



РУССКОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ КАК ФЕНОМЕН СОВРЕМЕННОСТИ*

Александр Львов

С конца XVIII в. ответ на вопрос: «Что такое Просвещение?» конституируется как одна из вечных тем философии. В статье показано, что ответ на этот вопрос позволяет актуализировать одно из важнейших свойств человеческого знания – его неотменяемость. В качестве девиза Просвещения автор статьи предлагает считать формулу «Нельзя узнать назад». Она одновременно указывает и на то, что познание необратимо изменяет познающего, и на то, что изменение, произошедшее с познающим, становится его виной (в гегелевском смысле) и самоисцеляющей ответственностью. Эта формулу можно экстраполировать и на национальные культуры. Эпоха Просвещения в истории той или иной культуры опознается сейчас по тому, каким образом были сформулированы фундаментальные ценности и какие были проделаны шаги в направлении к самосознанию нации. В истории России эпоха Просвещения, начавшаяся с преобразований Петра и окончившаяся восстанием декабристов, ознаменовалась встречей с Другим в лице западной (как это было определено самими российскими просветителями) цивилизации. В этом смысле история Просвещения в статье рассматривается как драматический процесс феноменологии национального самосознания, постоянный диалог с Другим с целью самопознания. Опыт эпохи Просвещения может дать современной России аксиологическое основание для продолжения конструктивного диалога с другими участниками неотменяемого всемирного диалога.

Ключевые слова: Просвещение, современность, цивилизационный солипсизм, самосознание нации, аксиология, идеология.

© Львов А.А., 2021

Санкт-Петербургский государственный университет

Since the end of the 18th century the answer to the question: “What is Enlightenment?” has been constituted as one of the eternal problems of philosophy. The paper shows that the answer to this question allows us to actualize one of the crucial characteristics of human knowledge – its irrevocability. As the motto of the Enlightenment, instead of Kant’s “Sapere aude!”, the author of the article suggests the formula “One cannot know back”. It indicates both that cognition irreversibly changes the cognizer and that the change that happened to the cognizer becomes his guilt (in the Hegelian sense) and his self-healing responsibility. This formula can also be extrapolated to national cultures. The Age of Enlightenment in the history of a culture is recognized nowadays by the way the fundamental values were formulated, what steps were taken towards the self-awareness of the nation. In the history of Russia, the Age of the Enlightenment, which started with the transformations of Peter the Great and finished with the uprising of the Decembrists, was signed by encounter with the Other in the face of the Western (as defined by the Russian enlighteners themselves) civilization. In these terms, we regard the history of the Enlightenment as a dramatic process of the phenomenology of national self-consciousness, a constant dialogue with the Other for the purpose of self-knowledge. The author concludes that the experience of the Enlightenment can give Russia an axiological basis for continuing a constructive dialogue with other participants in the irrevocable global dialogue.

Keywords: Enlightenment, modernity, civilizational solipsism, self-consciousness of the nation, axiology, ideology.

<https://doi.org/10.31119/phlog.2021.2.146>

* Статья подготовлена при поддержке РФФИ, проект № 19-011-00603 «Наука как социальный институт в проектах российской модернизации (петербургский опыт)».

Введение

Суть «вечной философии» обычно понимают как набор непреложных истин или даже эзотерическое стремление дойти до одной-единственной, «той самой, вечной» истины, в которой растворяются или примиряются противоречия всех без исключения духовных поисков человечества. Это представление было свойственно и католическим богословам позднего средневековья, и великим компиляторам Ренессанса, и новоевропейским философам, и томистам XIX в., и авторам обобщающих сочинений по *philosophia perennis* XX в. О. Хаксли, например, утверждает, что эта философия имеет дело с единственной (the one) реальностью, которая является основополагающей для всего многообразия нашего мира [23, с. 2 и сл.]. Таким образом, это философия-антология, до сих пор не предложившая универсальной онтологии.

Я предлагаю поменять ракурс и разглядеть в проблеме принцип: если не удастся удовлетворительно исследовать, *что* это есть, более плодотворным может стать попытка проанализировать то, *как* это есть; тем самым мы представим вечную философию в качестве спектра вечных вопросов, авторское решение которых всегда свидетельствует как об их взаимосвязи, так и о неполноте всякого решения.

Одним из аспектов этой вечной философии является ответ на вопрос «Что такое Просвещение?» Я хочу подчеркнуть: не сам вопрос о Просвещении является такой проблемой, но ответ на него. Осмысленный И. Кантом в статье 1784 г., он сосредоточил в себе парадокс: с одной стороны, этот ответ может быть дан (позитивно или негативно), но, с другой стороны, этот ответ больше сказывает о том, кто его дает, нежели о сущности Просвещения *per se*. Вот почему этот ответ всегда связан с настоящим: современность впитала в себя идеалы Просвещения.

М. Фуко в своем выступлении по мотивам кантовской статьи замечает: «Современная философия – та, что пытается ответить на вопрос, так неосторожно заданный два века тому – “Что такое Просвещение?”» [23, с. 335–336]. Расширим этот ответ, отменив четко заданные Фуко временные рамки: философия является современной, поскольку она обсуждает вопрос о том, что такое Просвещение. Именно поэтому не так важно повторить уже *предзаданный* вопрос, как дать на него собственный ответ здесь и сейчас.

Важным отправным тезисом моего ответа оказывается судьба концепта «просвещение» в российской интеллектуальной истории. С одной стороны, проект эпохи Просвещения изначально представляется универсалистским, космополитическим, суть которого красноречиво резюмировал К.А. Гельвеций в письме аббату Лефевру-Ларошу: «Вы видите, насколько важно для счастья людей основывать его на природе и распространять просвещение, которое заставляет его лучше познать это счастье» [20, с. 633].

С другой стороны, как показал Ю.А. Асоян, в XIX в. в России *просвещение* интерпретируется как представление о *своеобразной*, или *оригинальной, культуре*, вбирающей при этом в себя ценностные смыслы [1–2]. В самом деле, русское Просвещение – просвещение особое, и на эти особенности мне и хотелось бы обратить внимание.

Быть просвещенным уже для Канта означало быть самодостаточной инстанцией, принимающей решения и выносящей суждения. Основанием познания мира признается человеческий разум, но и он познает мир не так, как ему вздумается, а подчиняясь непреложным законам мышления. Познание этих законов со времен Канта остается задачей философии, но дело не в том, сможет ли философия когда-то поставить точку в этих вопросах, а в том, что мышление о мышлении дает важные практические следствия.

Во-первых, именно благодаря такой рефлексии мы обнаруживаем, что все люди изначально наделены одинаковыми когнитивными способностями. Стать просвещенным – задача человека как такового, а это снимает всякие исторические условности и искусственные определения. Одновременно берется в скобки, правда, и сам человек; понятый как естественная установка, он элиминируется, чтобы дать ход трансцендентальному субъекту, безразличному к каким бы то ни было обстоятельствам своего возникновения, прехождения и существования. Примечательно, что если к концу XVIII в. Кант допускает существование антропологии в качестве философской пропедевтики, то Гуссерль в первой половине XX в. отказывается ее признать по эпистемологическим причинам [26]. Субъект восторжествовал, отрешившись от породившего его человека.

Во-вторых, Кант в своем ответе на вопрос о сущности Просвещения говорит, между прочим, следующее: «Если задать вопрос, живем ли мы теперь в просвещенный век, то ответ будет такой: нет, но, наверно, мы живем в век просвещения. Еще многого недостает для того, чтобы люди при сложившихся в настоящее время обстоятельствах в целом были уже в состоянии или могли оказаться в состоянии надежно и хорошо пользоваться собственным рассудком в делах религии без руководства со стороны кого-то другого. Но имеются явные признаки того, что им теперь открыта дорога для совершенствования в этом, препятствий же на пути к просвещению или выходу из состояния несовершеннолетия, в котором люди находятся по собственной вине, становятся все меньше и меньше. В этом отношении наш век есть век просвещения, или век ФРИДРИХА» [21, с. 35].

Иными словами, он задает два режима в разговоре о Просвещении: либо мы говорим о нем как о задаче для каждого человека и как об идеале его собственной свободы мышления, либо же речь идет о свободе, дозволенной в определенных границах государем по его собственному соизволению¹. В первом случае (назовем его *режимом частного*) действует

¹ Учение Канта можно воспринимать как философию свободы, и путь к этой свободе достигается посредством множества конкретных свобод, которыми наделяется человек. Ими пропитана современность, чтущая, в частности, свободу слова: любой может говорить все, что ему вздумается, как тот кантовский офицер [21, с. 31], для которого подчинение и упражнение должны заменять принцип свободного мышления. Бедолага может оклеветать самого Канта, чем лишний раз докажет: ему позволяют нести этот вздор потому, что современность основана на идее о публичном праве пользоваться своим умом.

отдельный человек, во втором (назовем его *режимом политического*) – государство, которое степень дозволенной просвещенности подчиняет идеологии. Идеологию следует понимать как новоевропейский маркер историчности, как сложившуюся систему мышления, как объективно воспроизводимый порядок речи. Именно она является точным свидетельством того, каково *это* время, *этот* исторический период. Л. Альтюссер, правда, говорит о том, что у идеологии нет истории [14], но этот парадокс (каковым он сам его признает) связан с тем, что всякая конкретная идеология стремится из самой себя произвести весь мир, сама будучи порождением конкретного времени.

Итак, в *режиме частного* Просвещение предстает как индивидуальная задача человека, через решение которой он возвышается в своем духовном опыте до уровня всего человечества. Здесь я обращаюсь к тезису о всеобщем характере принципов мышления, открытие которого софистами было столь важным условием для свободного духовного поиска. В этом же состоит мысль Гегеля о сущности познания, которую он развивает на примере библейского мифа: «Рассматривая ближе миф о грехопадении, мы находим, как было выше замечено, что в нем выражено всеобщее отношение познания к духовной жизни. Духовная жизнь в своей непосредственности выступает сначала как невинность и наивное доверие, но сущность духа состоит в том, что это непосредственное состояние снимается, ибо духовная жизнь отличается от природной и, более определенно, от животной жизни тем, что она не остается в своем в-себе-бытии, а есть *для себя*. Но ступень раздвоения тоже должна быть снята, и дух должен посредством себя возвратиться к единству. Это единство есть теперь духовное единство, и принцип этого возврата содержится в самом мышлении. Последнее наносит рану, и оно же ее исцеляет» [16, с. 129]. Так, благодаря труду по достижению самого себя каждый человек преодолевает пропасть между собой и миром, становясь основанием мира в собственном мышлении. Именно поэтому через мышление человек самоисцеляется.

Теперь я перейду к *режиму политического*. Никакая идеология не позволяет дать ответ на вопрос о человеке во всемирно-гражданском плане, поскольку и не ставит такого вопроса. Она неизбежно сводит его на уровень собственно субъекта, каким бывает субъект права, и в этом смысле делает объективным, т.е. низводит до уровня объекта, вещи, поддающейся количественному исчислению и утратившей свою собственную меру. Вот что об этом говорит Л. Альтюссер: «Категория субъекта является конститутивной для всякой идеологии, но в то же время надо отметить, что *категория субъекта является конститутивной для всякой идеологии только потому, что (определяющая) функция всякой идеологии – “конституировать” конкретных индивидуумов в субъектов*. Именно в этом двойном процессе конституирования и осуществляется функционирование всякой идеологии, поскольку идеология есть не что иное, как функционирование в материальных формах существования этого функционирования» [14]¹. Начиная с эпистемологического карте-

¹ О функционировании идеологии как структуры, не имеющей автора, но порождающей субъекта, см.: [10, с. 86].

зианского субъекта и заканчивая субъектом грамматики или правовой системы, человек в его целостности и полноте на протяжении всей истории Нового времени отступал на задний план, покуда вовсе не исчез из виду. В западноевропейской метафизике он воспринимался в качестве *лишь* условия успешной реализации соответствующих функций, производных от него самого.

В этом смысле Просвещение представляется требующим снятия противоречием: с одной стороны, как тенденция, оно приобщает человека к единственному подлинному виду свободы – к свободе мышления, но, с другой стороны, познавший эту свободу неизбежно далее сталкивается с идеологической реакцией, силящейся удержать внутреннюю свободу в прежде установленных рамках. Важнейший для человечества результат Просвещения, от чего как внутренне присущего опыта ему не отрешиться, – это осознание того, что сам человек ответственен за тот образ общественной и политической жизни, который он ведет.

2

Мы рассуждаем об истории, применяя различные методологические шаблоны. Например, мы смотрим на исторический процесс как на самораскрывающееся прогрессивное движение, имеющее свою логику и, возможно, самосознание. Или описываем историю в терминах эпистемологических разрывов, отмечая границы соответствующих эпох и описывая их дискретность и особую внутреннюю организацию. Но всякий раз, когда история становится предметом нашей интерпретации – все равно, берем ли мы историю локальную, национальную или покушаемся на анализ всемирной истории, – мы в *любой* из этих историй всегда обнаруживаем *присущую ей* эпоху Просвещения.

В этом проявляется специфика нашей историософской оптики. Подобно тому, как на уроках греческого или латыни приучают видеть классические обороты вроде *Accusativus cum infinitivo* или *Genetivus absolutus*, переводимые на русский язык несвойственными древним языкам придаточными предложениями, так и различные периоды мировой или локальной истории мы по привычке размежевываем понятными нам веками. Мы делаем это для нашего удобства, чтобы мы лучше ориентировались в пространстве иной для нас культуры. Говоря о просветителях-софистах, Гегель замечал, что образование, понятие как просвещение, добывается посредством свободного мышления: «Мышление ищет общих принципов, руководствуясь которыми оно оценивает все, что должно получить наше признание, и мы ничего не признаем, кроме того, что соответствует этим принципам... Образованный человек, таким образом, умеет сказать кое-что о каждом предмете, отыскать о нем точки зрения. Этим образованием Греция обязана софистам, так как они учили людей мыслить о том, что должно пользоваться у них признанием, и, таким образом, их образование было подготовкой как к философии, так и к красноречию» [18, с. 10]. Свободная деятельность человеческого ума является залогом его независимости в суждении о любом предмете, и именно это поднимает рассуждающего до всемирно-исторического уровня. Мыслящий свободен, и эта свобода возможна лишь благодаря при-

знанию других, также свободных в своих поисках истины и так же придерживающихся принципов свободного мышления. В противном случае мы обречены блуждать в лабиринтах мнений безо всякой надежды освободиться.

Свобода духовных поисков порождает мыслителя, требующего подчинения, а, стало быть, и упрочения этой свободы, подвергающего тщательному исследованию сами принципы духовного поиска. В классической Греции им был Сократ, признанный согражданами преступником. В современной Европе им стал Кант, также в 1794 г. заподозренный властями в несовместимом с официальным протестантизмом свободомыслии. В России эпоху Просвещения в философском отношении подытоживает П.Я. Чаадаев, официально объявленный сумасшедшим. Примеры всех этих свободных поисков несут на себе печать тех обстоятельств, в которых они возникают, а потому становятся философским делом *par excellence*, ведь они становятся ответами на вопрос о Просвещении, в которых проявляется «дух времени как мыслящий себя дух» [17, с. 111]. Важнейшим из обстоятельств, позволяющих нам опознавать те или иные периоды истории как «эпохи Просвещения», является момент осознания себя в качестве действующего субъекта всемирной истории. Кант облек его в формулу Горация «*sapere aude*»; я бы предложил, может быть, более радикальную: «нельзя узнать назад», поскольку в этом девизе кроется как источник свободолюбия и творческой ответственности, так и побуждение к дальнейшему движению в поисках достоверного знания, нравственной самостоятельности, короче говоря: самоопределяющему мышлению-поступку.

3

Временные рамки эпохи Просвещения в России совпадают с опытом других европейских стран – в общем, это XVIII в. Точнее, для России эта эпоха началась с основания Петром I новой столицы в Санкт-Петербурге 27 мая 1703 г. и окончилась восстанием 14 декабря 1825 г. Во всемирно-гражданском плане эпоха Просвещения явилась логической ступенью предшествующего периода развития и подъема экспериментальной науки, возникновения представления о личной, экономической и политической свободе, о том, что естественной средой человеческого существования является общество, подкрепляемое государством. В это время сознание русского человека неискоренимо вобрало в себя образ Другого, роль которого стал играть коллективный Запад, синонимичный субъекту Просвещения. Тем самым *россиянин*, о котором писали М.В. Ломоносов и Г.Р. Державин, выработал национальный критерий идентификации и как свое самосознание, и как «априорную форму» восприятия Другого. Вот горнило, в котором родился *российский дух*. Услышим слова Гегеля: «Самосознание есть для самосознания... То, что в дальнейшем приобретает сознание, есть опыт, показывающий, что есть дух, эта абсолютная субстанция, которая в совершенной свободе и самостоятельности своей противоположности, т.е. различных для себя сущих самосознаний, есть единство их: “я”, которое есть “мы”, и “мы”, которое есть “я”. Лишь в самосознании как понятии духа – поворотный пункт сознания, где оно

из красочной видимости чувственного посюстороннего и из пустой тьмы сверхчувственного потустороннего вступает в духовный дневной свет настоящего» [19, с. 162–163].

Если же обратиться тому, в чем состоит уникальный опыт России по итогам эпохи Просвещения, то, на мой взгляд, его можно свести к следующим шести положениям.

1. *Став империей, Россия впервые осознала свои границы.* Само понятие «империя» подразумевает беспрекословное подчинение воле монарха. *Imperium* – это не только приказание, повеление, но и вся полнота власти, владычество. Управление империей может быть только централизованным, т.е. вся структура государства должна быть способной аккумулировать свои силы по первому же призыву государя. Для этого императору нужно осознавать границы, в которых простирается его власть; следовательно, безгранична власть императора только потенциально. К.Н. Леонтьеву принадлежит следующее определение формы: «Форма есть деспотизм внутренней идеи, не дающий материи разбегаться» [22, с. 186]. Разумеется, и в Московском царстве находились энтузиасты, отправляющиеся покорять Сибирь или исследовать степи, но только при деспотизме внутренней имперской идеи Петра I установление границ России стало государственной задачей. Решение северного вопроса после победы под Полтавой, решение южного вопроса вследствие присоединения Тавриды и выхода к Черному морю, экспедиции В. Беринга на Камчатку, разделы Речи Посполитой, результаты Венского конгресса – эти события показывают, как Российская империя на протяжении всего века Просвещения постепенно осознавала свою форму, приходящую в соответствии с предначертанным ей волею Петра содержанием. А.С. Пушкин не случайно признавал своим кумиром основателя Петербурга: кому, как не великому поэту, знать о том деспотизме внутренней идеи, который не дает разбегаться чудесной материи языка?

2. *Изменение календаря.* Установив границы, империя осознала себя в пространстве; перейдя на юлианский календарь, она осознала себя и во времени. В.В. Библихин красочно описывает сомнения православных москвичей, обсуждавших смысл и цели принятия вернувшимся из Великого посольства молодым царем западного летоисчисления. В этом жесте виделись грозные предзнаменования: от недоверия рьяно взявшемуся за реформы государю до опасений за перемену веры отцов на католичество [15, с. 8]. Однако исчисление времени на принятый в Западной Европе манер синхронизировало молодую Россию с остальным миром, введя ее в круг тех стран, где появились часы, где следят за временем, пользуются им, а не подчиняются ему. И хотя на протяжении XVII–XVIII вв. протестантские государства, на которые и ориентировался, судя по всему, Петр I, постепенно переходили на григорианский календарь¹, тем не менее, разница в полторы недели не столь существенна, как разница в тысячелетия. Понимание того, что сам мир, в котором мы живем, складывается не из обстоятельств рождения и обычаев конкретной местности, а представляет

¹ Католические страны приняли григорианский календарь в 1582 г. – хронологию перехода других стран см.: [11, с. 6].

собой сложное *здесь и сейчас* существующее целое, удерживаемое волей монарха во времени и в пространстве, явилось не менее важным элементом созидания империи, нежели достижения русской армии.

3. *Бюрократизация светской и духовной власти.* Создание Петром I разнообразных коллегий и департаментов, введение в 1722 г. «Табели о рангах», а также проведенная им областная реформа, установившая особенности местного самоуправления, способствовали подчинению «телесной», т.е. легальной, стороны жизни государства имперской идее. Оставалась, однако, и «духовная», или моральная, сторона, традиционно находящаяся в ведомстве православной церкви. Длительные отношения между государем и патриархом, а значит, и между государством и церковью как властными институтами, не могли не заботить того, кто стремился всеми силами формализовать управление, тем самым сохраняя единоначалие власти. Н.М. Зернов следующим образом поясняет подоплеку упразднения патриаршества и создания Святейшего Правительствующего Синода: «Русская церковь как корпорация никогда не стремилась обладать политической властью. Однако патриарх как официальный представитель церкви имел право, санкционированное многовековой традицией, обращаться к христианской совести правителя и во имя любви и прощения просить его изменить его решения. Это право, называемое “печалование”, представляет повсеместно принятую веру в то, что цари более, чем кто бы то ни было, нуждаются в Божьей милости, водительстве и прощении, ибо они несут на своих плечах тяжкое бремя власти, которое портит и подрывает честность даже лучших христиан. Поэтому церковь предлагала специальные молитвы за царя и священноначалие чувствовало особенную ответственность за то, какие предписания и советы они дают царю. Петр не боялся церкви как политического противника, но он не мог принять ее права судить о его действиях с моральной точки зрения. Когда в 1698 году патриарх появился во главе процессии и попросил царя выказать милосердие к виновным стрельцам, Петр резко осудил его и заявил, что епископы не имеют права высказываться о том, что касается военной дисциплины. Это означало конец порядкам старой Москвы, ибо Петр провел разграничительную линию между светской и церковной сферами, которая существовала на западе, но которую до тех пор русский народ не знал. Тем самым он перестал быть русским царем, вместо этого став абсолютным монархом с западным титулом “императора”» [28, р. 121–122].

Итак, учреждение Синода стало актом подчинения духовной власти светскому владыке. А раз то, что прежде было горним, стало теперь дольным, то и вмешательство Бога в мир оказывалось ничтожным, если и оно вообще существует. Моральные проблемы, связанные с христианством и прежде контролируемые на Руси православной церковью, теперь отдавались на откуп обер-прокурору Синода – светскому чиновнику, прекрасно вписанному в политический и административный механизмы имперского государства¹. Деизм как мировоззрение породил разветвленную бюрократию: священноначалие уступало дорогу столоничальникам.

¹ О взаимоотношениях русской православной церкви и Тайной канцелярии в период реформ Петра I в ключе создания полицейского государства см.: [6].

4. *Организация образовательной системы.* Секуляризация и распространение различных форм бюрократии в обществе исторически явились важными причинами возникновения независимой науки. В XVIII в. появляется первая в России академическая образовательная система, ставшая одним из важных инструментов распространения светской грамотности и просвещения в империи. Развитие просвещения было двояким процессом. С одной стороны, приглашенные из западноевропейских университетов профессора принесли с собой принципы и традиции академической учености. В университетах и гимназиях появилось классическое образование, способствовавшее появлению идеальных чиновников, которые могли бы рациональным способом решать сложнейшие государственные задачи. Конечно, женщины долгое время были отстранены от образования, но при этом энтузиасты организовывали различные женские институты и курсы. Можно утверждать, что вследствие этой деятельности в империи сформировался особый женский (как, впрочем, и мужской) этос. Однако, с другой стороны, уже на излете XVIII в. возникает и гениальный российский образовательный проект – Императорский лицей, первыми выпускниками которого стали выдающиеся государственные служащие, первые русские революционеры и национальный русский поэт. Что касается академий, то появление их из активной переписки ведущих мировых ученых друг с другом, из неформального общения исследователей позволило сформировать экспертное сообщество. В этом смысле именно академии и университеты, хотя долгое время и оставались в Российской империи элементами сословного образа жизни, по внутреннему устройству являли собой те образцы республиканства, которые провозглашали *les philosophes* – вольнодумцы эпохи Просвещения.

5. *Основание публичного СМИ и формирование литературной нормы.* В этой рубрике я объединяю то, что, согласно Б. Андерсону, формирует нацию как «воображаемое сообщество» [25]. Классическое образование, лишенное чувства времени и способности выразить его ясно и отчетливо на родном языке, бесплодно. Поэтому востребована переводческая деятельность – как сотрудников Петербургской академии, так и ведущих литераторов и общественных деятелей эпохи. Русский литературный язык рождается в плодотворном и весьма противоречивом процессе диалога с различными уже сложившимися национальными литературными традициями – от новоевропейских до классических. Как похоже противостояние арзамасцев с обществом «Беседы» и спор новых и древних во Франции [4, с. 455–457]! Выпуск «Ведомостей», первого *общественного* органа печати, соединил различные населенные пункты империи, тем самым давая понять, что без их деятельного участия единство государственной власти неполно. И не в последнюю очередь это единство обеспечивает язык, посредством которого мы фиксируем происходящее. Характерно замечание М. Ришира (открывающее нам перспективу в природу идеологического) о том, что язык всегда оказывается чем-то заимствованным и усвоенным извне, некими «социокультурными, символическими установлениями... которые превращаются в пласты сознания и механизмы, действующие уже на уровне подсознательного» [3, с. 140].

6. *Курение табака как предчувствие глобализации.* Этот пункт можно было бы рассматривать как историко-культурный курьез, однако мне он представляется характерным примером обращенной *urbi et orbi* политики Петра I. Исследователи торговых отношений в эпоху его правления обращают внимание на два важных аспекта данного Петром соглашения на подписание договора о монопольной торговле виргинским табаком с английскими купцами во время его Великого посольства: «Петр больше всего желал вступить в договор не только потому, что внедрение табака было способом “вестернизации” России, но и потому, что огромные суммы, тратившиеся в Голландии и Англии для закупки военных и военноморских запасов и найма офицеров и техников, опустошали его казну и ему остро требовалось дополнительное финансирование» [12, р. 43]. Однако помимо всяких экономических и политических составляющих этого решения, государя не могла не занимать мысль о том, что Россия будет курить табак, доставленный именно из Северной Америки, и неслучайно, что распространение виргинского сорта табака должно было сыграть большую роль в вестернизации его подданных. Английские купцы еще в допетровскую эпоху стремились установить торговые отношения с русским царем на предмет исключительных прав на ввоз табака в Московское царство. Одним из камней преткновений, с которым им пришлось столкнуться в переговорах, они сами признавали решительную своеобразность образа жизни «нецивилизованных москвитов», частности повседневной жизни которых во многом отличались от уклада «просвещенных европейцев» [13]. И хотя в повседневной жизни и в искусстве XVII–XVIII вв. отношение к табаку постепенно менялось [8, с. 277–282], табакокурение прочно ассоциировалось с западным образом жизни, публичным времяпрепровождением и особой, отличной от традиционной русской культурой общения. Очевидно, для Петра внедрение табачной продукции было сродни организации переводческой деятельности: нужно было дать подданным понять, что белый свет – это больше, чем *наш бор, поток и поле*¹. Употребление виргинского табака должно было наглядно свидетельствовать о том, что существуют далекие, но вовсе не баснословные земли, с которыми империя ведет торговлю и правительства которых состоят в определенных отношениях с российским монархом. Тот, кто, курия длинную голландскую трубку, держал ее за чашку с табаком, удерживал в своих руках весь мир, известный на тот момент новоевропейцам – метафору земного шара (*orbis*), о размерах и разнообразии которого прежде обыватель мог лишь догадываться.

Указанные характеристики взаимосвязаны, а потому представляют собой концептуальное единство того, что дало нам русское Просвещение, что и эксплуатируется с разными целями вплоть до нашего времени. Всего этого нельзя узнать назад: это те цивилизационные основы, которые предотвращают наш культурный солипсизм. Россия, воспринявшая эпоху Просвещения, осознает свое единство с миром и свое заслуженное право и обязанность продолжать международный и межкультурный диалог с иными нациями и государствами. Обращаясь к предложенной

¹ Из «Первой встречи» А.А. Дельвига.

выше формуле, я должен сказать: отказ от обязанности участвовать в этом всемирном диалоге с неизбежностью подрывает и признание права на участие в нем. Подточенная культурным солипсизмом, современная Россия перестала бы существовать.

Заключение

Результатом эпохи Просвещения для русской мысли стала проблема свободы [9, с. 278]. Одним из первых, открыто провозгласивших это, был Г.С. Сковорода, для которого свободный выбор человека есть важнейшее условие его реализации [5, с. 30]. Пожалуй, в этом и состоит русский ответ на вопрос о просвещении: это свобода, и в таком ответе кроется сила деятельной мысли. «Мировая отзывчивость», которую часто вспоминают в связи с гением Пушкина, вышедшего из колыбели XVIII в., представляется тем *особенным*, которое есть причудливый синтез *всеобщего* и *единичного*. Хорошо известно, что в русской культуре концепты «свобода» и «воля» имеют очень сложные отношения; но усилия философов и интеллигенции в том и состояли, чтобы показать, как быть свободным, и что, имея знание о состоянии свободы, от него нельзя отказаться.

Вовсе не все то, что дается в результате Просвещения, оборачивается благом. Для М. Хоркхаймера и Т. Адорно именно осознание негативности как действующей силы современности стало исходным пунктом их критики просветительского проекта: «С давних пор просвещение в самом широком смысле прогрессивного мышления преследовало цель избавить людей от страха и сделать их господами. Но наконец-то просвещенная планета воссияла под знаком триумфирующего зла. Программой Просвещения было расколдовывание мира» [24, с. 16]. Тем самым расколдовывание мира (*Entzauberung der Welt*) оборачивается разочарованием в человеке (*Entzauberung des Menschen*): человек перестает быть предзаданной всемогущим и всезнающим Богом загадкой о самом себе и превращается в условие самого себя. Продолжая мысль Ж.-П. Сартра: человек перестает быть сущностью и становится существованием.

Подобно Одиссею, спустившемуся в Аид за прорицанием о будущем, человек в эпоху Возрождения обратился к древним, готовый взять на себя вину и ответственность за будущее всего мира. Исследователь философии Возрождения К.А. Сергеев полагал, что коренной проблемой современности является ренессансный антропоцентризм [7, с. 47]. Однако свою фактуру антропоцентристская мысль обрела в XVIII в. Идея постмодернизма поэтому вовсе не связана с критикой эпохи Просвещения – это *антипросвещение*, которое стремится к ее смыслообразующему корню: к идее о законодательной роли человека в мире. Это законодательство заключено не в произволе, не в своенравии «мыслящего тростника», вдруг возомнившего себя центром Вселенной. Ренессансные мыслители открыли, что разум, ответственный миру, имеет человеческое обличье, и это открытие оказало фундаментальное влияние на дальнейшие пути, по которым двигалась философия. В предельном смысле девиз «Нельзя узнать назад» означает личную ответственность человека за то, что отменить свободу, вернув его в состояние до всякой свободы, невозможно.

Литература

И с с л е д о в а н и я

1. *Асоян Ю.А.* «Сумерки просвещения»: как в России просвещение было переименовано в культуру // Вестник РГГУ. Серия: Философия. Социология. Искусствоведение. 2009. № 15. С. 11–24.
2. *Асоян Ю.А.* «Сумерки просвещения», или О том, что «культурой» в России назвали то, что прежде именовали «просвещением» // Европейские судьбы концепта культуры (Россия, Германия, Франция, англоязычный мир). Материалы российско-французского colloquiuma. М.: Эспаня, 2011. С. 41–56.
3. *Детистова А.С.* Феноменологический проект М. Ришира: фантазия как измерение феноменологического // Вопросы философии. 2012. № 6. С. 139–148.
4. *Набоков В.В.* Комментарий к роману А.С. Пушкина «Евгений Онегин». СПб.: Искусство–СПБ; Набоковский фонд, 1999.
5. *Никольский С.А., Филимонов В.П.* Русское мировоззрение. Смыслы и ценности российской жизни в отечественной литературе и философии XVIII – середины XIX столетия. М.: Прогресс-Традиция, 2008.
6. *Павлушков А.Р.* Русская православная церковь и тайная канцелярия в контексте петровских преобразований // Вестник Северного (Арктического) федерального университета. Серия: Гуманитарные и социальные науки. 2020. № 5. С. 37–45.
7. *Сергеев К.А.* Ренессансные основания антропоцентризма. СПб.: Наука, 2007.
8. *Темпел Б.* Символ и образ: курение в искусстве XVII века // Smoke: Всемирная история курения / Ред. С.Л. Джилмен, Ч. Сюнь. М.: Новое литературное обозрение, 2012. С. 277–292.
9. *Уткина Н.Ф., Ничик В.М., Шкуринов П.С. и др.* Русская мысль в век Просвещения. М.: Наука, 1991.
10. *Файбышенко В.* Маркс без марксизма (Мераб Мамардашвили в 60-е годы) // Встреча: Мераб Мамардашвили – Луи Альтюссер. М.: Фонд Мераба Мамардашвили, 2016. С. 75–98.
11. *Cohen E.L.* Adoption and Reform of the Gregorian Calendar // Math Horizons. 2000. Vol. 7. № 3. P. 5–11.
12. *Frederiksen O.J.* Virginia Tobacco in Russia under Peter the Great // The Slavonic and East European Review. 1943. Vol. 21. № 56. P. 40–56.
13. *Romaniello M.P.* Through the Filter of Tobacco: The Limits of Global Trade in the Early Modern World // Comparative Studies in Society and History. 2007. Vol. 49. № 4. P. 914–937.

И с т о ч н и к и

10. *Альтюссер Л.* Идеология и идеологические аппараты государства // Неприкосновенный запас. 2011. № 3. URL: <https://magazines.gorky.media/nz/2011/3/ideologiya-i-ideologicheskie-apparaty-gosudarstva.html>.
11. *Бибихин В.В.* Другое начало. СПб.: Наука, 2003.
12. *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 1: Наука логики, М.: Мысль, 1974.
13. *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. Кн. 1. СПб.: Наука, 2006.
14. *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. Кн. 2. СПб.: Наука, 2006.
15. *Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа. М.: Академический проект, 2008.
16. *Гельвеций К.А.* Сочинения. В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1974.

17. Кант И. Ответ на вопрос: Что такое Просвещение? // Кант И. Сочинения. В 8 т. Т. 8. М.: Чоро, 1994. С. 29–37.
18. Леонтьев К.Н. Византизм и славянство // Леонтьев К.Н. Восток, Россия и славянство. М.: Эксмо, 2007. С. 127–237.
19. Фуко М. Что такое Просвещение? // Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. М.: Праксис, 2002. С. 335–359.
20. Хоркхаймер М., Адорно Т. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты. М.; СПб.: Медиум, Ювента, 1997.
21. Anderson B. Imaginable Communities. Reflection on the Origin and Spread of Nationalism. London, N. Y.: Verso, 2006
22. Husserl E. Phänomenologie und Anthropologie // Philosophy and Phenomenological Research. A Quarterly Journal. 1941. Vol. II. № 1. P. 1–14.
23. Huxley A. The Perennial Philosophy. London: Chatto & Windus, 1947.
24. Zernov N.M. The Russians and Their Church. London, N. Y.: The MacMillan Company, 1945.

Lvov, Aleksandr A. *Russian Enlightenment as a phenomenon of modernity*

References

1. Asoyan, Yu.A. (2009), “Sumerki prosveshcheniya”: kak v Rossii prosveshchenie bylo pereimenovano v kulturu [“Twilights of Enlightenment”: how the Enlightenment was renamed into culture in Russia], in: *Vestnik RGGU. Seriya: Filosofiya. Sotsiologiya. Iskusstvovedenie* [Bulletin of the Russian State University of Humanities. Series: Philosophy. Sociology. Art History], no. 15, pp. 11–24.
2. Asoyan, Yu.A. (2011), “Sumerki prosveshcheniya”, ili O tom, chto “kulturoy” v Rossii nazvali to, chto prezhde imenovali “prosveshcheniem” [“Twilights of Enlightenment”, or On the case of naming the “culture” the thing, which they previously called “Enlightenment” in Russia], in: *Yevropeiskie sudby kontsepta kultury (Rossiya, Germaniya, Frantsiya, angloyazychnyi mir). Materialy rossiysko-frantsuzskogo kollokviuma* [European destinies of the concept of culture (Russia, Germany, France, the English-speaking world). Russian-French colloquium proceedings], Espanya, Moscow, pp. 41–56.
3. Detistova, A.S. (2012), Fenomenologicheskii proekt M. Richira: fantaziya kak izmerenie fenomenologicheskogo [M. Richir’s phenomenological project: imagination as a dimension of the phenomenological], in: *Voprosy filosofii* [Questions of Philosophy], no. 6, pp. 139–148.
4. Nabokov, V.V. (1999), *Kommentarii k romanu A.S. Pushkina “Yevgeniy Onegin”* [Commentary on the novel “Eugene Onegin” by A.S. Pushkin], Isskustvo–SPB, Nabokovskiy Fond, St. Petersburg.
5. Nikolsky, S.A., and Filimonov, V.P. (2008), *Russkoe mirovozzrenie. Smysly i tsennosti v otechestvennoy literature i filosofii XVIII – serediny XIX stoletiya* [Russian worldview. Meanings and values of Russian life in Russian literature and philosophy of the 18th – mid-19th centuries], Progress-Traditsiya, Moscow.
6. Pavlushkov, A.P. (2020), Russkaya pravoslavnaya tserkov i taynaya kantselyariya v kontekste petrovskikh preobrazovaniy [The Orthodox church in Russia and the Secret Chancellery in the context of Peter the Great’s reforms], in: *Vestnik Severnogo (Arkticheskogo) federalnogo universiteta. Seriya: Gumanitarnye i sotsialnye nauki*

- [Bulletin of the Northern (Arctic) Federal University. Series: Humanities and Social Sciences], no. 5, pp. 37–45.
7. Sergeev, K.A. (2007), *Renessansnye osnovaniya antropotsentrizma* [The Renaissance foundations of anthropocentrism], Nauka, St. Petersburg.
 8. Tempel, B. (2012), Simvol i obraz: kurenie v iskusstve XVII veka [Symbol and image: smoking in the art of the 17th century], in: Gilmen, S.L., and Xun, Z. (eds.), *Smoke: Vsemirnaya istoriya kureniya* [Smoke: a global history of smoking], Novoe literaturnoe obozrenie, Moscow, pp. 277–292.
 9. Utkina, N.F., Nichik, V.M., Shkurinov, P.S., et al. (1991), *Russkaya mysl v vek Prosveshchniya* [Russian thought in the Age of Enlightenment], Nauka, Moscow.
 10. Faibyshenko, V. (2016), Marks bez marksizma (Merab Mamardashvili v 60-e gody) [Marx without Marxism (Merab Mamardashvili in the 1960-s)], in: *Vstrecha: Merab Mamardashvili – Lui Altyusser* [Meeting: Merab Mamardashvili – Louis Althusser], Fond Meraba Mamardashvili, Moscow, pp. 75–98.
 11. Cohen, E.L. (2000), Adoption and Reform of the Gregorian Calendar, in: *Math Horizons*, vol. 7, no. 3, p. 5–11.
 12. Frederiksen, O.J. (1943), Virginia Tobacco in Russia under Peter the Great, in: *The Slavonic and East European Review*, vol. 21, no. 56, p. 40–56.
 13. Romaniello, M.P. (2007), Through the Filter of Tobacco: The Limits of Global Trade in the Early Modern World, in: *Comparative Studies in Society and History*, vol. 49, no. 4, p. 914–937.