

**ИСКУШЕНИЯ НЕСВОБОДЫ
(Интеллектуалы во времена испытаний)***

А. В. Глухова

Воронежский государственный университет

Поступила в редакцию 17 октября 2009 г.

Аннотация: автор представляет российскому читателю основные положения новой книги известного немецкого ученого Ральфа Дарендорфа «Искушения несвободы», в которой речь идет о роли интеллектуалов в современном обществе, об их гражданской ответственности, истоках либерального духа. На примере ряда выдающихся интеллектуалов XX века — Р. Арона, К. Поппера, И. Берлина и др. Р. Дарендорф показывает, как эти выдающиеся личности во времена переломов противостояли искушениям несвободы, в чем был источник их нравственной силы.

Ключевые слова: интеллектуалы (публичные и непубличные), переломные времена, искушения фашизма, искушения коммунизма, энтропия свободы, ангажированный наблюдатель, эразмийцы.

Abstract: the article represents to the Russian reader substantive provisions of the new book of known German scientist Ralf Dahrendorf «Temptations of the unfreedom» in which it is a question of a role of intellectuals in a modern society, about their civil liability. On an example of some outstanding intellectuals of the XX century — R. Aron, K. Popper, I. Berlin R. Dahrendorf shows, how these outstanding persons at the time of crises resisted to temptations of unfreedom, in what there was a source of their moral force.

Key words: intellectuals (publican and nonpublic), Crucial times, temptation of the fascism, temptation of the communism, entropy of the freedom.

7. Мужество одиночной борьбы за истину

По мнению Р. Дарендорфа, христианские добродетели: вера, любовь, надежда — имеют мало общего со свободой, о которой речь шла выше. Их, скорее, можно отнести к числу «позитивных свобод», хотя это понятие автору претит. Другое дело, классические кардинальные добродетели: fortitudo, ustitia, temperantia и prudential — мужество, справедливость, благоразумие и мудрость. Они подвергались в истории безграничной интерпретации.

Древнее слово «добродетель» означает, что высокочтимые образцы поведения могут быть достигнуты через наше усилие, напряжение. «Добродетели считаются одновременно всеобщими ценностями и индивидуальными усилиями, — пишет автор. — В этом смысле предложенное впервые Платоном учение о добродетелях годится для описания такой позиции, которая побуждает либеральных духом противостоять искушениям несвободы» [1, S. 57].

* Первая часть статьи, посвященная начальным главам книги Р. Дарендорфа «Искушения несвободы», была опубликована в Вестнике Воронежского университета. Серия: Философия. 2009. № 1.

Начнем с *fortitudo*, т.е. с мужества. Бросается в глаза, что ни один из троих наших героев, представленных не способными к искушению, сам себя мужественным не считал.

К. Поппер всегда был боязливым, о чем свидетельствует его добровольное новозеландское изгнание. Р. Арон демонстрировал свою слабость не столь очевидно — он всегда был очень приватным человеком, но в эпилоге к своим мемуарам он размышляет над тем фактом, что никогда не был (не мог быть) «Киссинджером» — советником сильных мира сего, ибо не способен, к примеру, посылать молодых людей на войну, обрекая их тем самым на смерть. «Моя склонность к сомнению, угрызению совести и отвращение к насилию делали меня не слишком подходящим для такого поста, который занимал Киссинджер, — исключение среди интеллектуалов» [1, S. 58].

Особенно категоричен в этом плане И. Берлин. «Я — трус», — говорил он о себе. Великие события времени, как правило, заставляли его в надежной гавани. Озабоченность собственной трусостью он разделял с высоко ценимым им И. Тургеневым. Для обоих общественный успех был результатом постоянного приспособления к «великим и богатым», как их называют в Англии. Биограф М. Игнатъев многократно подчеркивал, что тема мужества вызывала действительную озабоченность И. Берлина. «Люди должны судить не о том, готовы ли они рисковать своей жизнью, но о том, сохраняют ли они с моральной и политической точки зрения ясную голову, в то время как другие ее потеряли» [там же].

Возможно, альтернатива, сформулированная здесь Игнатъевым, немного простовата. «Рисковать жизнью или сохранять ясную голову — это не единственные возможности показать свое мужество, — считает Р. Дарендорф. — Есть особая форма мужества, для которой в немецком языке существует выражение “гражданская смелость” (*Zivilcourage*)». Оно означает, что некто не втягивается в войну за свои убеждения, тем более по приказу какого-либо фюрера, но и не убегает, если оказывается в таких условиях, когда по отношению к другим творится несправедливость. Все трое, представленные в этой книге, предпочитали не попадать в подобные ситуации и находили пути, чтобы этого избежать, но если уклониться было невозможно, только Арон демонстрировал гражданскую смелость в строгом смысле этого слова.

Однако это лишь часть правды. Мнимая трусость, угрызения совести, которые терзают выдающихся интеллектуалов, недостаток гражданской смелости в практической жизни скрывают мужество, которое они демонстрируют, когда необходимо выразить свое мнение в чужом, враждебном окружении. Те, кто имеет иммунитет против течения времени, часто — одиночки. У них по определению нет партии, которая шла бы за них на баррикады или охраняла бы их любимые рабочие кабинеты. Они думают самостоятельно и как таковые должны в одиночку представлять свои взгляды и убеждения. И. Фест как-то заметил в отношении Ханны Арендт: «Изоляция, в которую она попала, и есть цена свободы» [1, S. 59].

Одиночество как цена свободы — это новая версия формулы, которую Вильгельм фон Гумбольдт сделал отличительным знаком созданного им университета. Гумбольдт говорил о чистой науке, для которой необходимы свобода и одиночество. «Из этих двух пунктов проистекает вся внешняя организация университетов», — считал он [1, S. 59].

Отдельные борцы за истину (как с легкой иронией называет их Дарендорф) знают, что не найдут ее, поэтому они не провозглашают истину, а находятся в поисках ее. Тот факт, что они делают свое дело в горизонте неизвестности, предполагается само собой. Здесь имеет место попперовский тезис об искушении и заблуждении как судьбе ученого и политика.

«Он или она нуждаются в том, что наиболее точно обозначается как одиночество, уединение, собственно независимость, — считает Дарендорф. — Р. Арон демонстрировал это всю свою жизнь. Его короткое пребывание в политической партии было заблуждением. Его сложное отношение к своему другу Жану Полью Сартру объяснялось тем, что Сартр всегда был готов променять свою независимость на модную принадлежность к кругу того или иного влиятельного лица. Генерал де Голль не любил Арона, поскольку, находясь в лондонском изгнании, требовал слишком много преданности от своих соратников («желал иметь их вместе с кожей и волосами»)). У Арона была неистребимая потребность в независимости, а это часть той добродетели, о которой здесь идет речь. Так, когда «Фигаро» поменяла владельца и колонка Арона была подвергнута цензуре, он оставил свою прибыльную и влиятельную должность и перешел в «Экспресс».

«Говоря о мужестве, мы не имеем в виду мученичество», — уточняет Дарендорф. Арон, Поппер и Берлин демонстрируют мужество особого рода, когда во имя своего дела приносят последнюю жертву. Мученики следуют безграничной вере, но при этом часто могут получить поддержку от воображаемых или действительных сообществ, которые их признают. Что же касается независимых интеллектуалов, как они здесь описаны, то у них никакой поддержки нет вообще. К тому же в преступном XX столетии подобная позиция часто требовала принесения в качестве последней жертвы собственной жизни.

Книги Примо Леви или Александра Солженицына тоже являются свидетельствами такой добродетели, как мужество. Но здесь речь идет, скорее, о стойкости позиции, которую американский социолог Дэвид Рисмен назвал «внутренним управлением». «Духовный компас ... интеллектуалы имеют внутри себя, и этот компас есть не что иное, как радар, который воспринимает сигналы извне, чтобы на них реагировать» [1, S. 60—61].

К. Поппер был непримиримым и абсолютно бесстрашным в защите своей критической философии. Для И. Берлина существовали конroversы: трагический выбор между позитивной и негативной свободой, большие разногласия с Е. Карром, Т. Элиотом, А. Костлером, «идеократическая тропа» между историей и философией, по которой он шел без

менторов и учеников. «Это могло не требовать мужества, но это продемонстрировало темперамент, готовый к интеллектуальным рискам», — считает Дарендорф [1, S. 61].

Таким образом, мы вправе говорить о проявлении мужества в ситуации, когда общественные интеллектуалы представляют свои позиции в неблагоприятном для них окружении. Это еще более справедливо, когда они готовы слушать и корректировать свои позиции: не для того, чтобы приспособливаться, но исходя из лучшего понимания сути проблемы. Эта связь определенности и самокритики как раз и есть то, что по праву занимает свое место в учении о добродетелях свободы.

8. Справедливость жизни с противоречиями

Термином «справедливость» обозначается скорее общественный порядок, нежели образец поведения. Но это не всегда было так. Справедливость означает также иметь подобающее суждение, когда наступают спорные моменты. (Кому-то на память сразу же придет Соломон.)

В раннем понимании смысла справедливость означала правильный порядок человеческих обстоятельств. Это могла бы быть не платоновская гармония положений, господство философствующих королей, а досократовская истина — конфликт есть отец всех вещей. В этом случае справедливость понимается следующим образом: в совместной жизни людей имеются противоположности и противоречия, которые невозможно устранить, но которые приходится постоянно терпеть, выносить. Это обширная, фундаментальная тема в истории идей о справедливом, желаемом обществе, которая приводит к выводу о глубоком антагонизме, имеющем нечто общее со сформулированными И. Берлиным двумя «свободами». «Можно начать с Платона, показывая антагонизм, можно делать это рука об руку с Берлиным, Ароном и Поппером, — считает Дарендорф, — но наиболее плодотворным представляется основание у Гегеля, и то, как они надеялись его преодолеть» [1, S. 62].

В знаменитых параграфах «Философии права» («Государство есть действительность нравственной идеи») Гегель развивает аргументацию, которая заслуживает внимания. Она начинается с полемичного тезиса: «Если государство смешивается с гражданским обществом, то его предназначение состоит в безопасности и защите частной собственности и персональной (личной) свободы; тогда интерес отдельных индивидов является конечной целью, ради которой они объединились, и из этого следует, что быть членом государства — это нечто добровольное» [1, S. 63]. Эти слова, по мнению Дарендорфа, направлены против Канта, для которого «только управляемое на основе права гражданское общество является высшей задачей». Ее решение, т.е. полностью справедливая гражданская Конституция, требует такого общества, которое имеет величайшую свободу, но при этом точнейшее определение и гарантию границ этой свободы, дабы она могла выдержать свободу других. К такой «свободе при внешних законах» вынуждает

наличие в обществе людей, расположенных к неограниченной свободе, «нелюдимая общительность, дающая повод к противоречиям и борьбе».

Для Гегеля всего этого недостаточно. Он признает, что Руссо в этом смысле является шагом вперед по сравнению с Кантом, поскольку «возводит волю в принцип государства». Это связано с идеей Руссо о *volonte generale* как основе общественного договора. Но для Гегеля общественный договор является лишь договоренностью отдельных волей; объединение отдельных индивидов в государство осуществляется фактически на основе произвола. Гегель хочет большего. Он ищет и утверждает «объективную волю», которая разумна в самом понятии, независимо от того, распознается ли она в отдельном как добрая воля или нет.

«Эта мыслительная фигура нам уже знакома. Она снова возвращает нас к искушению коммунизмом и партией, которая «объективно» всегда права, — считает Дарендорф. — Уже руссоистская «всеобщая воля» является рискованной конструкцией, поскольку имплицитно предполагает единогласие, тогда как в природе вещей заложено разнообразие голосов. Если же здесь не действует «природа вещей», то это те качества человека, о которых Кант в том же цитируемом месте сказал в образной форме: “Из кривого дерева, из которого сделан человек, невозможно сотворить ничего совершенно прямого”» [1, S. 64]. Таким образом, нет никакого «окончательного» разрешения противоречий ни в какой справедливой Конституции, но есть лишь приближение к этой идее.

Гегель, как и Руссо, был щедрым в употреблении слова «свобода». Так, его даже можно понять в духе берлиновской «позитивной свободы», берущей здесь свое начало. Но в действительности обе эти теории (как Гегеля, так и Руссо) по праву могут быть причислены к пантеону тоталитаризма. Свободная от оппозиции и от меньшинства «всеобщая воля» Руссо есть своего рода приглашение к установлению 99,9-процентного результата на выборах. К. Поппер разоблачил государственную теорию Гегеля как опасную предтечу тоталитарного государства и закрытого общества. Оба тезиса неоспоримы. «Это означает, — полагает Дарендорф, — что имеются противоречия, которые не могут быть разрешены. Это могут быть несовместимые ценности, которые И. Берлин изобразил как основу своей плюралистической программы. Имеются социальные конфликты, которые не могут быть «сняты» ни в каком мыслимом синтезе. Поппер говорит об этом в своей манере: “Не может быть человеческого общества без конфликта”» [там же]. Если бы оно было, то человеческие ценности — особенно значимые — были бы разрушены. Это должно было бы подвигнуть нас к попыткам их восстановить. Ответом являются не поиски единогласия, не говоря уже о высшей, «объективной» истине, но создание институтов, позволяющих выносить противоположности без разрушения основных свобод. Кантовская совершенно справедливая гражданская Конституция и есть ответ, хотя даже здесь следует усомниться в слове «совершенно» [там же].

Жизнь с противоречиями нелегка. С учетом неразрешимости антагонизмов не прекращается искушение вечным миром. Это могут быть тоска по первоначальному миру или надежды на идеальное общество на Земле. Призыв Руссо «Назад к природе!» содержит обещанное возвращение в Рай на Земле. К. Поппер имел это в виду, когда высказывал свои предостережения: «Мы не можем вернуться к мнимой невинности и красоте закрытого общества. Наша мечта о небе не может быть реализована на Земле» [1, S. 65]. Оба проекта — и Руссо, и Гегеля — закончатся страхом и ужасом, если мы попытаемся их реализовать. «Если мы хотим остаться людьми, то у нас только один путь — в открытое общество» [там же].

Если довести эти соображения до их практического конца, то налицо два аспекта. Первый — это природа «справедливой Конституции» в духе Канта, т.е. Конституции либерального порядка. Следуя современным понятиям, в ней можно усмотреть два коренных элемента: господство права и политическую демократию. Некоторые добавляют к этому списку еще и правила рыночного хозяйства. Это — справедливость, если свобода будет пониматься так, как это было здесь развито. Это порядок, который справедлив для кривого дерева человеческой природы. Это больше, чем игра слов; это указывает на добродетель смысла для правового общественного порядка, из которого мы здесь исходим. Он (порядок. — А. Г.) является защитой от соблазнов и искушений несвободы.

Второй аспект ведет нас еще одним шагом дальше и в строгом смысле слова не имеет ничего общего с добродетелью справедливости. Фрагмент из Гераклита и, следовательно, спор о том, что война является матерью всех вещей, часто понимается неправильно, в духе гоббсовской «войны всех против всех». Что касается войны, это недопонимание обоснованно: оно выдает крушение порядка. Но спор и вообще конфликт в условиях либерального порядка не только находят свое укрощение, но и свое превращение из разрушительной в продуктивную творческую силу. Кант знал это. Для него укрощенный конфликт — источник прогресса. Культура и искусство, украшающие человечество, прекраснейший общественный порядок — это плоды нелюбимости, которая через самое себя была вынуждена себя дисциплинировать и через проникновенное искусство развить ростки культуры. Укрощенный спор есть источник нового; когда новое найдено, испытано, отчасти признано хорошим и позже может быть улучшено и заменено еще более новым, возникает реальная надежда для людей, ищущих возможность увеличить свои жизненные шансы в горизонте неизвестности.

9. Благоразумие ангажированного наблюдателя

Справедливость была для древних высшей добродетелью. В известном смысле она охватывает все остальные добродетели, а потому требует абстрактного, почти философского обсуждения. Благоразумие,

напротив, ведет нас в глубь самой жизни. Оно характеризует людей в их отношении к миру. Так, как оно должно быть здесь понято (а именно как ангажированное наблюдение), оно осуществляется в напряженной, часто невыносимой манере. Сдерживание, о котором говорит Дарендорф, есть обуздание необуздываемого. Являясь внутренней убежденностью, оно пугается действия и ищет в наблюдении удовлетворения, которое то в основе своей дать не может.

«Ангажированный наблюдатель» — под таким названием были опубликованы пространные разговоры, которые Р. Арон вел с двумя критически настроенными молодыми левыми интеллектуалами Джоном Луисом Миссикой и Домиником Вольтоном. Арон описал самого себя как ангажированного интеллектуала. Собеседники спрашивали его: «Разве Вы не были новатором, первопроходцем, занимая определенную позицию по отношению к событиям и одновременно анализируя их?» Арон подтверждает это и переходит к подробной реплике, начав с указания на времена своего ассистентства в Кельне после 1932 г. Заканчивает он свои «интеллектуальные маршруты» следующим образом: «Тогда я решил быть “ангажированным наблюдателем”. Я хотел стать наблюдателем развертывавшейся истории, пытаться быть по отношению к ней настолько объективным, насколько это возможно, и одновременно не тотально дистанцироваться, а быть активным. Я хотел соединить позицию актора с позицией наблюдателя» [1, S. 67].

Биограф Арона Роберт Колкхоун переписал последнюю главу его жизненной истории — работу в «Обсервере», но очень редко употреблял приведенную выше дефиницию самого Арона («ангажированный наблюдатель»), обозначившую «связь позиций — аналитика, интерпретатора и действующего лица — с их принуждениями, противоречиями и моментами величия, которые возбуждали и захватывали Миссику и Вольтона» [1, S. 68].

Возможно ли в принципе совмещать позицию участника событий и наблюдателя? «Политика как профессия» и «наука как профессия» были в корне не совместимыми видами деятельности не только для М. Вебера. Вебер приписывал им различные этики: этику убеждения в науке и этику ответственности в политике. Тот факт, что *vita active* и *vita contemplative* — не одно и то же, и они не могут быть попросту объединены, было само собой разумеющимся для всех — от Аристотеля до Ханны Арендт. Если посмотреть на жизнь Арона, то он как раз и был определенное (довольно короткое) время в кабинете Мольро в роли действующего актора.

Но как соединить эти несоединимые вещи в практической деятельности? Часто это дает непредсказуемые результаты. 10 мая 1933 г. Арон вместе с Голо Манном был в Берлине, когда по приказу Геббельса на Унтер ден Линден нацисты сжигали не угодные им книги. Это была чудовищная сцена, поскольку варварство акта сопровождалось хвастливыми речами, и все это — в отсутствие массовой публики. «Сжигание книг в отсутствие публики, символическое значение про-

исходящего заставляло нас содрогаться; но по причине смехотворности всей инсценировки заставило рассмеяться», — вспоминал Арон [1, S. 68]. «Рассмеяться? — вопрошает Дарендорф. — Какая необходима дистанция от происходящего, чтобы объяснить эту реакцию?» [там же].

Были и другие ангажированные наблюдатели драматических событий последующих лет. Гражданская война в Испании в первую очередь дает нам примеры носителей таких добродетелей. Некоторые хотели оставаться наблюдателями, но были втянуты в те или иные битвы; другие прибегали к борьбе, но в связи с конфузией фронтов находили себя в роли наблюдателей. Можно вспомнить Джорджа Оруэлла, Ханну Арендт, принадлежавших к кругу тех, о ком здесь идет речь. Немецко-американская философия уже упоминалась выше в связи с проявленным ею мужеством одиночной борьбы за истину. Жизнь с противоречиями оказалась для нее сложнее. В 1963 г. она написала свою книгу «Айхман в Иерусалиме». Ее тезис о банальности зла был фальшивым; она не проводила различий между банальностью персоны Адольфа Айхмана и совершенно небанальным злом тех деяний, за которые он нес ответственность. (Позже она и сама признала, как цитирует ее Иохим Фест, что не хотела представить банальным ни массовое уничтожение людей, ни зло как таковое). Скандал, вызванный ее книгой, основывался на том, что она написала простой отчет о процессе, который — по мнению многих — требовал ангажированных реакций. Она иронизировала над «толпой тех более или менее “свободно парящих (легкомысленных) интеллектуалов, для которых обстоятельства дела являются лишь поводом к тому, чтобы производить несуразные идеи”» [1, S. 69]. Она была наблюдателем процесса при всей включенности в те вопросы, о которых шла речь.

Как в таких случаях определяется ангажированность? Сначала — как внутреннее участие в деле, которое ты наблюдаешь. Еще встречаются интеллектуалы, которые настолько свободно парят, что само дело, о котором они говорят, встречает отчужденное равнодушие. Они — интенсивные наблюдатели — избегают мраморных подводных камней всякой ангажированности или переводят ее в эстетические суждения. Ангажированное наблюдение, напротив, покоится на внутреннем соучастии, которое не уступает по интенсивности самому действию. Не случайно Х. Арендт взялась за процесс Айхмана, а Р. Арон и Г. Манн посетили место сожжения книг.

Но и это формальное участие (ангажемент) еще не все. Ангажированное наблюдение в особенной степени обязано истине. Здесь лежит различие по отношению к сплошь ангажированной литературе, которая хочет убеждать, миссионировать. Здесь же — отличие от решительного действия, которое в благоприятном случае готово к тому, чтобы отодвинуть в сторону упреки и размышления именем цели, к которой стремится. Истина всегда уклоняется от наших объятий, но ее поиски и вера в ее уникальность являются определяющими не только для чистого наблюдателя (ученого, к примеру), но и для ангажи-

рованного наблюдателя. Ни мода, ни интересы не должны отвлекать от истины. (Можно сказать, что Р. Арон умер за этот принцип. В судебном процессе он защищал Бертрана Жуневеля, обвиненного одним еврейским автором в фашистских наклонностях, перед тем как сесть в автомобиль, который должен был везти его от здания суда в редакцию «Экспресс», Арон сказал: «Я верю, что сделал самое главное свое дело». Это были его последние слова.)

Для ангажированного наблюдения путь к истине пролегает через свободу. Самоописание Арона как ангажированного наблюдателя заканчивается замечанием об объективности: «Чем объективнее хочется быть, тем более необходимо знать, с какого исходного пункта, с какой позиции можно самовыражаться и наблюдать мир» [1, S. 70]. Публичные интеллектуалы особого рода, о которых здесь идет речь, наряду с ангажированностью за истину были и сторонниками свободы в элементарном ее понимании.

Вопреки всем толкованиям ангажированное наблюдение остается парадоксом, противоречием в себе. Поэтому те, кто это практикует, регулярно находят себя сидящими между двух стульев. Ученые, с которыми они делят институты (чаще университеты), принимают их за политиков, политики же, напротив, находят слишком «академичными». Обе эти группы склоняются к тому, чтобы называться журналистами, кем они в действительности и являются. Ангажированное наблюдение требует публичных интеллектуалов, которые живут своим опубликованным словом, адресованным людям.

В современном обществе имеются учреждения, которые специально созданы для ангажированного наблюдения, так называемые think tanks. Там ангажированные наблюдатели «сидят на стульях», а не между ними. Они получают свои знания из университетов и исследовательских институтов и готовят их для политиков, предпринимателей и других субъектов, нуждающихся в них при принятии решений. Но одновременно это бюрократическая версия индивидуальной позиции, о которой здесь идет речь. К. Поппер и И. Берлин не имели времени и смысла обращаться к институту политических совещаний. И хотя Р. Арон, как и Х. Арендт, не полностью от них дистанцировался, для него собственная независимость была важнейшим благом. «Все они обладали самоконтролем, дисциплиной и благоразумием, чтобы самим определять для себя свои интеллектуальные маршруты», — заключает Дарендорф [1, S. 71].

10. Мудрость страдающего разума

Мудрость — четвертая кардинальная добродетель — может означать многое, и не все согласны с тезисом о том, что она прежде всего означает верное употребление разума. Это тот смысл, который принимает мудрость в учении о добродетелях свободы. Но и разум может обозначать многое. «Мы здесь будем держаться того понимания, которое высказал К. Поппер», — замечает Р. Дарендорф [1, S. 72].

В предпоследней главе второго тома своего главного труда «Открытое общество и его враги» Поппер подвергает критике «бунт против разума». Его книга была попыткой сдержать иррационализм в форме фашизма и национал-социализма, а также марксистского коммунизма. «Рационалистической позиции угрожают как правые, так и левые... Поэтому конфликт между рационализмом и иррационализмом стал важнейшей интеллектуальной и, возможно, также моральной темой нашего времени», — пишет Поппер [1, S. 72].

Контекст объясняет не только тональность, но и прямой, зачастую грубый стиль попперовской аргументации. Он возражает Гегелю (с интеллигентской ядовитостью) по поводу того, что «государство является действительностью субстанциональной воли, которую оно в своей всеобщности (тотальности) поднимает до особого самосознания, разумного в себе и для себя» [там же]. Для Поппера здесь очевидна связь между такими абсолютными, оракулоподобными утверждениями и идеями, на которых основаны современные тоталитарные режимы. Поппер не тратит много времени на то, чтобы анализировать историю размышлений о разуме. Не единожды он упоминает великих критиков своего героя И. Канта, имевших дело с «чистым разумом» и с «практическим разумом». Он прокладывает путь через понятийные и философские джунгли таким образом, чтобы его аргументация была полезной для четвертой кардинальной добродетели.

«Рационализм, — говорит Поппер, — это позиция, которая пытается решить многие проблемы, возможно, через призыв к разуму, называемому еще ясным мышлением и опытом». Следовательно, он — рационалист в узком смысле слова. Опыт и эксперимент — важные составные части разумного поведения: полный спектр научных методов является рациональным и разумным. Еще важнее то, что разум в этом смысле не является особенностью человека. Мы не обладаем им как телесными органами или духовными способностями, разум в большей степени есть готовность прислушаться к критическим аргументам и учиться на основе опыта. «Разум, подобно языку, нужно описывать как продукт социальной жизни», — считал Поппер [1, S. 73].

Это важно для попперовского тезиса о равномерном распределении разума между людьми. Люди могут быть в большей или меньшей степени интеллигентными, но позиция разумности в принципе универсальна. Она не слишком удалена от того, что в англосаксонской философии и обыденном языке называется *common sense*. «Отсюда можно говорить о рациональном единстве человечества, прийти к выводу о том, что “авторитаризм и рационализм в нашем смысле непримиримы, тогда как основой разумности является аргументирование, включающее критику и искусство прислушиваться к критике”» [там же].

Но дальше ученый прямо ставит вопрос: почему рационализм такого рода должен предпочитаться всем формам иррационализма? Поппер не оставляет никаких сомнений в том, что как личность он стоит полностью на стороне рационализма. Согласно его аргументации, весьма

вероятно, что иррационализм в конце концов ведет к применению насилия и жестокой власти, поскольку в мире противоречий не проявляет толерантности к отклоняющимся мнениям. К тому же иррационализм признает неравенство, разделение людей на друзей и врагов, нетерпимость и злоупотребление властью. Рационализм, напротив, занимает позицию, близкую непартийной, толерантной, ответственной. Поппер выражается осторожно, когда говорит об очень «тонкой связи» — не более — «рационализма и гуманизма». Это, по меньшей мере, столь же тесная связь, как и соответствующее смыкание иррационализма с антиэгалитарными и антигуманными позициями.

Для учения о добродетелях свободы, о которых здесь идет речь, остаются два особенно трудных вопроса. Первый касается религии, или, точнее, отношения приверженцев разума к религиозной вере. Все трое наших героев, обнаруживая известное смущение, редко и неохотно высказываются на эту тему. Говоря словами Макса Вебера, все трое в религиозном плане «абсолютно немзыкальны» [1, S. 75].

Поппер очень по-деловому говорит о практических вопросах ассимиляции евреев к своему христианскому миру, но экономит на теме веры. В одном месте своей автобиографии он пишет о том, что Спиноза дал ему «длящуюся всю жизнь антипатию к теоретизированию о Боге», и в скобках добавляет: «Я все время думаю, что теология покоится на отсутствии веры» [там же]. Другими словами, религиозная вера — это нечто приватное, личное, по ту сторону всей рациональной аргументации, нечто, что дистанцируется от мира разума и не нуждается в обсуждении.

У Р. Арона и И. Берлина эта позиция просматривается еще отчетливее. В длинной автобиографии Арона можно найти многое о его «идее разума», но нужно хорошо поискать указания на религиозную веру. «В известном смысле я остался человеком эпохи Просвещения, — написал Арон в эпилоге к своей книге. — Конечно, я не отвергаю догмы церкви при помощи слова “предрассудки”. Я часто симпатизирую верующим католикам, которые в светских делах демонстрируют тотальную свободу мышления» [там же]. Другими словами, пока религия не вмешивается в светские дела, но остается трансцендентной, она признаваема другими. Арон мог ее признавать и даже уважать, но сам он в ней не нуждался.

И. Берлин уважал религиозные чувства и особенно еврейскую традицию, «которая наставляет людей через границы их разума». Религия, пишет Берлин, живет не от своих моральных импликаций, она в большей степени трансцендентна, абсолютна, упорядочивает дела, которые в человеческих понятиях ужасны. Берлин ходил в синагогу, пока была жива его мать, но не в реформистскую синагогу, поскольку настаивал на том, что «нужно держаться старой веры, насколько это возможно» [там же]. По мнению его биографа, Берлин был скептик, но не еретик. Он разделял веру Поппера в разум, но, подобно Попперу и Арону, был также убежден в том, что разум — это еще не все. То,

что происходит по ту сторону мира, покоряемого при помощи разума, полностью не поддается учету, это принадлежит сфере разрешенного иррационализма.

Это важно как начало ответа на второй сложный вопрос — о человеческих эмоциях. Мы цитировали определение Поппером разума через понятия «ясного мышления и опыта». На самом деле Поппер добавляет: «и не через призыв к эмоциям и страстям». Эта формула у Поппера многократно повторяется. Иррационалист настаивает на том, что эмоции и страсти (но не разум) являются главными источниками человеческого поведения. «Должны ли мы выбирать между двумя видами веры: основанной на разуме и основанной на эмоциях и страстях?» — вопрошает Дарендорф?

За этими вопросами скрывается критика рационализма, которую нужно воспринимать всерьез. В простейшей форме она утверждает, что разум холоден, а страсть горяча. Кроме того, разум поверхностен, тогда как страсть стремится вглубь. Конечно, люди могут действовать, основываясь на холодном разуме, но чаще они движимы горячими чувствами. Никакая высокая мера разума не может обуздать страсть. В нормальной жизни нормальных людей тщеславие может оказаться сильнее, чем все проявления благоразумия.

Эти упреки направлены не только против разума, но и против созданных от его имени институтов. Наука холодна, даже когда многие отдаются ей целиком, одержимо. Демократия холодна, и по праву может быть поставлен вопрос: за что умирают солдаты, когда их втягивают в войну, ведущуюся во имя демократии? Рыночное хозяйство холодно, и куда как легче мобилизовать возмущение против его эксцессов и неравенства, чем воодушевление по поводу его силы. Здесь нам встречается одна из фундаментальных слабостей либерального порядка: он почти исключительно дело головы, а не сердца.

Но это еще не последнее слово к теме. В «Похвале глупости» Эразм Роттердамский позволяет своей говорящей кукле Стультигии развить один очень важный аргумент. Страсти не прислушиваются к разуму, а отодвигают его в сторону. Но даже если разум «отодвинут», он не позволяет себе молчать. «Он делает единственное, что может, и кричит яростнее с повторением формул добродетели. Крик, который Альберт Хиршман называет «голосом», и есть оружие разума, и это сильное оружие. Тот, кто верит в разум, не должен прекращать поднимать свой голос, когда иррациональные страсти грозят завоевать поле публичных дебатов» [1, S. 77].

В своей речи о «Политике как профессии» Макс Вебер называет триаду добродетелей, обозначенных им как «страсть, чувство ответственности, глазомер», и дает примечательное определение первой, т.е. страсти: «Страсть в смысле деловитости: страстная отдача делу, богу или демону, являющемуся ее повелителем» [там же].

Ориентация на существо дела как страсть и дела, имеющие бога или дьявола в качестве своих повелителей, тоже ставят вопросы, но

иною рода. Нужно учитывать, что здесь речь идет о политике, а не о наблюдении, насколько оно может быть ангажированным. Но вопрос Вебера остается релевантным: «каким образом горячая страсть и холодный глазомер могут сосуществовать в одной душе», особенно если «политика делается головой, а не другими частями тела или души»? Его ответ релевантен, так как «настоящее человеческое действие может быть рождено только из страсти...» [1, S. 77]. Годится ли это также для практикования добродетелей свободы, о которых здесь шла речь? Страсть разума — это, конечно, тихая страсть. Ее крик еще может перерасти во всеобщий шум. Но остается страстный импульс практиковать добродетели, которые защищают от несвободы.

Конечно, отношение между разумом и страстью простым не назовешь. Поппер критикует Юма, полагавшего, что «разум есть раб страстей ... и должен им оставаться»: «Я готов согласиться с тем, что без страсти никогда не было достигнуто ничего великого; но я верю в полную противоположность утверждению Юма, — пишет Поппер. — Обуздание наших страстей через очень ограниченную разумность, на которую мы способны, по моему мнению, есть единственная надежда человечества» [1, S. 78].

Здесь Поппер недооценивает Юма. В его *Treatise on Human Nature* одна из трех книг посвящена *Passions*, т.е. страстям. Юм определяет их очень подробно. Они включают гордость и добропорядочность, любовь и ненависть, склонность к злобе и большое мужество; как «прямые страсти» — радость и надежду, но прежде всего — любопытство и любовь к истине. Тем самым Юм разрешил вопрос, оставленный Поппером без ответа: откуда все-таки разум черпает свою силу.

11. Эразм Роттердамский — предвестник либеральных добродетелей

В начале этого раздела Р. Дарендорф формулирует фактически свое главное кредо: «Для того чтобы противостоять искушениям несвободы, необходимы: способность не отклоняться от собственного курса, даже если ты остаешься один; готовность жить с противоречиями и конфликтами человеческого мира; дисциплина ангажированного наблюдателя, не позволяющего себе собирать деньги; страстная приверженность разуму как инструменту познания и действия. Это и есть кардинальные добродетели свободы» [1, S. 79]. Идет ли здесь речь о добродетелях, которые можно рекомендовать всем людям, чтобы сделать мир лучше?

Трое интеллектуалов — героев нашего исследования — не были простыми людьми в применении этих кардинальных добродетелей. Все они имели сторонников, к которым мы взываем до сих пор, но не учеников. Были у них и недоброжелатели. Скажем, Попперу со стороны правых ставилось в вину то, что он не защищает свои принципы против левых врагов свободы (Роже Скрутон) и остается очень поверхностным мыслителем. Р. Арон также подвергался атакам как справа, так и слева, упрекам в том, что ему «недостает страстей», что он «субтильный оппортунист, холодная рыба».

Все трое могли выносить такую критику, т.е. обладали мужеством одиночной борьбы за свободу. Они были не единственными на этом пути, мы встретим и других. Но они находились в русле традиции, насчитывавшей по меньшей мере 500 лет, поэтому пришла пора сказать о таинственном чужестранце, тень которого уже появилась на страницах этой книги в самом ее начале, — Эразме Роттердамском.

Эразм Роттердамский является предтечей добродетелей свободы. Его жизнь и творчество могут служить в качестве резюме всего вышесказанного. Его персона показывает силу и слабость тех, кто имеет иммунитет против искушений своего времени, особенно искушений несвободы.

Эразм родился в 1467 (или 1469) г. Его отец был священником, а мать — врачом. Будучи незаконнорожденным ребенком, он не знал нормальной привязанности к семье, родине и жизненному окружению. Даже от родного голландского языка он, по свидетельству биографа Йохана Хайзинги, довольно рано был отчужден. «Эразм, который говорил на латыни так же хорошо или даже лучше, чем на родном языке, не знал чувства принадлежности исключительно к соотечественникам, с которыми он чувствовал бы себя как дома» [1, S. 80]. Таким образом, привилегия и опыт пограничного существования сопровождали его с самого начала его деятельности. Монахи сформировали талант, сделавший «странствующего схоласта» звездой своего времени. Даже будучи посвященным в сан в 1492 г., он сумел уйти от дисциплины ордена Августина и вести жизнь одержимого автора, критика и полемиста.

Изобрел ли он реформацию? Говорят, что «Эразм отложил яйцо, а Лютер его сварил», только инициатор не имел ничего общего с создателем, творцом. До самой своей смерти в 1536 г. Эразм путешествовал по Европе, жил в Париже, Левене и Базеле, провел некоторое время в Италии и много лет — в Англии, не прерывая сотрудничества со своими издателями — Альдусом, Фробениусом и др. Его многочисленные трактаты и памфлеты, переводы и издания, антологии и диалоги, не говоря уже о бесконечном потоке частично предназначенных для опубликования писем, сделали его автором бестселлеров в раннюю эпоху печатной прессы. Только Библия (которой была посвящена значительная часть его ученого времени) имела большие тиражи, чем его книги.

«Это только один взгляд на человека, вокруг которого в свое время велись многочисленные споры, слава которого продлилась на века. Благодаря рисункам и портретам Альбрехта Дюрера и Ганса Гольбейна-младшего он в буквальном смысле стал лицом эпохи модерна. Силуэт его головы в позолоченном шелковом тюрбане вызывает в памяти гостевых доцентов в университете его имени в Роттердаме. Ста километрами южнее, в Брюсселе, его именем названа европейская система студенческого обмена — Программа Эразма, а на европейских кафедрах в университетах посткоммунистических стран появились профессуры Эразма.

Однако мы рассматриваем не биографию Эразма как представителя публичных интеллектуалов. В гораздо большей степени речь здесь идет о добродетелях свободы, имевших иммунитет против искушений несвободы. Следует заметить, что экзамены турбулентного времени Реформации были совсем другого свойства, нежели в XX столетии. Речь шла не о свободе или несвободе в прямом смысле слова (хотя и Эразм, и Лютер пользовались этими понятиями), а о почти неизбежной необходимости стать на ту или иную сторону в нараставшем экзистенциальном споре. В той мере, в какой критика церкви вела к религиозному расколу, публичным интеллектуалам нужно было принять решение. Эразм сам в свойственной ему ироничной форме начал эту критику. Более крепкие духом борцы (например, Мартин Лютер), надеялись на него как на отеческого друга, поскольку он действительно дружил с мужественным защитником институтов англичанином Томасом Мором.

«В этой дилемме Эразм представлял в словах и делах, но также в молчании и ничегонеделании добродетели, о которых мы говорим, со всеми их светлыми и темными сторонами», — считает Дарендорф [1, S. 82]. Лучше всего рассмотреть это на примерах.

Томас Мор был только отчасти интеллектуалом. Автор «Утопии» ни в коем случае не был «первым из великих коммунистических утопистов», как считал К. Каутский; совсем наоборот, он был юристом, государственным деятелем и защитником институций. В конце гипотетической похвалы равенству в «Утопии» Мор не оставляет читателю никаких сомнений относительно собственной преференции иерархии и порядку. Эразм познакомился с Мором, который был на 10 лет младше него, во время его первого посещения Англии в 1499 г. Мор ввел его в круг тогда еще молодого будущего короля Генриха VIII, определившего судьбу самого Мора. Эразм и Мор часто виделись и охотно подолгу дискутировали. Эразм посвятил Морю свою самую красивую книгу — «Похвала глупости», которая своим латинским названием *Moriae Encomium* намекала на имя друга.

В «Похвале глупости» Эразм, скрываясь за своим персонажем Стультицией, пишет: «Христианская религия, кажется, в целом роднится с определенного рода глупостью, тогда как никаких отношений с мудростью у нее нет» [1, S. 82]. Морю это могло не понравиться. Да и сам Эразм должен был объяснять критикам, что это сатира, шутка или просто мнение Стультиции. Чаще всего он был более осторожен, настолько, что уже Мор слал ему комплимент: «Вызванный на борьбу, ты стремишься к миру и убираешь свои перья, хотя и не оставляешь правду беззащитной. Ты сам множишь своих врагов...» [1, S. 82]. Возможно, именно здесь причина того, почему Эразм снова и снова призывал друга к сдержанности в его конфликте с Генрихом VIII. Мор как лорд-канцлер, первый министр представлял старые институты и уклонялся от того, чтобы присягать на верность королю, чуждому римской церкви. Он был арестован, обвинен, осужден и приговорен к отсечению головы, а после смерти причислен к лику святых.

А Эразм? Есть только одно его письменное высказывание о времени страданий Мора: «Если бы Мор никогда не связывался с этими опасными делами и оставил бы теологические проблемы теологам!» Его биографы подчеркивают этот факт с определенным смущением. П. Акроуд предлагает истинно английский комментарий: «Это не было таким сочувствием, как требовали обстоятельства, но это показывает масштаб истинной дистанции между Мором и его старым другом — гуманистом» [1, S. 83].

Это показывает, прежде всего, насколько Эразм был человеком головы, а не сердца, и по-новому ставит вопрос о страстях и разуме. Эразм, или скорее Стультития, сами поставили его. «Юпитер» должен освещать темные (мрачные) стороны жизни, давать людям больше страсти, чем разума, — можно сказать, в соотношении 24 к 1; он ограничил разум крошечным участком головы и оставил страстям весь остаток тела. «Не ограничиваясь этим, он оставил гнев в груди, повелевающий сердцем, и жажду (вождеделение, жадность), распространившуюся везде, вплоть до гениталиев, как диких тиранов против разума». Можно полагать, что здесь мы имеем дело с ранним критическим рационалистом.

В одном из своих диалогов Эразм рекомендует полагаться на разум, а не на чувства. «То, что определяется эмоциями, быстро проходит; рациональные решения в целом годны навсегда» [там же]. В этой позиции заложено глубинное основание его спора с Мартином Лютером. Стефан Цвейг, чей пафос выражает истинный смысл его тезисов, показывает это при помощи впечатляющих противопоставлений: «В плоти и крови, в норме и форме, в позиции духа и в жизненной позиции, от внешнего тела до внутреннего нерва Эразм и Лютер принадлежат совершенно различным, враждебно рожденным характерам: умиротворение против фанатизма, разум против страсти, культура против природной силы, мировое гражданство (космополитизм) против национализма, эволюция против революции» [1, S. 84].

Эразм и Лютер никогда не виделись, но длительное время Эразм поддерживал младшего (на 15 лет) современника словом и делом. Одновременно они были союзниками в борьбе против окаменевшей коррумпированной реальности церкви. Молодой Лютер поначалу оказывал честь Эразму как старшему герою реформаторского движения. Но чем сильнее становилось это движение и чем отчетливее Лютер выдвигался на роль его лидера, тем больше Эразм дистанцировался от него. Он вообще не читал Лютера, что он неоднократно подчеркивал, и когда в 1519 г. Лютер прямо обратился к нему, он поднял свой миролюбивый темперамент до доктрины: «Мне кажется, через завоеванную скромность можно достичь большего, чем через неистовство. Так Христос покорил мир» [1, S. 84]. Так был брошен жребий, и Эразм имел силы освободиться от водоворота, в который его втягивало реформаторское движение.

Когда в 1524—1526 гг. он перешел к открытому спору в своих полемических статьях о свободной и несвободной воле, то уже не был по

большому счету самим собой. Вообще, ему трудно давалось прямое противостояние. Лютер правильно понял сущность Эразма, когда написал ему в 1524 г.: «Тогда оставайся, если это тебе по душе, тем, кем ты хотел бы быть: только зрителем нашей трагедии» [1, S. 84]. «Или этот «только» как раз и был ангажированным зрителем?» — вопрошает Дарендорф.

Трагической оказалась и судьба Ульриха фон Гуттена, который в молодые годы страстно любил Эразма и ценился последним очень высоко. «Рыцарь без страха и упрека» всегда был отчаянно смелым, диким молодым человеком. Теперь же, в 1522 г., этот 35-летний человек был смертельно болен и стучался в дверь Эразма в надежде на помощь. Но Эразм, сам в то время больной и страшась как телесной, так и духовной инфекции, его не впустил. Весь Базель видел это и знал, что Гуттен из последних сил отправился в Цюрих к Цвингли. Швейцарский реформатор дал ему на острове Уфенау убежище перед смертью. У Гуттена оставалось еще достаточно сил, чтобы написать злую статью против некогда обожаемого учителя. «Твои собственные книги будут до конца вести борьбу между собой». Эразм ответил, как это часто бывает, при помощи сильных слов и слабых аргументов. Но в этом ответе (Гуттен его уже не увидел) есть строки, которые характеризуют особенность Эразма лучше, чем все комментарии: «Во многих книгах и статьях, дискуссиях я снова и снова разъяснял, что боюсь вмешиваться в дела каких бы то ни было партий. Когда Гуттен ругает меня за то, что я не поддержал Лютера, как ему бы этого хотелось, то он забывает, что я уже на протяжении трех лет подробно разъяснял, что лютеранская партия чужда моей основной позиции, и это так и останется; я добавлю, что не только я сам намерен держаться от нее подальше, но и поддерживать моих друзей в намерении делать то же самое. Я не могу изменить этой своей позиции. Под лютеранской партией я понимаю группу людей (персон), которые всем сердцем признают то, что Лютер написал, пишет сейчас или напишет в будущем... Что же касается меня, то я часто говорю своим друзьям: если лютеране признают меня лишь при условии, что я всегда безгранично согласен с их мнениями, то тогда они могут думать все, что угодно, я этого не сделаю. Я люблю свободу и не хочу служить никакой партии» [1, S. 85].

Вряд ли где-либо более четко были сформулированы потребность и цена независимости либерального духа. То, что Эразм был готов (и в состоянии) через нужду, повинувшись лишь своему внутреннему компасу, отправиться на поиски истины, не подлежит никакому сомнению. Он был по преимуществу интеллектуальный одиночка. Не столь отчетливо просматривается другая его способность — жить с противоречиями. Он их выносил, понимал, что не всякие позиции могут быть примирены, но не любил споры; он был просвещенным человеком мира. Он часто охотно повторял, что хотел бы «только исследовать, но не направлять, только проверять, но не решать», хотя при этом

был готов «у каждого учиться, если было предложено что-то правильное или надежное». Уже в этом просматривается ангажированный наблюдатель, каковым и был Эразм. Одновременно он был захвачен страстью разума, это была действительно страсть, даже когда преломлялась через иронию.

Эразма часто называют гуманистом. Но он прежде всего является ранним представителем современного либерального духа, вследствие чего и представлен здесь со всеми своими слабостями. В чем выражалось упорное влияние Эразма из Роттердама? Прежде всего в том, что он в смутные, беспокойные времена сохранил ясную голову. В манихейском мире он был готов не примыкать ни к какой партии, но сохранить пронизательность. Это обеспечило ему множество как друзей, так и врагов. Его книги были внесены в списки, запрещенные католической церковью, но печатались снова и снова. Его имя отождествлялось с ясностью, надежностью. Всякому, кто хотел говорить об истине и прежде всего о свободе, было нетрудно обратиться к Эразму. Должен ли он был занимать более сильную позицию? Конечно, он не был ни Мором, ни Лютером, ни реформатором, но именно поэтому он был провозвестником либеральных добродетелей.

12. Эразмийцы — представители либерального духа

У Эразма Роттердамского не было учеников, они мало ему подходили, как и троим нашим героям: Поппер, Арон и Берлин также не имели учеников. Но есть общества, объединения и институты, которые вспоминают о них не только в связи с их именами. Были и есть последователи, которые ценят этих мастеров и обращаются к их наследию, сталкиваясь с важными вопросами. Имя Эразма уже давно стало нарицательным. Существует понятие *erasmissare*. *Non sumus omni Erasmi*, однажды написал ему Томас Мор — все мы не можем быть эразмийцами. Много позже один немецкий теолог говорил об «избранном обществе родства», одном тайном обществе духовного родства, которое он назвал *societas Erasmi*. Поэтому Дарендорф, не колеблясь, говорит об *эразмийцах* (как и обозначено в названии этой главы).

Эразмийцы, конечно, никакого не тайное общество и в основе своей даже не общество. Это просто мужчины и женщины, которые разделяют с Эразмом добродетели свободы. Это публичные интеллектуалы, которые в свое время противостояли испытаниям несвободы. Они являются представителями либерального духа, под которым понимается интеллектуальная основа, характеризующаяся кардинальными добродетелями. Прежде всего они представляют понятие свободы, которое узко определено и эмпатично, как об этом говорит И. Берлин. Люди хотят направлять свою собственную жизнь. «Это свобода, как она понимается либералами в современном мире, от Эразма до наших дней» [1, S. 87].

Три эразмийца XX столетия, о которых до сих пор и шла речь в нашей статье, сообща располагают добродетелями свободы, но имеют совершенно различные характеры. Только Арон был публичным интел-

лектуалом, исходя из внутренних убеждений. И. Берлин был в эту роль втянут и всю свою жизнь искал возможности избежать позиции по актуальным вопросам. К. Поппер поздно открыл свое положение публичного интеллектуала, наслаждался им, не меньше ценя при этом свою роль теоретика познания и исследователя-натуралиста.

Только Арон в одной из своих жизненных ипостасей был журналистом. Все трое были профессорами, но только Поппер жил полностью в академическом мире. Они не много сказали друг другу, хотя и питали взаимоуважение. Арону был довольно близок Поппер; для Берлина Арон был единственной французской фигурой, которую он уважал; Поппер упоминает, как был представлен И. Берлину в 1936 г. Но о конкретном *societas Erasmiana* не может быть и речи.

М. Игнатъев считает, что Берлин и Арон интеллектуально были слишком тщеславны, чтобы дружить. Возможно, так и было, но это только часть правды. Эразмийцы — это одиночки, если бы они попытались создать партию, их позиция была бы существенно слабее. При этом мы говорим об определенной категории эразмийцев, в которую входят не только трое наших героев.

В этой связи надо вновь упомянуть Ханну Арендт. Она, как и большая часть эразмийцев определенного поколения, была философом по профессии, воспитана на трудах Гуссерля, Ясперса и Хайдеггера и разделила участь других эразмийцев. Временные обстоятельства толкали ее от чистой философии к практической (прежде всего, политической) философии. Но это только поверхностное описание этой незаурядной женщины, чьи эмоции были достаточно сильны, чтобы сделать ее эразмийской чистейшей воды. Она была свободно парящей интеллектуалкой.

Арендт родилась в 1906 г., росла в Кенигсберге и в Берлине и рано доказала свою независимость. Будучи студенткой в Марбурге, она стала возлюбленной М. Хайдеггера. Отеческое благословение Ясперса дало ей известное положение. После защиты диссертации о понятии любви у Августина она становится свободно творящим автором; выступает с прекрасной книгой о Рахели Варнхаген. Ее первый муж Гюнтер Штерн, известный как Гюнтер Андерс, разделил с нею не только ее интеллектуальность, но и эмиграцию.

В 1934 г. Х. Арендт бежит через Прагу и Женеву в Париж, где остается до последней минуты независимости Франции, а в 1941 г. со своим вторым мужем Генрихом Блюхером эмигрирует в Нью-Йорк. В Париже она работала в пользу сионистских организаций, эту же деятельность продолжила и в Нью-Йорке. Потом, благодаря своей книге «Истоки тоталитаризма», она переключается на исследовательскую работу, становится публичной фигурой, преуспевающим доцентом, регулярно преподает в Принстоне, затем в Новой школе социального резерва в Нью-Йорке. Как только закончилась война, Арендт снова начала посещать Европу. Она всегда была и осталась европейским человеком благодаря любимому ею родному немецкому языку. К концу своей жизни в 1975 г. она была знаменита по обе стороны Атлантики.

У Х. Арендт не было недостатка в чертах эразмийки. Вряд ли кто-то может похвастаться таким же мужеством, с каким она представляла собственную позицию среди противников, даже врагов. Для нее было простым жизненным фактом то, что нужно и можно жить с противоречиями. Ангажированное наблюдение давалось ей сложнее. Она имела примечательную склонность к оригинальным идеям. Например, она предлагала обезопасить Палестину, интегрировав ее в британское Содружество.

Разум и страсть были для нее одинаково важны. Еще юной студенткой она была увлечена Хайдеггером, так как думала, что для него мышление и жизнь, разум и страсть — одно целое. Но этого не было ни с Хайдеггером, ни с Арендт. Взрывы эмоциональной энергии снова и снова уничтожали их рациональные аргументы. Книга Х. Арендт полна примеров. Поскольку речь здесь шла о тоталитаризме, а не об антисемитизме, она основывалась на тезисе, что в основе этого политического феномена лежит высокоатомизированное общество с конкурентными структурами и соответствующим одиночеством индивидов. Разрушение связей было юношеским воспоминанием самой Х. Арендт. Ее книга «*Vita activa*» начинается с дефиниций, слабость которых ухудшает аргументацию. (О слабых местах «Банальности зла» в «Айхман в Иерусалиме» речь уже шла.)

Х. Арендт была центральной фигурой в интеллектуальной жизни своего времени до и после Второй мировой войны. Она сохранила иммунитет против обоих больших искушений, если не считать того, что сначала влюбилась в человека, подпавшего под влияние нацистов, а потом вышла замуж за коммуниста. «Никогда не было ясно, за что или против чего она будет на этот раз», — говорили о ней знакомые. «Таким образом, она была эразмийкой с маленькими (или не совсем маленькими?) ошибками», — резюмирует Дарендорф [1, S. 90].

Это, хотя несколько другим образом, касается и Норберто Боббио. Он также был философом, но, в отличие от Х. Арендт, с почти «нормальной» карьерой профессора. Его жизненный путь мало что говорит о внутреннем драматизме его жизни в фашистской, а потом республиканской Италии. Он родился в 1909 г., рос при режиме Муссолини, учился в своем родном городе Турине, а также в Марбурге, где изучал юриспруденцию и философию. Что касается философии, то глаза на нее (как и другим эразмийцам) ему открыл Гуссерль, но взгляд Н. Боббио был обращен не к бытию — жизни, а к праву, т.е. к чистой форме. Как философ права Боббио находился под влиянием Кельзена. Он ценил его ясность, концентрацию на практических процедурах (например, демократии), знакомился с правовым позитивизмом. Три тома его теории права, изданные впервые в 1950-х гг., стали образцовыми трудами в Италии.

Долгая академическая карьера Н. Боббио в Сиене, Падуе, а с 1948 г. до самой смерти в 2004 г. — в Турине, на первый взгляд, не представляется драматической. Но это не так. У Боббио рано проявился поли-

тический интерес, он принадлежал к оппозиционной антифашистской группе. От философии права его путь все дальше и дальше пролегал к политической философии. В послевоенное время он стал беспартийным глашатаем либеральных левых. Следуя Бенедетто Крокесу, он был не только публичным интеллектуалом, но и интеллектуалом государственным, что понимал и президент Пертини, провозгласивший его в 1984 г. пожизненным сенатором.

Как и все эразмийцы, Боббио, оказывал влияние на общественное мнение благодаря своим многочисленным трудам, а в более позднее время — своим статьям в газетах, интервью и публичным высказываниям определенного рода. Безусловно, он был эразмийцем. В конце жизни он писал: «Мое восхищение всегда адресовано тем ученым, которые никогда не предавали» (имея в виду интеллектуальное предательство истины и свободы. — А. Г.)» [1, S. 91].

По собственному его признанию, он был ангажированным наблюдателем, или, как сам это определял, «ангажированным интеллектуалом». Он охотно говорил о некоей *cultura militante*, подчеркивая, что она «не позволяет перевести себя в прямое политическое действие». Его страстью была страсть разума. Он также шел своим путем по своему собственному компасу. Но его путь эразмийца не был таким прямолинейным, как у Арона, Берлина или Поппера. «Отдельные неизбежные компромиссы с совестью», как он их называл в старости, происходили во времена фашизма. Сложнее было его отношение к коммунизму. У Боббио был свой собственный способ жизни с противоречиями. Исходя из обстоятельств, он говорил о своем «оксюмороне», «таких связях, как либерализм и социализм, просвещение и пессимизм, толерантность и неуступчивость», и многих других.

Еще раньше он искал «третий путь». «На стороне правых — заблуждение агностицистского и консервативного либерализма, который ведет к свободе без справедливости. На стороне левых — заблуждение авторитарного коллективизма, который ведет к справедливости без свободы» [1, S. 92]. Боббио хотел объединить оба эти подхода, но верил в интеллектуальную связь, а не в плюрализм «а ля Берлин». Он видел себя «либерал-социалистом». Это означало, прежде всего, что свобода как основа демократии «не может больше пониматься только как негативная свобода, как в политической традиции либерализма, но также и как позитивная свобода».

Однако не все так просто у Боббио. Он — «эразмиец с определенными ограничениями». «Возможно, его место — между чистыми эразмийцами, не испытывавшими даже мягкой подверженности искушениям несвободы, и теми, чье поведение здесь и там оставляет известные вопросы, — размышляет Дарендорф. — Чистыми эразмийцами мы считаем блистательное Трио, т.е. Поппера, Арона и Берлина. Норберто Боббио не в полной мере заслужил такое определение, как и Ханна Арендт, — эразмийка с определенными оговорками. Теодор Адорно, ироничный наблюдатель, показал лишь следы причастности к эразмий-

цам; к тому же он также подпадал под первое же дуновение испушения несвободы» [1, S. 92].

Еще труднее определить место остальных. Куда относить ренегатов, подобных Артуру Костлеру или Мане Шперберу, которые после отхода от коммунизма стали решительными и безоговорочными эразмийцами, а также английских интеллектуалов (о которых речь пока шла лишь по краю повествования) — Стефана Шпендера и, прежде всего, Джорджа Оруэлла? Последние представляют собой особый случай, поскольку прибыли из страны эразмийцев — Англии.

Поппер, Арон, Берлин; Арендт и Боббио; Костлер, Шпербер, Шпендер, Оруэлл, Адорно — эти десять фигур, десять публичных интеллектуалов, чья деятельность, добродетели и недобродетели заслуживают упоминания, когда речь идет об эразмийцах. (При этом «помнить, заслуживать упоминания» означает выдержать проверку временем.) Все они родились в первом десятилетии XX столетия. Испушения того времени были испушениями тоталитаризма. «Клуб десяти», конечно, не является эксклюзивным. В дальнейшем к нему, возможно, будет причислен еще целый ряд личностей, одни — без ограничений, другие — с оговорками. Причем некоторые фигуры заслуживают собственного обозначения: например, «приспособленец», «внутренний эмигрант», «ренегат». «Но цель остается прежней: при всех различиях жизненных историй и темперамента демонстрировать способы поведения, которые делают публичных интеллектуалов иммунизированными против испушений несвободы. Они могут считаться эразмийцами только в том случае, если выдержали испытания временем» [1, S. 93].

Таковы размышления выдающегося немецкого философа и социолога о роли интеллектуалов. В своих раздумьях Р. Дарендорф не одинок. Современный классик политической науки А. Этциони, говоря о роли интеллектуалов в современном обществе, полагает, что кто-то должен «придумывать большие идеи, подвергать сомнению общепризнанные представления, размышлять над тем, откуда они проистекают и куда могут привести, предлагать новые пути для общественного развития». Интеллектуалы-публицисты, по его мнению, одновременно работают в университетах и в поле общественной жизни. В этом есть определенное преимущество. «Такие специалисты знают специфику научного труда, их суждения опираются на результаты исследований. Это позволяет им свободней и убедительней представлять обществу свои взгляды, в том числе те, которые идут вразрез с точкой зрения власти» [2, с. 124].

Другой выдающийся интеллектуал, соотечественник Р. Дарендорфа немецкий философ и правовед Юрген Хабермас, отметивший на днях свое 80-летие, в одном из сравнительно недавних выступлений обращал внимание на то, как меняется сейчас тип интеллектуала. Телевидение, если он там востребован, делает его видным в буквальном смысле слова. Но репутация интеллектуала основывается все-таки на другом. В наше время массовой культуры интеллектуала могла бы отли-

чать лишь «способность первым почуять нечто важное». Первым почувствовать опасность, первым увидеть, «чего не хватает или что могло бы быть иначе» [3, с. 8]. Эта встревоженная, настороженная зоркость издавна была присуща настоящим писателям, вообще художникам. Их отличали, говоря словами Хабермаса, качества «отнюдь не героические», однако абсолютно незаменимые в диагностике своего времени, в противостоянии искушениям несвободы.

Литература

1. *Dahrendorf R. Versuchungen der Unfreiheit (Die Intellektuellen in Zeiten der Prufung) / R. Dahrendorf. — München : Verlag C. H. Beck oHG, 2006. — 239 S.*
2. *Этциони А. «...Новый режим глобального управления выковывался на крови...» / А. Этциони // Международные процессы. — 2009. — Т. 7, № 1 [19]. — С. 124.*
3. Независимая газета. — 2009. — 18 июня.

Воронежский государственный университет

Глухова А. В., доктор политических наук, профессор, заведующая кафедрой социологии и политологии

E-mail: soc@hist.vsu.ru

Тел.: (4732) 21-27-43

Voronezh State University

Glukhova A. V., Doctor of the Political Science, Head of the Sociological and Political Sciences Department

E-mail: soc@hist.vsu.ru

Tel.: (4732) 21-27-43