F.	72
Diderot D.	72, 97, 593
Didier B.	233
Dieckmann H.	30
Doege M.	340
Domenech J.	50
Donnert E.	425
Duchet M.	368
Dukes P.	425
Duprat C.	340
Duprout A.	406
Duranton H.	334

E

Elias N.	180, 406
Ellis F. H.	220
Engelsing R.	303

F

Fabian B.	303
Fagiani F.	97

Falco G.	172
Farge A.	292, 294
Fassò G.	150
Febvre L.	180
Feiner J.	87
Fernández Sebastián J.	439-440
Ferrari J.	112
Ferrone V.	30, 350, 449
Feyel J.	334
Fielding	324
Fisch J.	180
Fontana B.	141
Fontenelle B.	172
Fougeret de Montbron L.-C.	41
Fourier Ch.	208
Frängsmyr T.	416
François E.	265
Frijhoff W.	484
Furet F.	141

G

Gaiffe F.	220
Gallet M.	208
Garber K.	273
Garrard J. G.	425
Gessinger J.	470
Giarrizzo G.	284
Goggi G.	181
Goodman D.	265
Gordon D.	265
Goubert P.	406
Goudar A.	69, 71
Goulemot J.-M.	172
Gragg G. G.	87
Grau K.	273
Grell C.	172
Groethuysen B.	406
Guccini G.	221
Guerlac H.	350
Guimera A.	439
Guinard P.	157
Gumprecht H. U.	30
Gunn J. A. W.	292, 294
Gustav III	416
Gutkind E. A.	376

H

Habermas J.	265, 294
Harrison P.	503
Hazard P.	41, 60, 368, 406
Hellmuth E.	265
Herlitz L.	416
Heuvel G. van den	41, 112, 599, 601, 603
Hirschman A. O.	353, 358

Hohenberg P. M.	376
Hollen Lees L.	376
Honour H.	201
Horstmann A.	41, 599
Houston R.	258
Hutchison T.	351-352, 358

I

Im Hof U.	265
Ingber L.	112
Isherwood R.	233
Israel J.	484

J

Jacob M.	285, 350, 484
Jaffe K. S.	201
Jaucourt L. de	72
Jensen J. F.	416
Joseph II	233
Joutard P.	247
Julia D.	258

K

Kafker S. L.	193
Kamenka E.	157
Kiesel H.	87
Kintzler C.	233
Klingenstein G.	470
Klueting H.	470
Knopper F.	470
Koenigsberger D.	233
Koselleck R.	87, 112, 127, 294
Krishan K.	157

L

La Barre	294
La Harpe J.-F.	127
La Vergata A.	127
Labriolle F.	425
Labrosse C.	334
Lafarga F.	221
Laufer R.	324
Ledoux C.-N.	208
Leith J.	258
Locke J.	97
Louis XIV	32, 600, 609
López F.	439
Lüsebrink H.-J.	181

M

Magnusson L.	353, 358
Mamczarz I	220
Maria Theresa	233
Marshall D.	340

Martin H.-J.	303
Martino A.	220
Masseau D.	30
Matoré G.	193
Mauzi R.	60, 600-601
May G.	324
Maza S.	294
McClellan III J. E.	273
Meinecke F.	172
Ménétra J.-J.	30
Menzio D.	247
Meyer D. H.	514
Michea R.	368
Michel P.	181
Mijnhardt W. W.	484
Moland L.	69, 72, 593
Molitor H.	87
Monnier R.	127
Moras J.	181
Morris A. E. J.	377
Moureau F.	368
Mozart W. A.	233
Möller H.	470
Møller M.	416
Mumford L.	377

N

Naves R.	72
Nielsen T.	416
Noiray M.	233

O

Omacini L.	127
Oppici P.	340
Ozouf M.	141, 288, 294

P

Paine T.	503
Park R. E.	377
Perez-Sanchez A. E.	201
Perrot J.-C.	358, 377
Pflaum G. M.	181
Picon A.	208
Pitassi M. C.	247
Plard H.	50, 600
Plaschka R.	470
Pocock, J. G. A.	50, 358, 503
Pomeau, R.	41, 406
Pommier É.	201
Porter R.	350, 514
Postigliola A.	112
Prandi A.	247
Proschwitz G. von	416

R

Rabe H.87
Raeff M.425
Raimondi E.449
Raynaud P.127
Reichardt R.30
Reill P. H.470
Renan E.350
Renteria J. A. Ibáñez de la439
Rétat P.334
Revel J.258
Rey A.127
Richardson S.324
Ricuperati G.334, 440, 448-449
Roche D.30, 273, 303, 406
Roger J.127
Roggero M.258
Rosa M.247
Rose M.303
Rose R. B.157
Rosso C.60, 112, 601, 603
Roth G.71
Rougemont M. de220
Rousseau G.-S.350
Rousseau J.-J.233
Rousset J.324
Röseberg D.181
Rublack H.-C.87
Rykwert J.208

S

Sambricio C.208
Sánchez Blanco F.440
Saugnieux J.440
Sayre E. A.201
Schlereth Th. J.41, 599
Schlobach J.30
Schlüter J.112
Schneider G.30
Schreiner K.87
Schroeder P. W.141
Schwartz R. M.341
Scott H. M.141
Seta C. de368
Sgard J.334
Sheldon D. A.233
Sherwood J.341
Sjoberg P.377
Skinner A. S.358
Soboul A.157
Sonnet M.258
Sousa M.440
Staël G. de127

Stackelberg J. von	220
Starobinski J.	127, 181, 201, 406
Stegel J.	416
Stevenson D.	285
Stiffoni G.	440
Stricklen C. G.	30
Suratteau, J. R.	41

T

Tarello G.	150
Taylor C.	97
Teichgraber R. F.	355, 358
Thoma H.	181
Till N.	233
Torrente Bellester, G.	157
Tortarolo E.	470
Tourneux M.	70, 72
Tönnies F.	286, 294
Tribe K.	356, 358
Trousson R.	41, 157
Turchi R.	221

U

Urzainqui I.	439
--------------	-----

V

Varloot J.	71
Velema W. R. E.	484
Venturi F.	97, 157, 341, 406, 449, 503
Verba C.	233
Verbeek T.	484
Verger J.	258
Verin H.	208
Viala, A.	30
Vidler A.	208
Voltaire	30, 41, 72, 192-193, 242, 258, 408
Vovelle M.	30, 201, 350

W

Wade I. O.	30
Walter E.	289, 294
Waquet F.	41
Watt I.	324
Weber M.	377
Weber W.	233
Weil F.	324
Wierlacher A.	221
Wismann H.	273
Wittman R.	303
Wuthenow R. R.	368

Z

Zwager H. H.	484
--------------	-----

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	7
Часть первая. Система ценностей, идеи, дискурс	13
Человек Просвещения (<i>Джузеппе Рикуперати</i>)	15
Космополитизм (<i>Виллем Фрейхоф</i>)	31
Мораль (<i>Мишель Делон</i>)	42
Счастье (<i>Филипп Роже</i>)	51
Свобода (<i>Фурио Диас</i>)	61
Терпимость (<i>Антонио Ротондо</i>)	73
Разум (<i>Джироламо Имбрулья</i>)	88
Равенство (<i>Рольф Рейхардт</i>)	98
Действие и противодействие (<i>Жан Старобинский</i>)	113
Политика (<i>Хосе Мария Портильо Вальдес</i>)	128
Право (<i>Мария Роза Ди Симоне</i>)	142
Утопия (<i>Франсиско Фуэнтес</i>)	152
Время и пространство (<i>Гвидо Аббаттиста</i>)	158
Цивилизация (<i>Ханс-Юрген Люзебринк</i>)	173
Часть вторая. Образы и символы	183
Энциклопедии (<i>Рэймонд Бёрн</i>)	185
Художественный мир Просвещения (<i>Даниель Араасс</i>)	194
Архитекторы и инженеры (<i>Антуан Пикон</i>)	202
Театр (<i>Франсиско Лафарга</i>)	209
Музыка (<i>Уильям Уибер</i>)	222
Часть третья. Практики	235
Религия (<i>Мари-Элен Фрёшле-Шопар</i>)	237
Воспитание (<i>Марина Роджеро</i>)	248
Социальные связи и формы общения (<i>Дэна Гудман</i>)	259
Академии (<i>Ханс-Эрих Бёдекер</i>)	266
Масонство (<i>Маргарет К. Джейкоб</i>)	274
Общественное мнение (<i>Эдоардо Тортароло</i>)	286
Книги, читатели, чтение (<i>Роже Шартье</i>)	295
Роман (<i>Янник Сейте</i>)	304
Газеты (<i>Жиль Фейель</i>)	326
Филантропия (<i>Линн Хант</i>)	335
Наука (<i>Винченцо Ферроне</i>)	342
Политическая экономия (<i>Мануэла Альбертоне</i>)	351
Путешествия (<i>Даниель Рош</i>)	359
Город (<i>Бернар Лепети</i>)	369

Часть четвертая. Пространство	379
Франция (<i>Жорж Бенрекасса</i>)	381
Северная Европа (<i>Гуннар фон Прошвиц</i>)	407
Россия (<i>Витторио Страда</i>)	417
Пиренейский полуостров (<i>Хавьер Фернандес Себастьян</i>)	426
Италия (<i>Пьеро Дель Негро</i>)	441
Германский мир (<i>Грете Клингеништайн</i>)	450
Республика Соединенных провинций (<i>Вейнанд В. Мейнхардт</i>)	471
Великобритания (<i>Дж. Г.А. Покок</i>)	485
Соединенные Штаты Америки (<i>Патрис Игонне</i>)	504
Заключение. История и историография Просвещения (<i>Винченцо Ферроне, Даниель Рош</i>)	515
XIX век: Отрицание идентичности. Просвещение и Французская революция	517
1. Попытки самоопределения в XVIII столетии	517
2. От Баррюэля к Морне: просветители – отцы Революции	524
3. Романтизм осуждает Aufklärung	533
4. Трактовка Маркса	537
XX век: Обретение идентичности. Просвещение между генезисом современности и постмодернистской критикой	540
1. От neue Aufklärung Ницше до Просвещения как Weltanschauung Дильтея	540
2. Просвещение против тоталитаризма. От Жюльена Бенды до Эрнста Кассирера	548
3. «Критика» Просвещения в XX веке	554
4. От политической истории к социальной истории Просвещения	557
5. Историографическое обновление 1980-х годов	560
6. Новая культурная история Просвещения	562
Исторический мир Просвещения как культурная система	565
1. Переосмысление Просвещения на пороге нового тысячелетия ..	565
2. Просвещение и коммуникация	568
3. Ценности разделяемые и оспариваемые	571
4. Вариации в пространстве и времени	576
Библиографические ориентиры (<i>Антонио Трампус</i>)	592
Указатель имен	634

Издательство
“Памятники исторической мысли”
115597 Россия Москва, ул. Воронежская, 38–334
ЛР № 063460 от 08.07.99

Подписано в печать 14.10.03. Формат 70×100 1/16
Бумага офсетная. Печать офсетная
Уч.-изд. л. 41,1. Усл. печ. л. 42,1.
Тираж 1000 экз.