

## Двуликое Просвещение? Концепция Просвещения Джонатана Израэля<sup>1</sup>

*Ойттинен В., Александровский институт, Хельсинкский университет*  
[vesa.oittinen@helsinki.fi](mailto:vesa.oittinen@helsinki.fi)

**Аннотация:** В последние годы явно возрос интерес к интеллектуальному наследию эпохи Просвещения. Кажется, что это до некоторой степени связано с упадком постмодернистского дискурса. Джонатан Израэль - один из главных поборников «возрождения» интереса к исследованиям мысли века Просвещения. Он опубликовал несколько объемных работ по истории идей XVIII столетия, которые весьма критичны относительно постмодернистских интерпретаций этой истории. Однако, несмотря на многие позитивные аспекты творчества Израэля, возникают и некоторые проблемы. В статье рассматриваются три основных вопроса. Во-первых, проблематично резкое различие, которое делает Израэль между «мейнстримом» и «радикальным» Просвещением. Проблематично потому, что это затрудняет оценку таких мыслителей, как Руссо или Кант. Во-вторых, Израэль сжимает все - радикальное - Просвещение до Спинозизма, что явно не соответствует историческим фактам. И в-третьих, он слишком настаивает на том, что Просвещение следует рассматривать как движение идей и теорий, пренебрегая социально-экономическими корнями интеллектуальных изменений в XVIII в.

**Ключевые слова:** Джонатан Израэль, Просвещение, Философия Просвещения, Спиноза, Спинозизм, Вольтер

---

Перевод и комментарии: *Гусева А.А.* (ИФ РАН, Москва)

*Савин А.Э.* (ИФ РАН, Москва)

---

Просвещение, кажется, снова в моде. Это связано со многими взаимосвязанными тенденциями, в том числе с процессом глобализации, причем становится всё более ясным, что успешная модернизация не-западного общества требует, по меньшей мере частичного, отказа от традиционных ценностных представлений, возраставшей рационализации и более высокого уровня толерантности в межчеловеческих отношениях. Другая важная тенденция, связанная с актуальностью темы Просвещения, – конец постмодернизма. Если постмодернисты еще в 1970-1980-е гг. могли утверждать, что время *grands récits* (*больших нарративов*)<sup>2</sup> прошло и отныне

---

<sup>1</sup> Статья базируется на докладе, сделанном на Международном исследовательском семинаре «Просвещение, критика и глобализация» (Институт философии/Грайфсвальд-университет) 26-28.05.2010.

<sup>2</sup> Имеется в виду, прежде всего, позиция Ж.-Ф. Лиотара, который в книге «Состояние постмодерна» (1979) определяет постмодерн как разочарование в *больших нарративах* (*grands récits*, или *metarecits* - больших историй, рассказов, повествований, метанарратий, определяющих культурный код и задающих тон ценностному осмыслению исторических событий, как, например, социальный прогресс, диалектика

заслуживают доверия только ирония и жизнь настоящим, то в новом тысячелетии происходит возврат к тем же большим нарративам.

Сегодня постмодернистский отказ от *grands récits* оказался, перед лицом все обостряющихся глобальных проблем, тем, чем он всегда и был, а именно – кратким, и даже эфемерным эпизодом в европейской истории идей. Попытки определить точное историческое место постмодернизма пока преждевременны, но меня бы не удивило, если бы в будущем постмодернисты были помещены в тот же ряд противников Просвещения, чьи идеи с конца 18-го века неизменно сопровождали идеи Просвещения. И действительно, уже Жозеф де Местр рассуждал «постмодернистски» против больших нарративов дискурса Просвещения, когда он высказал свой известный афоризм против идеи прав человека: «В действительности нет никакого “человека вообще”. Я видел в своей жизни французов, итальянцев, русских; знаю к тому же, благодаря Монтескье, что, возможно, существуют персы; но что касается “человека вообще”, то я заявляю, что не встречал его никогда в жизни»<sup>3</sup>.

В то время как постмодернисты покидают интеллектуальную сцену и за кулисами присоединяются к обществу де Местра, в последнее время вновь растет интерес к мыслителям XVIII в., чья роль еще недавно была занижена. Это происходит по-разному – так, есть попытки вырвать Адама Смита из заколдованного круга неолибералистских интерпретаций и подчеркнуть социально-философскую сторону его учения<sup>4</sup>; или другой пример – известный историк Стив Пинкус, который в своей недавно вышедшей работе о “glorious revolution” англичан убедительно доказывает, что в 1688 г. действительно происходила революция, противореча, таким образом привычному мифу, созданному консервативной историографией, которая восхваляла английскую революцию как счастливое исключение из ряда насильственных воплощений в жизнь просветительско-демократических идей в других частях Европы, и прежде всего во Франции 1789-го<sup>5</sup>.

Одно из главных имен в этом новом (точнее, старо-новом, о чем подробнее пойдет речь ниже) движении по спасению чести Просвещения – профессор Джонатан Израэль, ранее живший и работавший в Англии, а теперь преподающий в Принстоне. За несколько лет он опубликовал несколько объемных трудов по этой теме: «Оспоренное Просвещение» (*Enlightenment Contested*, 2006), «Радикальное Просвещение» (*Radical Enlightenment*, 2011) и, наконец, «Демократическое просвещение» (*Democratic Enlightenment*, 2014). Результаты этих исследований он обобщил в более сжатой и заостренной форме в работе «Революция разума» (*A Revolution of the Mind*, 2010)<sup>6</sup>.

---

Духа, эмансипация) и возникновение мультикультурных *малых нарративов*, которые теперь, в эпоху постмодерна стали объектом внимания философов. (Прим. перев.)

<sup>3</sup> Размышления о Франции, 1796.

<sup>4</sup> См.: Charles L. Griswold, *Adam Smith and the Virtues of Enlightenment*, Cambridge Univ. Press 1998

<sup>5</sup> Steve Pincus, *1688: The First Modern Revolution*, New Haven & London: Yale Univ. Press 2009

<sup>6</sup> Jonathan I. Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650—1750*, Oxford Univ. Press 2001; он же, *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity and the Emancipation of Man 1670—1752*, Oxford Univ. Press 2006; он же, *A Revolution of the Mind – Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy*, Princeton Univ. Press 2010; ; *Democratic Enlightenment: Philosophy, Revolution and Human Rights 1750—1790*, Oxford Univ. Press 2014. К тому же, Израэль опубликовал ряд других работ, тесно связанных с тематикой Просвещения: *Revolutionary Ideas: An*

Хотя большая часть составляющих трактовок Просвещения Израэля, вряд ли оригинальна, в целом, однако, она создает впечатляющую и хорошо документированную интерпретацию, которая уже вызвала оживленное обсуждение в англосаксонских кругах. Толстые 800-страничные тома Израэля содержат ошеломляющий фактический материал, и особенно внимания заслуживает то, что он, в отличие от большинства англо-американских коллег, не ограничивается англоязычными (в лучшем случае франкоязычными) источниками. Мне как скандинаву особенно приятно, что в «Радикальном Просвещении» он дает обзор философии Просвещения и в странах Северной Европы, и даже, благодаря использованию источников на шведском языке, сообщает о развитии этого движения, например, в далеком университете Турку<sup>7</sup>.

### Когда началось Просвещение?

Как видно уже из подзаголовков двух первых работ, Израэль датирует начало Просвещения уже серединой или последней третью XVII столетия. В этом плане его труд продолжает развивать идеи вышедшей еще в 1935 г. работы Поля Азара *La Crise de la conscience européenne*, в которой бельгийский историк идей говорит о конце XVII в. как о переходном периоде между эпохой религиозности (чья конфликты в большей или меньшей степени были разрешены в Вестфальском мире 1648 г.) и собственно эпохой Просвещения.

Однако, Израэль дает тезисам Азара новую интерпретацию. Он полагает, что Азар датирует кризис раннего, сформированного религией, модерна слишком поздним временем и предлагает вместо его периодизации собственную: сначала «прелюдия» к эпохе Просвещения, примерно 1650-1680 гг., подготовительный период, во время которого «единство и последовательность религиозного мировоззрения и влияние богословской ортодоксии и схоластического аристотелизма ослабли под давлением новой философии»<sup>8</sup>. Затем следует «the more dramatic and decisive period of rethinking» («решающий и более драматичный период переосмысления») между 1680-1750 гг., когда «духовный мир Запада революционализировался под знаком рационализма и секуляризации»<sup>9</sup>. Израэль неоднократно подчеркивает, что все важное и основополагающее в Просвещении помыслено и сделано именно в этот период. Десятилетия с 1750-х до 1780-х, обычно называемые «Высоким Просвещением» не были, как он утверждает, новаторскими, но лишь пережевывали, популяризировали и лишь иначе интерпретировали то, что уже было сделано за пару поколений до этого. Так, например, Вольтер заимствовал большинство своих идей у Бейля, Фонтенеля, Ньютона, Локка и других мыслителей конца XVII в., и его вклад состоял, по сути, в популяризации их взглядов.

---

*Intellectual History of the French Revolution from The Rights of Man to Robespierre* (Princeton Univ. Press 2014), *The Expanding Blaze: How the American Revolution Ignited the World, 1775-1848* (Princeton Univ. Press 2017).

<sup>7</sup> Ср.: Israel, *Radical Enlightenment*, Ss. 37—38, 559, 561.

<sup>8</sup> Israel, *Radical Enlightenment*, S. 20

<sup>9</sup> *Ibidem*, S. 20

---

«Следовательно, до того, как Вольтер стал широко известен, в 1740-е гг., фактически дело уже закончилось».<sup>10</sup>

О временных рамках этого периода можно спорить, и собственно новизна модели Просвещения, созданной Израэлем, заключается в другом. Есть два утверждения, которые вызывают возражения. Первое не столь оригинально, хотя сформулировано Израэлем в острой, даже провокативной форме: он утверждает, что было два Просвещения, или два крыла по сути единого движения Просвещения - «умеренное» и радикальное. Согласно второму тезису, Спиноза явился основоположником радикального Просвещения. Оба тезиса интересны, но в этом докладе я сконцентрирую внимание на первом. Вопрос о «спинозианских» корнях радикального Просвещения а, следовательно, современном понимании демократии, будет рассмотрен в другом месте.

### Постмодернистская критика радикального Просвещения

И другие историки интеллектуальных движений говорили об умеренном и радикальном течениях в Просвещении; студенты, изучающие историю философии, уже после первого семестра различают обе группы и могут поместить Вольтера и Локка в первую группу, а материалистов, таких как Дидро и Гольбах, во вторую. Новое в теории Израэля – способ, каким он доказывает приоритет радикального Просвещения. По его мнению, если отделить его от концепции Просвещения в целом, то от Просвещения ничего не останется.

С точки зрения методики мне кажется важным примечание Израэля, что постмодернистская критика Просвещения, если она вообще попадает в цель, – как, например, часто повторяющееся обвинение, что деятели Просвещения (особенно Локк) допускали существование рабства, или позволяли себе расистские высказывания, или недостаточно энергично боролись за женскую эмансипацию, – скорее направлена против умеренного, «половинчатого» Просвещения:

«Понятие “радикального Просвещения” в настоящее время является, вероятно, ключом к восстановлению единства и логики в интеллектуальных спорах о Просвещении в целом. Те, кто не принимает понятие “радикального Просвещения”, не в состоянии понять истинную причину интеллектуальных войн батальи конца XVII, XVIII и начала XIX в. В свою очередь, если принять концепт «радикальное Просвещение», то рухнет вся постмодернистская, постколониальная, постструктуралистская и дарнтонианская (! - В.О.) критика, так как в конечном счете именно этот концепт позволяет дать ответ на их отчасти правильную (но слишком узкую) критику. С помощью этого ключа мы можем [...] лучше объяснить тот факт, что в Европе XVIII в. и тем более в европейских колониальных империях свобода, интеллектуальная независимость и конституционализм во многих или даже большинстве случаев не только не развивались, но были отброшены назад»<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> *Ibidem*, S. 7

<sup>11</sup> Jonathan Israel, *Enlightenment! Which Enlightenment?*, in: *Journal of the History of Ideas*, July 2006, Vol. 67, No. 3, S. 525. Израэль называет итальянского исследователя Джузеппе Рицуперати инициатором этого хода мысли. Говоря о «дарнтонской критике» он, судя по всему, указывает на известного американского историка Просвещения Роберта Дарнтонна.

Иными словами, постмодернистски настроенная критика Просвещения просто плохо знала свой предмет и принимала за сторонников Просвещения мыслителей, которые, собственно говоря, не заслуживают этого имени или заслуживают его условно (например, Израэль отвергает, и в данном случае с полным правом, понятие «просвещенного абсолютизма» как *contradictio in adjecto*). По его словам, Просвещение на самом деле – и вопреки общепринятому представлению – как исторический феномен сегодня довольно плохо исследовано и наши знания о мыслителях этого периода отрывочны и нагружены клише.

«Постмодернистские философы, такие как Джон Грей, Аласдер Макинтайр и Чарльз Тейлор, находятся в невыгодном положении, будучи скованы безнадежно устаревшими историческими объяснениями Просвещения, и по мере продвижения научного исследования они выглядят еще более неполными, несбалансированными и неточными. Постмодернистская критика Просвещения с момента своего возникновения, есть по большому счету лишь постановка под сомнение полномочий Локка, Ньютона, Вольтера и Юма. Но эти мыслители были моральными и социальными – а в случае Локка еще и теологическими – консерваторами, которые искренне, страстно и настойчиво отклоняли ту основную линию эгалитарной, демократической, республиканской мысли, которую Вольтер называл то "le matérialisme" ("материализмом"), то "le Spinozisme" "спинозизмом", но всегда от всей души поносил и ненавидел»<sup>12</sup>.

К радикальному Просвещению Израэль относит прежде всего Спинозу, которому он отводит роль основоположника, далее «спинозианский» круг вольнодумцев, таких как Фонтенель, Толанд, Мандервиль, Гельвеций, Гольбах, Дидро, Кондорсе, Томас Пейн и других, ныне забытых, которых можно назвать нелегальными писателями<sup>13</sup>. Радикалы защищали, по его мнению, прежде всего следующие тезисы: а) что философский разум есть мера истины; б) что не существует сверхприродной сущности, управляющей человеческой судьбой – Божества; следовательно, секулярная этика обоснована; в) что все люди равны между собой; г) требование свободы слова и печати; д) демократический республиканизм.

### **Радикальное и умеренное Просвещение**

От этого радикального Просвещения, которое, по Израэлю, образует ядро всего движения, умеренное Просвещение отличается тем, что оно в той или иной форме «выхолостило» большинство требований радикального Просвещения: так, например, Локк отклонял идею всеобщего равенства, потому что отказывал негритянским рабам в гражданских и общечеловеческих правах и защищал рабство. Умеренные сторонники Просвещения сомневались в возможности радикального и демократического преобразования общества на основании принципов разума, каковое они считали чистой утопией. В качестве доказательства Израэль цитирует Адама Фергюсона, который в конце своего труда «Принципы моральной и политической науки» (1792) сравнил социально-политическую концепцию радикалов, прежде всего Дидро и Томаса Пейнса,

<sup>12</sup> *Ibidem*, S. 528

<sup>13</sup> Ср.: Israel, *A Revolution of the Mind*, S. 17

с намерениями неумеренно амбициозного архитектора, который хочет разрушить существующее здание общественных структур, чтобы построить потом вместо него новое согласно рациональным принципам<sup>14</sup>.

Не стоит подробно говорить здесь о различии во мнениях между различными представителями Просвещения, так как они давно хорошо известны каждому, кто изучал историю философии XVIII в. Новизна концепции Израэля в том, что он постоянно настаивает на противоположности, даже на антагонизме между умеренными и радикальными просветителями.

«Разительный контраст между представлениями о прогрессе радикальных демократических мыслителей и у защитников смешанной монархии, таких как Фергюсон и Бёрк, точно отражает контраст между широкими разнонаправленными тенденциями во всем западном Просвещении [...]. Так как эти две фундаментально противоположные концепции прогресса – радикальная-демократическая и, в метафизике, материалистически-детерминистская, или, в другом варианте, христианско-унитарная, с одной стороны, и “умеренная” и позитивистски-провиденциалистская (действительная или религиозная), защищающая монархически-аристократический общественный строй, с другой стороны – были диаметрально противоположны друг другу в своих социальных и политических последствиях. Таким образом, они были изначально философски и теологически несовместимы и даже противоположны, с чем, в целом, историки Просвещения не хотят считаться»<sup>15</sup>.

Пропасть между двумя течениями Просвещения была, считает Израэль, так глубока, что ни одному мыслителю эпохи не удалось ее преодолеть. Кант был «единственным философом, который серьезно работал над теоретическим преодолением этой антитезы, хотя и ему это не удалось»<sup>16</sup>. Непримируемость этих двух тенденций следует, в конечном счете, из их взаимоисключающих философско-метафизических основ.

«Между этими двумя противоположными концепциями компромисс - или хотя бы средний путь - невозможен ни в теории, ни на практике. Через всю историю Просвещения проходит этот неразрешимый дуализм, укорененный в метафизической дихотомии учения о единой субстанции (спинозистском монизме) и в бисубстанциальном дуализме Локка (1632-1704) и Вольтера»<sup>17</sup>.

И еще раз приведу цитату (так как в своей последней книге Израэль повторяет тезис о «двуликом Янусе» почти с маниакальной настойчивостью):

«Начиная с определенного периода могли существовать и существовали только два Просвещения – умеренное (бисубстанциальное), с одной стороны, настаивающее на равновесии между разумом и традицией, поддерживающее в общем status quo, и, с другой стороны, радикальное (моносубстанциальное), объединяющее тело и разум в единое, сводящее Божественное к природному, исключаящее все чудесное [...], взывающее к разуму как к

---

<sup>14</sup> *Ibidem*, S. 17

<sup>15</sup> *Ibidem*. S. 12.

<sup>16</sup> *Ibidem*. S.12—13.

<sup>17</sup> *Ibidem*. S. 17—18.

единственному, чем должно, отбрасывая традицию, руководствоваться в человеческой жизни»<sup>18</sup>.

Свою последнюю книгу «Революция разума» Израэль заканчивает главой «Вольтер против Спинозы», в которой определяет Просвещение как «фундаментальную двойственность философских систем». Хотя важнейшие идеи радикального Просвещения были разработаны мыслителями второй половины XVII столетия, прежде всего Спинозой, общественные последствия противоположности двух «лагерей» проявились в полной мере только во второй половине XVIII в., особенно после 1700 г. Именно в 1770-х гг. активная деятельность философских радикалов получила мощный импульс: в 1770-м вышла «Система природы» Гольбаха, в 1771-м «О человеке» Гельвеция (посмертно); многие важные работы Дидро были написаны в первой половине 1770-х; в 1772-м начала печататься «История двух Индий» аббата Рейналя... Казалось, «умеренные» проиграли битву за души, и даже Вольтер, похоже, признавал этот факт. «В 1770-х, - подводит итог Израэль, - радикальные философы распространяли совершенно новую форму революционного сознания, которая, по их представлениям, относилась не только к Франции [...], но и ко всему миру»<sup>19</sup>.

Однако резкие повороты в интеллектуальной атмосфере Европы в 1770-х гг. (которые так же глубоко переживались современниками, как наше поколение в «иконаборческие» 1960-е!) привели в течение двух последующих десятилетий к политическим конфликтам, которые, пишет Израэль, «казались опасно неразрешимыми». Его интерпретация Французской революции видится удивительно бесцветной по сравнению с восторженными описаниями интеллектуальных подвигов радикальных просветителей предшествующих десятилетий. В учебниках истории период собственно Просвещения обычно заканчивается вместе с Французской революцией, но для Израэля революция – скорее «грехопадение», нежели достижение Просвещения.

Прежде всего, он избегает точных высказываний по поводу деликатного вопроса о смысле и мотивах революционного террора якобинцев, в котором противники Просвещения уже со времени Бёрка и де Местра хотели видеть окончательное доказательство порочности принципов «философов» (философов-просветителей). Он подчеркивает различие между радикальным Просвещением и руссоизмом и видит в политических процессах якобинцев только «чистку, имеющие антипросветительский характер»<sup>20</sup>. Иными словами, оказывается, что такие радикальные мыслители и политики периода революции, как Робеспьер, Марат, Сен-Жюст, не только не принадлежат к «радикальному Просвещению», но являются его прямыми противниками. Израэль не обосновывает своего парадоксального утверждения, и кажется, что историки эпохи Реставрации проявили в этом отношении большую предусмотрительность, полагая причиной эксцессов якобинской политики именно идейное влияние таких корифеев Просвещения, как Вольтер и Руссо. Сам Израэль одобряет во Французской революции только ее жирондистскую фазу до 1793 г.

<sup>18</sup> *Ibidem*, S. 19.

<sup>19</sup> *Ibidem*, S. 221

<sup>20</sup> *Ibidem*, S. 232

В конце концов, у читателя складывается впечатление, что радикальные просветители для Израиля – инициаторы и предшественники Жиронды и ее политических идей, то есть представители либерализма.

### Дискуссия

Несомненно, труды Израэля открывают новые горизонты в исследовании Просвещения. Это хорошо проработанные, богатые материалом, многосторонние и тщательно выполненные исследования, позволяющие поставить его на один уровень с такими, ставшими уже классическими исследователями, как Поль Азар, Эрнст Кассирер, Петер Гей и др. Что касается меня, многие тезисы Израэля мне импонируют. Давно пора бы отбросить не только некоторые недоразумения – или даже злокозненность – постмодернизма в отношении наследия Просвещения; также вполне заслуживают критики, высказанной Израэлем, часто предпринимаемые в последнее время попытки английских и американских консерваторов представить именно англосаксонских мыслителей, таких как Локк, Юм, Бёрк, образцами «подлинного» Просвещения (типичный пример – вышедшая в 2004 г. книга Гертруды Химмельфарб «Пути современности: английское, французское и американское Просвещение», которая превозносит англо-американский «путь к современности» как единственно правильный).

И всё-таки это не означает, что концепция Израэля не содержит спорных сторон. Нельзя отрицать, что в движении, которое повсеместно именуют Просвещением, существовали умеренное и радикальное течения. Но Израэль до такой степени обостряет это различие, что единство Просвещения грозит просто исчезнуть. Он кажется непоследовательным, когда, например, в числе прочего, склонен приписать Канту «срединное» место между двумя противоборствующими течениями, или когда он причисляет Гердера и Лессинга к радикалам, хотя они никоим образом не были противниками религии (действительно интересно: Израэль просто превозносит Гердера, хотя Исая Берлин в своем знаменитом эссе «Вико и Гердер» сделал из него основателя Контр-просвещения!).

Следующая – и связанная с вышесказанным – проблема это приписывание идейного капитала радикальных просветителей Спинозе. Так Спиноза становится фигурой, оставляющей в тени всех остальных представителей раннего Нового времени, и даже всего Нового времени.

Действительно, противники радикалов и атеистов часто обзывали их «спинозистами», но это было именно ругательство, а не научный анализ позиции противника. И, между прочим, позже (в очень обобщенном смысле) Плеханов называл марксистов «современными спинозистами», подразумевая под этим вообще приверженность материализму. Так называемое скрытое влияние Спинозы – безусловно интересная проблема, но здесь нет места для ее детального обсуждения. Я удовольствуюсь здесь замечанием, что такие, сегодня считающиеся «спинозистскими» идеи, как пантеистическое представление о единстве Бога и природы, на самом деле еще до Спинозы в общем виде возникли в народных радикальных и антиклерикальных движениях.



Так, например, во время Английской революции (сер. XVII в.) левеллеры говорили, что Бог и природа есть одно и то же, при этом попы и церковь в качестве посредников между человеком и Богом излишни. Наверное, можно было бы обернуть тезис Израэля о Спинозе как родоначальнике идей Просвещения: Спиноза не является их автором, он внимательно вслушивался в дискурс народного радикализма раннего Нового времени и перенял его элементы для своей философии.

Возможно, еще большие проблемы вызывает мнение Израэля, - которое он энергично отстаивает, - о том, что Просвещение следует понимать прежде всего и исключительно как интеллектуальное и даже философское движение. Этот тезис подвергли критике многие рецензенты его работ<sup>21</sup>.

Израэль открыто утверждает, что идеи, и только идеи, правят миром.

«Именно на философах лежит главная ответственность за распространение концепций толерантности, равенства, демократического республиканизма, свободы личности, свободы слова и печати, и совокупности идей, признанных основной причиной последующего свержения власти, традиции, монархии, веры и привилегий. Следовательно, именно философы послужили причиной революции»<sup>22</sup>.

В «Революции разума» Израэль присоединяется к мнению Кондорсе, что именно «философия» вызвала к жизни Французскую революцию; это для него неоспоримый факт, позже «полностью затемненный марксистскими догмами о том, что только изменения в базовой социальной структуре могут вызвать существенные изменения в идеях»<sup>23</sup>. Разумеется, марксизм не без догматических грехов, однако почти полное исключение социального и общественно-политического измерения и одностороннее фокусирование на «чистой» истории идей – ахиллесова пята израэлевской концепции Просвещения. Есть анекдот – нищему, просившему у него милостыню и добавившему: «Мне, бедняге, тоже надо жить», Вольтер якобы резко возразил: «А я не вижу в этом никакой необходимости». Безжалостное высокомерие Вольтера происходит скорее от сознания собственного социального положения, чем от влияния каких-нибудь абстрактных идей.

## Литература / References

Harvey Chisick, *Looking for Enlightenment*, in: *History of European Ideas* 34 (2008), Pp. 575.

Charles L. Griswold, *Adam Smith and the Virtues of Enlightenment*, Cambridge Univ. Press 1998.

Jonathan I. Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650—1750*, Oxford Univ. Press 2001.

<sup>21</sup> См., напр., Robert Leventhal, in: <http://www.h-net.org/reviews/showrev.php?id=13250>; Harvey Chisick, *Looking for Enlightenment*, in: *History of European Ideas* 34 (2008), S. 575

<sup>22</sup> Israel, *Enlightenment Contested*, S. vii

<sup>23</sup> Israel, *Revolution of Mind*, S. 49

---

– , *Enlightenment! Which Enlightenment?*, in: *Journal of the History of Ideas*, July 2006, Vol. 67, No. 3, Pp. 525.

– , *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity and the Eman cipation of Man 1670—1752*, Oxford Univ. Press 2006.

– , *A Revolution of the Mind – Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy*, Princeton Univ. Press 2010.

Steve Pincus, *1688: The First Modern Revolution*, New Haven & London: Yale Univ. Press 2009.