

РС

Для служебного пользования

Экз. № 000813



НЕОКОНСЕРВАТИЗМ В СТРАНАХ ЗАПАДА

Часть 2

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ НАУЧНОЙ ИНФОРМАЦИИ
ПО ОБЩЕСТВЕННЫМ НАУКАМ

Для служебного пользования

Экз. №

00086

НЕОКОНСЕРВАТИЗМ
В СТРАНАХ ЗАПАДА

Часть 2

СОЦИАЛЬНО-КУЛЬТУРНЫЕ
И ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ

РЕФЕРАТИВНЫЙ СБОРНИК

Москва · 1982

**Серия: СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ
КАПИТАЛИСТИЧЕСКИХ СТРАН**

Редакционная коллегия:

Я.М.БЕРГЕР, Р.А.ГАЛЬЦЕВА, Б.С.ОРЛОВ

Ответственный редактор

Р.А.ГАЛЬЦЕВА

Литературный редактор

В.Н.ЛИСТОВСКАЯ

СОДЕРЖАНИЕ

От редакции.....	5
Парадоксы неоконсерватизма (Обзор).....	II
К вопросу об истоках. Переключка старого и нового в консервативной мысли (Обзор).....	30
История и современные версии американского неоконсерватизма (Обзор).....	63
Джонсон П. Есть ли у капитализма нравственные основания?	184
Винер М.Дж. Английская культура и упадок индустриального духа. 1850-1980.....	200
Хунке Э. Послекоммунистический манифест. Диалектический унитаризм как альтернатива.....	220
Приложение. Раскол в консерваторах (Обзор).....	227

От редакции

Сравнительно новое явление в картине западного общества последнего десятилетия – укрепление консервативных установок; как отмечается во введении к сборнику, посвященному социально-политическим аспектам современного консерватизма, "целый ряд стран Запада на рубеже 70-х годов вступил в фазу преобладания консервативных тенденций"¹⁾. Консерваторы вновь имеют власть и большую прессу; их выступления и манифесты перекрывают идейные границы старых "партий порядка" и становятся непосредственным фактором ведения политических дел.

Однако в центре внимания настоящего сборника – освещение идейно-философского багажа и теоретического плацдарма неоконсерваторов, их корней и истоков, их соотношения с основными традиционно сложившимися западными идеологиями. В соответствии с таким заданием становится неизбежным расширение хронологических пределов анализируемого материала. Хотя больший удельный вес составляет здесь современная тематика, только вместе с экскурсом в прошлое можно представить мировоззренческий комплекс консерватизма в целом и выявить текущее на фоне исторически устойчивого. Ведь если непосредственные импульсы к оформлению неоконсерватизма сле-

¹⁾ Неоконсерватизм в странах Запада. Ч. I. Социально-политические аспекты. РС. М.: ИНИОН, 1982, с.5.

дует усматривать в кризисной ситуации, с которой сегодня столкнулись капиталистические институты (социальная атомизация, пассивно-потребительская установка "массового человека" в "обществе вседозволенности", распатанность традиционных этических основ), то процесс, подготавливавший обновление консервативных принципов, протекал никак не менее двух веков, сопровождая постепенное изменение структур самого капитализма.

Перед исследователем неоконсерватизма не может не встать вопрос: почему "новое поколение консерваторов пытается сохранить то, против чего боролись их предшественники"¹⁾, - неограниченную рыночную экономику и примат свободы личности перед идеей монолитного социума? Для ответа на этот вопрос - предмет обзора "Парадоксы неоконсерватизма" - привлечены работы, которые позволили бы продемонстрировать движение консервативных идеологий от настроения, близкого к "феодалному социализму", критиковавшему с точки зрения традиционно-иерархической организации общества бурную экспансию капиталистических отношений, до притягивания и защиты основ капитализма, ставшего в глазах нынешних консерваторов носителем стабильности и оплотом социального эволюционизма в противовес все более популярным замыслам революционного и вообще радикального переустройства. Историческая ретроспектива призвана здесь выяснить подоплеку той оживленной конкуренции, которая ведется между наследниками консерватизма и современными либералами за лозунги классического либерализма: с точки зрения первых, эти лозунги отброшены полеевшими либералами, "уклоняющимися в социализм", а с точки зрения вторых, они недобросовестно используются консерваторами с целью "вернуть историю вспять".

В ходе такого рода полемики обнажаются подводные камни современного консервативного течения. Когда неоконсер-

¹⁾ Орлов Б.С. Неоконсерватизм в политической жизни стран Запада. - Цит. сб., с.7.

ваторы излагают свои теоретические позиции, создается впечатление, что они не так далеко ушли от круга убеждений прежнего консерватизма, как он, например, очерчен в "Британской энциклопедии" (см. обзор "Парадоксы неоконсерватизма"¹). Однако, как только неоконсерваторы выступают со своей социальной стратегией применительно к текущей действительности, обнаруживается явная несогласованность между унаследованной ими концепцией "органического" и "стабильного" общества и, с другой стороны, прославлением беспредельного динамизма и техницизма, этической индифферентности и неупорядоченной конкуренции. Пестрота мнений, оценок, реакций, которая становится наглядной при сравнении английских антииндустриалистов с поборником наступательной частной инициативы американцем Дж.Гилдером или религиозно-философского искателя И.Кристола с умеренным прагматиком И.Гилмором, проистекает не только и не столько из национальных и исторических особенностей каждой подобной позиции, сколько из неустрашимого раскола в основаниях современного консерватизма. Таким образом, ознакомившись со взглядами ведущих представителей неоконсерватизма Европы и США, работы которых изложены и прокомментированы на страницах сборника, можно заключить, что "новый" консерватизм, несмотря на свою разностороннюю идейную активность и антиреволюционный публицистический напор, в данный момент не развился в монолитную идеологию с четкой глобальной направленностью. Тем не менее неоконсерватизм как умонастроение в некоторых существенных пунктах можно отделить от идейной программы "новых правых"²). Реальность такого водораздела иллюстрирует реферируемая в сборнике книга философствующей представительницы правой идеологии в ФРГ Э.Хунке "Послекоммунистический манифест".

1) См. с. II настоящего сборника.

2) Ср.: Müller J.B. Konvergenz und Distanz zwischen New Conservatism und Nouvelle Droite. - Politische Vierteljahresschrift, Wiesbaden, 1981, H. I, S. 69 - 90.

Помимо идейно-философской разногласности, дающей о себе знать несмотря на общность отправных пунктов, в сборнике, разумеется, по возможности нашли отражение и черты национальной специфики неоконсервативной мысли. Так, в аналитическом обзоре "К вопросу об истоках" делается попытка показать одновременно противоречивое отношение европейских неоконсерваторов к своему духовному наследству - и особенности облика консервативных теоретиков в каждой из ведущих стран Европы. В реферативном обзоре "История и современные версии американского неоконсерватизма" обрисована своеобразная позиция консерваторов без феодально-аристократической предыстории, которые изначально вынуждены и защищать буржуазно-демократические институты как свою единственную традиционную "почву", и нападать на них же за "мажоритаризм", "прогрессизм", тенденцию к "медикратии" (господству посредственности) и к усилению административно-исполнительной власти. Печать традиционализма, лежащая на английском неоконсервативном мировоззрении вследствие усвоения промышленным классом старых аристократических ценностей, - такова основная тема представленной в сборнике работы М.Дж.Винера "Английская культура и упадок индустриального духа". Но, с другой стороны, усилиями видного английского неоконсервативного журналиста П.Джонсона (статья "Есть ли у капитализма нравственные основания?") этот "индустриальный дух" наворачивает свое и даже получает моральную санкцию со стороны англиканской версии христианства.

С недавних пор поставщиком аналогий и острых проблем для социальной мысли на современном Западе становится русский консерватизм. Европейские и американские неоконсерваторы все чаще обращаются к параллелям такого рода, примером чему могут служить как соответствующие пассажи в нашумевшей книге Р.Пайпса¹⁾, так и размышления И.Гилмора и Н.О'Салли-

1) Pipes R. Russia under the old regime.- L., 1974.

вена¹). Дело, по-видимому, в том, что, несмотря на разительное несходство социальных и политических условий современного Запада и России, какой она была сто лет назад, несомненная общность ситуации, в которой находим идеологов и русского, и западного консерватизма, характеризуется непригодностью их старого идейного оружия перед фактом резких структурно-экономических сдвигов и ввиду утраты популярности во все более радикализирующемся общественном мнении. Именно это положение вещей подразумевал Достоевский, когда в январе 1876 г. не без досады констатировал в записной тетради: "Банкротство консервативной партии. Бойцы были Катков и Леонтьев - устарели"²); - и в подготовленном в те же дни январском выпуске "Дневника писателя" по сути намечал стратегию соперничества с привлекательным для молодого поколения либеральным прогрессизмом за ценности позитивного общественного развития ("...Либералы наши, вместо того чтобы стать свободнее, связали себя либерализмом как веревками... считаю себя всех либеральнее, хотя бы по тому одному, что совсем не желаю успокаиваться"³)).

Этот момент дивергенции в лагере русских консерваторов (Катков и Леонтьев как бы отеснены в разряд "устаревших" бойцов) был одновременно моментом возникновения новой, сбивчивой еще номенклатуры, на языке которой консерватора, вынужденного сдвигаться с позиций статус-кво, западные авторы именуют то "правым либералом" (Р.Пайпс), то "либеральным консерватором" (формула, подхваченная у С.Фран-

1) См. обзор "К вопросу об истоках", с.34 и 57 настоящего сборника, а кроме того - с.140.

2) Литературное наследство. М., 1971. Т. 83. Неизданный Достоевский, с. 404.

3) Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30-ти т., Л., 1981. Т.22, с. 7.

ка), то "либертарием" (Ф.Майер). И если еще десять лет назад английский исследователь Р.Пийс полагал, что "мысль Достоевского была слишком неустойчивой и колеблющейся, чтобы считать ее истинно консервативной"¹⁾, то сегодняшние теоретики неоконсерватизма пытаются включить русского мыслителя в ряд своих предшественников именно на том основании, что приверженность к "устоям" сочеталась у него с динамичностью общественных реакций.

Критический анализ всех этих попыток "расширения родословной" и поисков новых позиций в переломных условиях не может, таким образом, обойтись без тщательного изучения различных фракций в послереформенном русском консерватизме и их платформ. Однако в отечественной и зарубежной научной литературе разработка этой тематики только начинается, и налицо острая потребность в расширении и систематизации ее фактографической базы.

Помещенный в "Приложении" обзор документальных материалов из истории русской общественной мысли "Раскол в консерваторах" предлагается в качестве подспорья для изучения мирового феномена консерватизма в его национальном и историческом аспектах.

Сборник рассчитан на обществоведов, философов, историков культуры и ставит своей задачей познакомить этот круг специалистов-гуманитариев с остросовременной темой в разрезе, отвечающем их научным запросам.

1) Pease R. Dostoyevsky. An examination of the major novels. L., 1971, p. 329.

ПАРАДОКСЫ НЕОКОНСЕРВАТИЗМА (Обзор)

В солидном издании "Британской энциклопедии" в статье "Консерватизм" (I) следующим образом описываются основные начала этого идейного течения. 1) Согласие с естественным законом. "Большинство консерваторов убеждено (вслед за Платоном и Цицероном), что существует естественный закон надчеловеческого происхождения, с которым должны соотносываться" общественная жизнь и законодательство. "Эта точка зрения резко контрастирует с либеральным утилитаристским взглядом на государство (наиболее последовательно выраженным у Бентама) и с радикалистским отвержением божественного авторитета в жизни общества. Современные консерваторы защищают общественное устройство", при котором каждый человек мог бы быть свободен от принудительного равенства и единообразия (I, с.372). 2) Принцип хранения наследства, сформулированный в максиме: "то, что можно не менять, менять не надо". "Порядок, справедливость и свобода..., как утверждает автор статьи, плоды чрезвычайно длительного и мучительного" развития, органического роста; их нужно продолжать выращивать "без механического вмешательства", сочетая пред-

расположенность к сохранению со способностью к постепенным реформам (I, с.372). 3) Принцип права давности, "мудрости предков" и обычая, их преимущество перед индивидуальным самочинным суждением и решением. "Индивид глуп, род же мудр" (Э.Бёрк). Лучше опираться на прецедент и даже на предрассудок, чем на беспочвенную новацию. 4) Принцип благоразумия. Любые меры должны расцениваться не по немедленным результатам, а по отдаленной их перспективе. "Либерализм и радикализм", с консервативной точки зрения, склонны к обратному и "невнимательны к побочным продуктам своих мероприятий" (I, с.373). 5) Принцип разнообразия. Для сохранения "здорового общества" и его "органической жизни" должны существовать разные классы и группы, разница в экономических условиях, неравенство во многих отношениях. "Единственное подлинное равенство – это равенство перед Богом и божественным правосудием... Соответственно, консерваторы поддерживают институт частной собственности как плодотворный в отношении социального разнообразия", "свободы и развития" (I, с.373). 6) Принцип несовершенства. "Человеческая природа страдает от некоего коренного изъяна..., который в христианстве зовется первородным грехом. Человек несовершенен, поэтому совершенный социальный порядок невозможен...". Однако при благоустроенном управлении с упором на традицию даже и в несовершенном обществе всегда возможны улучшения (I, с.373).

Под этой характеристикой, написанной в 60-х годах автором консервативных убеждений, могут, вроде бы, подписаться консерваторы как прежней формации, так и последних десятилетий. Однако рядоположенное перечисление признаков оставляет скрытой ту глубинную несбалансированность, которая характеризует умонастроение неоконсерваторов сегодня.

Всякое "нео" означает обновление старого, видоизменение постоянного. Естественно поэтому, что, употребляя термин "неоконсерватизм", мы не должны исходить только из привычного представления о консервативной позиции как простом упоре на прошлом (standpattism¹) или, выражаясь академичнее, как сохранении status quo, то есть увековечении наличного положения вещей, но из концептуальной трактовки этого явления. В то же время известно, что консерваторы издавна отличались своей небрежностью к систематическому мышлению и пользовались всяким случаем, чтобы подчеркнуть, что их консерватизм — это определенный склад мысли и поведения, не нуждающийся в теоретическом анализе, да и в своих основах не поддающийся ему.

Действительно, консерватизм — это целое мировоззрение, но мировоззрение, так сказать, "не устаивающее быть умным", не склонное выходить за пределы мирочувствия. Такова уж всегдшняя претензия консерваторов — мыслить и действовать в унисон со "сверхрассудочной", заданной и апробированной опытом "естественно складывающейся иерархией духовного и социального бытия" (с. 37)²). Авраам Линкольн в статье "Что такое консерватизм" (1860) определял его как "предпочтение, отдаваемое старому и апробированному перед новым и непроверенным"³). Американский теоретик консерва-

1) Standpatter — противник нововведений, твердолюбый (амер.), от stand pat — не брать прикупа (при игре в покер).

2) Здесь и далее в обзоре страницы без указания источника отсылают к настоящему сборнику.

3) См.: Кёрк Р. Мысли об американском консерватизме. — Америка, Вашингтон, 1981, № 298, с. 2.

тивной мысли Р.Кёрк почти по-гамлетовски определяет сущность консервативного выбора: "мириться лучше со знакомым злом", чем устремляться к незнакомому. Партия, которую составляют консерваторы, естественнее чувствует себя поэтому в роли партии "не протеста, а власти" (с.46). "Практическая" природа консерватизма, как во времена Галифакса, Колриджа и Дизраэли, дает о себе знать и в наши дни, хотя производит при этом впечатление явного анахронизма. "Что такое консерватизм? – риторически вопрошает один из его западногерманских приверженцев Голо Манн. – Этого знать нельзя и незачем" (6, с.48-49). Он не просто предостерегает от "губительности" Total-Theorie, но и призывает вообще сторониться "ученых выдумок" и всяких "измов", предпочитая им совет Бисмарка-политика полагаться "на опыт и ничего, кроме опыта" (7, с.48). Другой современный консерватор и соотечественник Г.Манна утверждает: "То, что сегодня именуется консерватизмом, не может быть выведено из понятия..., а решается злобой дня" (8, с.58). Сверх того, упрямое недоверие к рефлексии – это инерция и одновременно драгоценный для консерватора пережиток идиллических, до-потопных времен когда история текла вроде бы в соответствии с консервативными представлениями о ней. Но если и были времена, когда позиция управления социальным хозяйством по принципам корректирующего охранения материальных и духовных традиций¹⁾ освобождала от горькой необходимости самопознания, то в какой-то исторический момент оказалось, что "естественный порядок", которому так естественно соответствовал "естест-

¹⁾ В отличие от standpattism'a, такого рода подход обозначается в английской традиции как creative, или thinking, conservatism, то есть творческий, или мыслящий, консерватизм.

венный разум", - вовсе не столь само собой разумеющийся, обеспеченный и неоспоримый. Перед лицом Великой французской революции, обнажившей вулканическую подоснову стихийного человеческого общежития, консервативная ментальность была принуждена к самоопределению, включающему и азы самонаименования (основание журнала "Консерватор" в 1818 году), и к формулировке своих мировоззренческих принципов. "Britannica" указывает и на более отдаленные истоки этого понятия: наименование "conservateur" давалось во многих средневековых городах "стражам закона" или защитникам каких-либо жизненных интересов населения. Когда "французские политики схватились за это слово", они прокламировали тем самым свою готовность защищать традиционные устои цивилизации, свою приверженность "принципам легитимности и справедливости" (I, с.372). Однако революции как факту действительности предшествовал подготовительный период ее идеологического вызревания. В поисках "корней зла" сами консервативные теоретики, осознавая ключевое значение "идей 1789 года", останавливают взгляд на том критическом импульсе обновления, который несла с собой эпоха Просвещения и шире - Нового времени. В области "общественного идеала" это устремление к переменам выливалось в антиконсервативную установку на замену существующих социальных основ: кунктаторская философия несовершенства с ее оглядкой на показатели опыта и верой в то, что традиционные установления жизни превышают возможности человеческого разума, стала оспариваться и вытесняться верой в достижимость общественного совершенства и планами кардинального переустройства мира.

По мере аккумуляции того неудержимого порыва вперед, который именуется консервативной мыслью как "рационалистический утопизм" (И.Кристал), консерватизм не только все больше занимался самоосознанием, превращаясь, так ска-

зять, из искусства в науку, но и менял – перед меняющимся ликом мира – свой собственный лик.

Путь от консерватизма к неоконсерватизму, пройденный за последние два века, состоит из серии ответных реакций консервативного умонастроения на нарастание революционных и радикальных движений. Неоконсервативное сознание должно обнаружить себя в положении тягостного противоречия, которое в конечном итоге можно выразить вопросом: как быть консерватору в эпоху, когда ему нечего сохранять? Поэтому, как убеждает Ф.Майер, необходимо изменить консервативный лозунг с "сохранения порядка и свободы" на "реставрацию порядка и свободы" (с. 45). С каждым новым "кризисом идентификации" консерватору все труднее отыскивать устойчивую опору для упрочения дорогих ему ценностей. Отсюда разительная смена вех (хотя, разумеется, и не всех) иногда по видимости противоположные.

Сегодняшний консерватор стал идеологом капитализма с его принципом свободного предпринимательства и парламентарной демократии (при утрате сверхправовых гарантов грозящей бесструктурным механическим мажоритаризмом), ибо теперешняя реальность не предоставляет ему более приемлемого выбора; между тем старый консерватор был защитником докапиталистического, иерархически структурированного миропорядка, политически венчаемого монархией. Неоконсерватор попадает, таким образом, в парадоксальное положение: призванный своим мировоззрением отстаивать "стабильность", "порядок" и "преемственность", он вынужден защищать "неконтролируемый динамический импульс", "перемены и социальные смещения" (с.87), исходящие из экономики капитализма.

Второй парадокс выявляет себя на поле идейных размежеваний. Изменение контуров классической либеральной идеологии приведет к тому, что современные консерваторы стремят-

ся перехватить у либерализма дело защиты "буржуазных свобод", уже не вызывающих у самих либералов прежнего энтузиазма. Социальная философия консерваторов, по-своему реагирующая на нарушение баланса между индивидом и социумом, сочла своевременным вступить в новую борьбу с либерализмом: за дело его бывшего подзащитного – автономного индивида и, по характеристике культурфилософа консерватизма П.Верека, восстановить "гуманистическое уважение к достоинству индивидуальной души" (9, с. 33). Так консерватор оказывается в странном положении, когда для обезвреживания современного либерала он вынужден взывать к традиционным принципам либерализма. Между двумя направлениями произошел, как в контрадансе, обмен позициями; консерватизм стал защищать принцип личной автономии и предпринимательства, либералы – централизованное государственное регулирование. Либерализм, с консервативной точки зрения, стал "нелиберальным", стал одержим манией того "равенства", которое подрывает основы гражданской и экономической свободы, но культивирует свободу от моральных и политических ограничений; эта разительная метаморфоза – результат сдвига либерализма в прогрессизм: в настроение неудовлетворенности и стремление к широким рационально планируемым переменам. (В консервативной литературе для отграничения от классического его именуют и прямо "прогрессивным" – Р.Нисбет, и "радикальным" – В.Леонтович, и "Либерализмом XX века" – Ф.Майер.) Так Виктор Леонтович, историк общественных идей в России, излагая взгляды современного консерватора на разность двух либерализмов, демонстрирует его связь с одним и категорическую неприязнь к другому. Классический либерализм, трактуется в книге, – это социально-политическая доктрина, в фокусе которой – утверждение свободы человеческой личности через обеспечение а) гражданской свободы, для чего необхо-

димом торжество принципов неприкосновенности личности, частной собственности и инициативы, гарантированных законом от государственного вмешательства, и б) политической свободы, открывающей гражданину возможность приобщения к делам государства. Современный либерализм из двух этих свобод, как пишет Леонтович, сделал предмет своей активной опеки только вторую, видя в ней самоцель и тем самым обличая себя как "радикализм чистой воды", ибо он хлопочет не об ограничении власти, а об участии в ней (5). Противостояние прогрессистскому либерализму как "пятой колонне" в капиталистическом истеблишменте, рассматривается консерваторами в качестве ближней линии огня. В "прогрессивном синдроме" (Дж. Бернхем) видится что-то вроде наведенного моста для продвижения радикализма: без переориентации сознания на антитрадиционалистский лад с акцентом на индивидуальной раскрепощенности, без социально-политических перемен, направленных на внедрение государственной регуляции в систему свободной рыночной экономики ("новый курс" 30-х годов в США) и без эскалации политической свободы за счет других свобод у радикализма не было бы шансов на будущее. В процессе двойной эмансипации самодовлеющего индивида: духовной — от

старых ценностей и норм, социально-бытовой — от общины, семьи, корпорации, традиционных и местных связей, обычаев, церкви, он, как опасаются неоконсерваторы, оставшись один на один с голым механизмом власти, становится идеальным объектом для ее самоутверждения. Так, в глазах консерватора неолиберализм оказывается проводником тех самых, казалось бы, противоположных "двух зол" (по Карлейлю) — гипертрофии индивидуализма и гипертрофии государства, — лавирование между которыми консервативная стратегия исконно считает своей прерогативой.

Иначе говоря, в неолиберальном комплексе современные поборники консерватизма ощущают синтезированными обе разновидности радикализма, каждая из которых в своей области выступает врагом консервативного мировосприятия. "Раскрепощение" индивидуального сознания от ценностных норм и авторитетов идет в нарастающем порыве "утопического романтизма", или "антирационализма", по терминологии И.Кристола, (когда консерватору как традиционалисту противостоит "вольнодумец"); переворот в общественно-экономических отношениях подготавливается распространением идей "утопического рационализма" (когда консерватору противостоит революционер). И этот синтез в современном либерализме обоих "враждебных зарядов", — первый из которых именуется нигилистическим, второй, в качестве установки на революционное переустройство общества, социалистическим, — превращает распространенную в среде консерваторов дискуссию: с чем же прежде всего надлежит им бороться — с нигилизмом, социализмом или либерализмом (с.33) — в несущественную; все зависит от момента и Угла зрения. . К тому же, помимо левого фланга существует — пусть менее значимый для консерватора — правый фланг. Его составляют, во-первых, пассивные старо-консерваторы, образованные сыновья преуспевающих промышленников, ностальгические почвенники, чье аристократическое отвращение к стилю жизни и делу своих отцов (капитализм — это нечто "уродливое, материалистические и нестабильное", с.215) питается как их утонченным развитием, так и наличием в Европе заповедных ландшафтов, не поврежденных индустриализмом¹⁾. А главное, на этом

¹⁾Истощение порыва первоначального накопления и "джентрификация" накопителей поэтически увековечены, в виде горького закона жизни, английским певцом "мужественных добродетей"

фланге неоконсерваторов встречаются более агрессивные романтики, новые правые (о них - ниже) .

Так умеренно-срединный консерватор неожиданным образом обнаруживает себя во враждебном окружении и вынужден вступать в целый ряд поединков, который применительно к американскому неоконсерватизму можно представить как три волны, выражающие реакцию на постепенное нарастание и институционализацию "духа отрицания". Первая волна рождается в эпоху "холодной войны" и маккартизма; ее главная цель - внешнеполитическая конфронтация, а также противостояние тому "розовому" либерализму, который "сдает коммунизму карту мира"¹). Гребень этой волны - 50-е годы, ее эпицентр - журнал "Нэшнел ревью". Вторая волна появляется в ответ на подъем "враждебной культуры" 60-х годов, ставшей стилем жизни и занявшей локальные очаги (прежде всего кампусы) внутри буржуазного общества. Третий, сегодняшний вал - во

(Продолжение сноски со с. 19.)

телей капитализма" Р.Киплингом ("Мэри Глостер"). Об этом же, но уже с сочувственным пониманием меланхолической неприкаянности отправших "детей", свидетельствует правдоискательская русская литература (ср. "Три года" А.П.Чехова, "Дело Артамоновых" М.Горького). Перед нами не то что "блудные сыны класса", но целый "класс" блудных сынов, из которых одни испытывают тягу к революции, другие - к религии, но мало кто хочет служить "денежному мешку". И вообще в России конца XIX - начала XX века благотворительность, меценатство и "идейные пожертвования" становятся чуть ли не единственным самооправданием капиталистической деятельности.

¹) К этому прибавляются и заботы противоположного характера - "расследовать антиамериканизм правых экстремистов" (10, с.141-142).

многом отзыв на оформление этой "враждебной культуры" в то, что рисуется части нынешних консерваторов в виде нового класса, занимающего уже государственно значимые позиции. В целом, как, скажем, видится Д. Беллу, процесс таков, что каждая предыдущая волна, отливая, однако, не аннигилируется, но передает свой разбег дальше, сообщая все большую оформленность волне последующей.

Поставленный неоконсервативной публицистикой на повестку дня вопрос о "новом классе" как о последнем слове крепнущих антикапиталистических сил внутри общества, получает два варианта ответов. Для Д. Белла, рассуждающего под знаком общего культурного угасания Запада, такого класса нет, а есть только враждебная интенция. Белл аргументирует при этом ссылкой на отсутствие у обсуждаемой социальной группы своей классовой организации. Для бывшего тревогу М. Новака штаб-квартирой "нового класса" выступают органы самой федеральной власти (так сказать, "измена в правительстве!"). И в обвинениях М. Новака, и в рассуждениях Белла дает о себе знать старая социологическая выучка — расценивать силу социального слоя по его способности или желанию взять власть. Но из их же констатации следует, что "класс" этот стремится не к захвату власти, но к смене господствующего этоса в обществе, к возможности влиять на умы с целью совершить не социально-политический, а метафизический переворот в мире сверхценностей и сверхзаконности. Итак, можно ли назвать враждебно настроенных интеллектуалов новым классом? Очевидно, нет. Можно ли находить тут вслед за Беллом только ментальность? Тоже нет. Ведь хотя у этой группы отсутствует институционально оформленный интерес (т.е. классовая организация), а также механизм передачи своих позиций по наследству, у нее есть зато, как показывают ее консервативные оппоненты, та овеществляемая в продуктах культуры идейная традиция (анти-традиционализма), которая служит субститутом классового сплочения, и есть, вместо передачи своего дела сыновьям,

та преюмственность, которая называется филиацией идей.

Консерватор видит здесь беспрецедентную ситуацию: в обществе, как ему представляется, безо всякой революции происходит переворот мирными, легальными средствами. Разумеется, он понимает, что дестабилизирующие силы существовали всегда, но покуда общество было в состоянии их абсорбировать, консерватор не мог не считать его нормальным, вернее, соответствующим нормам "несовершенной жизни". Однако, исходя из опыта новейшей истории, сегодня он не может не поставить под вопрос самую способность нынешней капиталистической системы гасить развиваемый в ее недрах деструктивный импульс.

Омысляя "пограничную ситуацию", в которую вошло ныне общество на Западе, неоконсерваторы высказывают по сути две точки зрения, отчасти совмещающиеся. Одна: старая культурная эпоха и, шире, западный мир идут к концу: "... На горизонте последнего *fin de siècle* западной цивилизации маячит Немезида" (4, с.186); налицо упадок духа и нравов, спасение от чего можно найти только в реставрации духовных фондов прошлого. По историсофской логике Д.Белла, да и близких к нему Р.Нисбета и И.Кристола, истоки порчи надо искать в том "люциферическом" направлении, которое приняла Новая история, когда гордая человеческая "самость" противопоставила себя всему естественному миропорядку, и пожинаемые ныне духовные плоды надо понимать тем самым как выросшие из этой же эгоцентрической заносчивости, в сердцевине которой — эгоистическая корысть. (Подобные соображения неожиданно сближают американских консервативных культурологов с религиозным течением в русской критике "новевропейского духа": например, с Н.А.Бердяевым, рассматривающим Новое время как диалектическое воплощение судьбы человека, "отпущенного на свободу"). Но есть в современных консервативных настроениях и желание не впасть в элегический тон, а занять более решительные позиции в деле защиты существующей системы (М.Новак,

Дж.Гилдер, П.Джонсон). При этом она рисуется в целом доброкачественной, и если бы не посторонние злоумышленники, которые вставляют ей палки в колеса, то ни о каких апокалиптических "закатах" не могло бы быть и речи. Пол Джонсон в своей книге "Враги общества" предпринял своеобразную попытку провести инвентаризацию, с одной стороны, основополагающих устоев человеческого общежития (разум, право, брак, школа и т.п.), а с другой – перечислить поименно всех "маргиналов", пересматривающих эти устои пункт за пунктом. Автор рисует картину, в которой на каждую опору человеческого существования находится свой вредитель, ее подтачивающий. Анамнез реальных или воображаемых болезней сегодняшней западной цивилизации – от политического терроризма до "антипсихиатрического" движения – прослеживается у Джонсона "с самых зачатков", "через многие века, овевшие эти недуги особым почетом..." (3, с.1).

Но проглядывает также неосознанное совмещение сразу обеих точек зрения, которые могут и не мешать друг другу: с одной стороны, самоотравляющий характер присущ капиталистическому обществу как целому, а с другой – "враждебные" эманации концентрируются, нагнетаются и становятся самостоятельной силой благодаря конкретным их проводникам.

Дефектность демокапиталистической системы, ее уязвимость перед лицом романтического вызова и "общественного идеала" осознают не только "элегические" консерваторы, но до некоторой степени признают и "пассионарии" системы (М.Новак). Это – безыдеальность, отсутствие того возвышающего стимула, без которого тоскует и бунтует человеческий дух, неместимый в дело прагматически-материального благоустройства.

Мысль апологетически настроенного крыла консерваторов (назовем его также модернистским) пробует найти пафос и обоснование строя в утверждении принципов индивидуальной

суверенности и разнообразия инициатив. Перед лицом пугающей их коллективно-мобилизующей идеи эти неоконсерваторы, вооружившись идеалом плюрализма – единственным безусловным идеалом, который исповедуется позднебуржуазным обществом, – допустили тем самым парадоксальную вольность, граничащую с изменой своему кредо. Ибо индивидуализм, взятый в качестве социального фундамента, предполагает некую руссоистскую идею о человеке как счастливо устроенном существе, которое при благоприятных обстоятельствах обязательно склонится в своем выборе в благую сторону. Но подобная иллюзия могла поддерживаться лишь до тех пор, пока не иссяк "золотой фонд" "сверхзаконности", доставшейся позднебуржуазной эпохе по наследству. Однако, чем дальше, тем очевиднее для консервативного взора становятся симптомы его истощения, тем яснее обнаруживается, что человеческий тип, на котором возшло западное общество, больше не воспроизводится в массовом масштабе, тем понятнее делается, что и человек, и общество обязаны "порядком индивидуальным и порядком социальным" (Кёрк) до- и внебуржуазным предпосылкам и что "безусловные", "естественные" законы (начиная с дисциплинирующих императивов протестантской этики), за которыми, как за каменной стеной, собрался жить капитализм, оказываются очень даже обусловленными. "Среди мрачных аспектов Нового времени, может быть, самый болезненный – это взлет и падение автономного индивида, того руссоистского "естественного человека", "привлекательного юноши Эмиля", который, оставшись без руля и без ветрил, повел общество от "автономии к аномии" (2, с.86,89 и др.).

Предпринимая попытку нравственного обоснования демократистической системы через принципиальный плюрализм¹⁾ (то есть примат принципа равенства избираемых индивидом позиций перед всеми другими принципами), П.Джонсон видит

¹⁾ Следует отличать от употребления этого понятия как противоположного униформизму у Р.Нисбета (с.117), который защищает многообразие форм общественного бытия перед его унификацией.

в нем воплощенное торжество свободы выбора, или свободы воли, — которая, согласно христианскому взгляду на человека, исповедуемому автором, есть неотъемлемый атрибут человеческого достоинства. Причем в пылу оправдания демокапитализма английский публицист готов закрыть глаза на другой полюс той же христианской доктрины: достоинство человека состоит не только в наделенности его "свободой", но и в причастности к "истине", а свобода есть *conditio sine qua non* истины, но не она сама; пригодная в качестве задачи политической жизни, она не может быть целью человеческого существования. (Традиционный консерватор склонен поэтому искать поддержку у Аристотеля, для которого подлинная "полития" — это общество, руководствующееся обеими нормами: свободой гражданина и добродетельной жизнью.) Нарушение баланса между свободой и истиной в общественном бытии путем признания только одной из них превращает их в бессодержательную свободу и принудительную истину, — чреватые в первом случае имморалистским разгулом индивидуального своеволия, во втором — гнетущим господством "всеобщности", представляющей от истины. Перед нами — уже знакомая дилемма: Сцилла и Харибда социального бытия, проплыть между которыми П.Джонсону и его единомышленникам, как мы видим, не удается.

В соответствии с собственной заявкой консерватор должен бы отличаться от либерального вольнодумца, защитника автономного индивидуализма, своим попечительством о том, чтобы не выветривался из социального бытия дух "общечеловеческой истины", а от правого охранителя общественного консенсуса — заботой о том, чтобы истина эта проходила через индивидуальную совесть. И Бёрку, и Колриджу, и Токвилю, и Вл.Соловьеву, и другим было присуще убеждение, что не может быть здорового общества без центрирующей его идеи, убе-

регающей от распада и аномалий¹⁾). Но консерваторам же принадлежит характерная максима: "Ничто не может оправдать управление людьми вопреки их желаниям" (слова Э.Бёрка, с.55). Так, например, отчаянный призыв Соловьева к обер-прокурору Синода К.П.Победоносцеву прекратить "насильственное распространение казенного православия"²⁾ очерчивает пограничную линию между диспозициями консерватора и деятеля правых убеждений, и если в качестве традиционалистов они могут совпадать в идеалах, то в представлениях о средствах они расходятся.

Правда, в XX веке в соответствии с духом времени правая идеология также поддалась центробежному движению и еще больше разошлась с консерватизмом, имманентно тяготеющим к срединному положению (ведь консерваторам с их задачей пустить корни и сохранять стабильность бежать некуда). От былой содержательной близости идей теперь мало что остается. Правые настолько радикализировались в своем традиционализме, что оказались нигилистами не только по отношению к настоящему, но и по отношению к традициям недавнего прошлого, апеллируя через его голову к позапрошлому. Поскольку же комплекс представлений современных правых (родо-племенное начало, сублимированное в архаических образах языческого пантеона, традиционная "почва", приправленная более свежей "кровью" и т.д.) – складывается как мифологема, оторванная

¹⁾ В мартовском номере "Дневника писателя" за 1876 год в статье под заголовком "Верна ли мысль, что "пусть лучше идеалы будут дурны, да действительность хороша"?" Ф.М.Достоевский выражает уверенность, что "без идеалов никогда не может получиться никакой хорошей действительности. Даже можно сказать положительно, что ничего не будет, кроме еще пущей мерзости". И наоборот, "при ясно сознаваемом желании стать лучше (то есть при идеалах лучшего) можно действительно когда-нибудь собраться и стать лучшими" (Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч., В 30-ти т. Л., 1981, т.22, с.75).

²⁾ Победоносцев К.П. и его корреспонденты: Письма и записки / Предисл. Покровского М.Н. – М.: Пг., 1923. – Т.1, полуптом 2, с.969. См. также с.276–277 настоящего сборника.

от текущей действительности, он предполагает волевое обращение с наличным миром и являет тем самым еще один, футур-пассеистский, вариант авангардизма. Философский коррелят новой правой идеологии – категории "жизни" и "бытия" как некоей безличной тотальности, готовой поглотить человеческую личность; этический коррелят – установка на понуждение человеческой воли в противовес гуманистическому или христианскому "морализированию". Пример Зигрид Хунке (с.220–225), философски и притом в сравнительно академическом стиле представляющей сегодня правый идеологический комплекс, своим предпочтением тоталитета ("нерасколотого единства бытия") суверенному человеку, своей утопической директивностью (ставкой автора на "перелом времен", на создание в ФРГ "нового мира" и "нового человека", с.222) и разрывом с христианской традицией помогает провести границу, отделяющую новых правых от неоконсерваторов. (Образно говоря, если лозунг праворадикалов "кровь и почва", то всегдашняя установка консерваторов – это "кров и почва").

Итак, с окончанием поры "естественного консерватизма" (с.45) консерватор попадает в антиномичное положение и должен сделать выбор: либо следовать букве консерватизма и отстаивать общество в его наличных тенденциях, но тогда изменить духу своего мировоззрения; либо поступить наоборот – принять вызов времени и встать в позицию оппозиционера, готового к решительной переориентировке – к переменам, пусть не насильственным, но все же принципиальным и противопоставленным ходу вещей. Иными словами, перед новым консерватором предстает дело вроде бы совсем не консервативное по форме: вместо сдержанной корректировки идущих в обществе процессов – изменение самого их вектора. По Нисбету, надлежит повернуть вспять ход социальной атомизации, вернуть индивида в "лоно добровольных общинных и групповых связей" (с.120) и восстановить таким образом распавшиеся структуры посредничества между атомизированной личностью и отчужден-

ной государственной властью. И.Кристал надежду, связанную с коренным исправлением этоса и восстановлением в западном обществе вдохновляющего и единящего идеала, традиционного в прошлом, но существенно утраченного в настоящем, возлагает на некоего будущего "молодого философа". Но неоконсерватор, который сам не может стать этим грядущим философом, не оправдывает своей приставки "нео" как предполагающей конструктивный ответ на запрос времени и не способен эффективно реагировать на несомненные очаги деструкции, поразившие современный Запад.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Conservatism. - In: Encyclopaedia Britannica. Chicago; Toronto; Geneva; Sydney, 1963, vol. 6, p. 372 - 374.
2. Dahrendorf R. Vom Gesellschaftsvertrag zur Anomie. - In: Rückblick in die Zukunft. Beiträge zur Lage in den achtziger Jahren. B., 1981, S. 84 - 93.
3. Johnson P. Enemies of society. - L.: Weidenfeld & Nicolson, 1977. - 9, 278 p. - Bibliogr.: p. 261 - 267.
4. Huntington-Vigman F.K. The collapse of Western civilization. - North Quincy (Mass.): Christopher publ. house, 1976. - 220 p. Bibliogr.: p. 207 - 212.
5. Leontowitsch V. Geschichte des Liberalismus in Rußland.- Frankfurt a.M.: Klostermann, 1957. - XV, 425 S.
6. Mann G. Konservative Politik und konservative Charaktere. - Der Monat, (West-)berlin, H. 165, 1962, S. 48 - 54.

7. Mann G. Gedanken über Macht und Ohnmacht politischer Theorien. - In: Rückblick in die Zukunft. Beiträge zur Lage in den achtziger Jahren. B., 1981, S. 43 - 63.
8. Schrenck-Notzing C. Freiherr von. Wider die Gefühls-politik. - Der Monat, (West-)Berlin, H. 165, 1962, S. 54 - 56.
9. Viereck P. Conservatism revisited: The revolt against revolt: 1815 - 1949. - N.Y.: Free press; L.: Collier-Macmillan, 1965. - 192 p.
10. Williamson E.C. American political writers: 1801 - 1973. - Boston: Twayne, 1981. - 190 p. Bibliogr.: p. 171 - 182.

Р.А.Гальцева

К ВОПРОСУ ОБ ИСТОКАХ

Переключка старого и нового в консервативной мысли (Обзор)

1. DAHRENDORF R. *The new liberty: Survival and justice in a changing world; The Reith lectures.* - Stanford (Cal.): Stanford univ. press, 1975. - X, 102 p.
2. GILMOR J. *Inside right: A study of conservatism.* - L.: Hutchinson, 1977. - 249 p. - Bibliogr.: p.262-279.
3. MEYER F.S. *The conservative mainstream.* - New Rochelle (N.Y.): Arlington house, 1963. - 488 p.
4. O'SULLIVAN N. *Conservatism.* - L.: Dent, 1976. - 173 p. - (Mod. ideologies). - Bibliogr.: p.167.
5. TALMON J.L. *The origins of totalitarian democracy.* - L., 1961. - XI, 336 p.-(Mercury books; 6).

То, что происходит сегодня внутри консервативного течения, называют кризисом идентификации, о чем свидетельствуют замелькавшие на страницах периодики, а затем и в солидных изданиях такие определения, как "неоконсерватизм", "левый консерватизм", "либерал-консерватизм", "либертарный консерватизм". Как всегда, кризис идентификации означает поворот сознания к прошлому, поиски истоков, исчисление родословной, обновление и мобилизацию памяти. Обычно занятые злобой дня, политические деятели и публицисты отодвигают сегодняшние дела и погружаются в ушедшие века, восстанавливая

контуры своего генеалогического древа, очищая его от сучков и задоринок, заботливо подбирая щепки, летевшие во все стороны в роковых исторических порубках, отвоевывая себе предков – философов, историков, президентов, министров, поэтов, дипломатов – у претендующих на них идеологических соперников.

Книги и статьи, составившие основу настоящего обзора и принадлежащие авторам из современного консервативного направления, все – прямо или косвенно – обращены к прошлому, иногда к очень далекому, и одновременно стимулированы злободневными экономическими, политическими и культурными проблемами, вставшими преимущественно в Англии и США. Между авторами нет согласия в вопросе о главной пружине идейного кризиса в консерватизме.

Реальный политический смысл идейной борьбе последних десятилетий "придало только существование оппозиции "консерватизм–либерализм", – пишет американский философ и публицист Фрэнк Майер, один из ведущих сотрудников консервативной "Нэшнел ревью" (*National Review*), республиканец, энтузиаст "либертариистского движения" в партии, радикальный защитник индивидуальной свободы от всех форм давления на нее государственных и общественных институтов (2, с.14). И далее так конкретизирует свою мысль: "Консолидация в последние десятилетия американского консервативного движения представляет собой запоздалую реакцию на революционные изменения в Америке, начавшиеся с избрания в 1932 г. президентом Франклина Рузвельта. Это был... бескровный всплеск той революционной волны, которая залила мир в XX в... В специфической форме в наше время она проявляется в так называемом национализме афро–азиатского типа; на Западе она приняла форму английского и скандинавского социализма. Суть ее – открытая или маскируемая – везде одна: усиление власти государства над жизнью человека. Американский вариант этой революции несколько отличается от западноевропейского демократическо–

го социализма. По иронии истории он называет себя либерализмом. Но он настолько отличен от классического либерализма XIX в., защищавшего индивида от государства, что я вынужден - хотя бы для лингвистической ясности - писать его с заглавной буквы - Либерализм XX в. Придя к власти в 1932 г., этот Либерализм, несмотря на очаги сопротивления в конгрессе, академии, бизнесе, несмотря на довольно массовое антикоммунистическое движение, постепенно захватил и научные круги, и средства массовой коммуникации, стал контролировать демократическую партию, медленно проник в республиканскую. Только сейчас он оказался перед лицом принципиальной консервативной оппозиции" (3, с.90-91). Книга английского историка и политолога, либерал-консерватора Нейела О'Салливена открывается сходным тезисом: "Судьба консерватизма в XX в. определяется радикальным изменением его оппонентов: на месте либерализма с его гипертрофированным индивидуализмом оказывается социализм с его гипертрофированным государством" (4, с. 29). В то же время, если встать на точку зрения Д.Белла и И.Кристола, включенных О'Салливином в дискуссию, то современной цивилизации на Земле угрожает не столько социализм, сколько нигилизм (4, с. 146). Либерализм? Социализм? Нигилизм?

Все приведенные мнения несут печать подавленности обстоятельствами. "Новый консерватизм, - пишет один из консервативных авторов, член парламента, бывший редактор "Спектейтора" (*Spectator*) Иен Гилмор¹⁾, - обречен разделить судьбу нового искусства - его оценят только грядущие поколения. Ненавидимый левыми, он окружен презрением правых, убежденных, что именно правление тори загнало Англию в ловушку социализма" (2, с.17). "Из той релятивистской ямы, в которую мы загнаны идеалистическим монизмом и материалистическим детерминизмом, из того духовного вакуума, которым одарил нас триумф рационализма и сциентизма, мы пытаемся воззвать

¹⁾ Сравнительно недавно М.Тэтчер вывела его из кабинета министров как нестойкого, "подмоченного" консерватора.-Ред.

к разуму и совести современников", - вторит ему Фрэнк Макер (3, с.401). А О'Салливен возмущается отождествлением консерватизма с инстинктивной защитой старого - отождествлением столь общепринятым, что оно проникло даже в "Оксфордский словарь" ¹⁾, который определяет консерватизм как "установку на сохранение существующих институтов, а это, - с горечью пишет О'Салливен, - равно приложимо и к пещерному человеку, довольному своим каменным молотком, и к дикарю, слепо следующему обычаям племени..." (4, с.9).

Но все трое, так же как и два других автора анализируемых ниже статей - английский историк Джекоб Талмон и западногерманский социолог и политолог Ральф Дарендорф, признают: да, консерватизм двойствен; это столько же инстинкт и психологическая установка, сколько теория и идеология. "Консерватизм нередко выглядит как эмоциональный и прагматический ответ на изменение ситуации, однако он таков не больше и не меньше, чем любая другая идеология. Мы добиваемся всего лишь равного с социализмом и либерализмом права на философскую, антропологическую и социологическую аргументацию нашей политической позиции" (4, с.31).

Начинать анализ современности с прошлого, с истоков - движение столь же естественное, как и обратный путь - описание прошлого в свете настоящего. Отсюда двойственная структура материалов, которыми мы пользовались и, соответственно, настоящего обзора: с одной стороны, исторические экскурсы и персоналии предваряют описание современной ситуации; с другой, - наоборот, некоторые сюжеты современной идейной борьбы предпосланы историческому описанию.

1. **Природа человека и судьбы утопизма: консерватизм с заглавной и строчной букв.**

И для историков, занятых преимущественно действительностью, как Гилмор, и для историков идей, как О'Салливен, истоки консерватизма по времени совпадают с истоками утопиз-

¹⁾ The Oxford English dictionary. - Oxford, 1933.

ма Нового времени – с утратой сознания первородного греха, с развитием индивидуализма, с просветительской верой в естественное добро и возможность автономного окончательного усовершенствования человека.

"Прежде чем сформировались консервативные политические партии и философско-социологические школы, охранительный инстинкт человека восстал против этого требования совершенства, порожденного другим благородным и трагичным инстинктом – инстинктом обновления, трагичным потому, что он всегда становится инструментом тирании и лицемерия. Благодарение Богу, это более слабый инстинкт – потому утопии проходят, а жизнь продолжается" (5, с.5), – пишет Талмон, считая роковым рубежом противоборства двух инстинктов стык XVIII и XIX вв. "До конца XVIII в. утопические идеи не выходили в литературе за рамки экзотических жанров – политической сатиры и аллегории, а в реальности – за пределы жизни маленьких сект. Эти идеи не могли торжествовать во времена, когда люди верили в первородный грех и понимали, что причины зла не в невежестве, а в слабости смертной человеческой природы, и поэтому умели различать личную мораль, основанную на естественном побуждении, от политической морали, учитывающей наличие зла в человеческой природе и тот факт, что ни человек, ни сообщество людей не могут упорядочить свою жизнь без внешней власти – будь то церковь, король или традиции" (5, с.7)^I).

I) Исповедуя консервативную философию несовершенства, Гилмор привлекает в союзники Ф.М.Достоевского и приводит выдержку из его статьи "Анна Каренина" как факт особого значения: "Во взгляде русского автора (Толстого – В.Ч.) на виновность людей ясно усматривается, что никакой муравейник, никакое торжество "четвертого сословия", никакое уничтожение бедности, никакая организация труда не спасут человечество от ненормальности, а следовательно, от виновности и прес-

У Дарендорфа вся история борьбы идей Нового времени представлена как "смена декораций в вечной драме противоборства консервативной философии несовершенства с метафизическим бредом о совершенстве" (I, с.89). Последний по времени приступ этого "брёда" - структурно-функциональная школа социологии и ее учение об "интериоризации ценностей", согласно которому законы общества должны совпадать с законами внутренней жизни. В духе консерватизма Дарендорф задает всем верующим в факт полного ценностного согласования "личного и общественного", всей "школе Дюркгейма, всем, кто строит на этом согласии проекты "искреннего конформизма", наивный вопрос: есть ли в реальных обществах такие утопические черты, как неизменность, изоляция во времени и пространстве, отсутствие конфликтов?.. Если нет, то почему именно на этих предпосылках основывается большинство современных социологических теорий, почему они оперируют с утопической моделью?" (I, с.96).

Христианская теология, пишет Дарендорф, конкретно и недвусмысленно указывала на причину выпадения из гармонии в хаос, а именно на первородный грех. Марксизм перебрал через эту пропасть другой мост - падение в стихию "частной собственности". Не веря в необратимость этого исторического "падения человечества", марксизм по крайней мере не делал вид, что пропасти между мечтой и действительностью нет. Структурно-функциональный утопизм никакого хаоса не видит, он признает лишь отдельные случаи "отклоняющегося поведения",

Продолжение сноски со с.34.

тупности... Ясно и понятно до очевидности, что зло таится в человечестве глубже, чем предполагают лекаря-социалисты, что ни в каком устройстве общества не избегнете зла, что душа человеческая останется та же, что ненормальность и грех исходят из нее самой и что, наконец, законы духа человеческого столь еще неизвестны, столь не ведомы науке, столь не определены, столь таинственны, что нет и не может быть еще ни лекарей, ни даже идей окончательных, а есть Тот, который говорит: "Мне отмщение и Аз воздам" (Ф.М.Достоевский об искусстве. - М., 1973, с.321-322).

вызванного действием бактерий, занесенных в разумную действительность из архаического мрака бессознательного.

То же противоборство двух великих порывов имеет в виду О'Салливен, когда пишет о "двух веках борьбы оптимистического рационализма с пессимизмом христианского мифа", предшествовавших Французской революции. Роковым образом инстинкт обновления сублимировался в величайшие культурные феномены Нового времени – культуру Ренессанса и современную науку, создавшие новый миф универсального гнозиса – образ прозрачного и пластичного мира, доступного интеллекту и подвластного воле человека. Разумеется, иронизирует О'Салливен, интеллектуальное озарение Локка по поводу того, что Бог не мог – с правовой точки зрения – наказывать потомков за вину Адама, "отменило" Адама как причину страданий, но ни сами страдания, ни поиски их коренной причины. Корень зла (для всех страждущих за себя и за человечество, для всех радикалов) нашел Руссо – дурно устроенное общество. Сам по себе миф Руссо об общественном договоре не содержал еще политического радикализма, тут О'Салливен ссылается на всех умеренных консерваторов, начиная с Э.Бёрка, для которого Руссо – это друг-враг. Должно было совершиться событие, подтверждающее, что мир действительно обратим, что он может быть разрушен людьми в буквальном смысле слова "до основания". Следующий ход казался механистической логике неизбежным – возможность разрушения есть доказательство возможности сотворения: если можно уничтожить то, что было всегда, – значит можно построить то, чего не было никогда.

Итак, философия несовершенства и неприятие "фамильной расправы с миром" – вот общемировоззренческие послышки консерватизма как осознанной идеологии, принимаемые обоими его направлениями, представляющими в нашем обзоре современный неоконсерватизм, – а именно, либерал-консерватизмом Гилмора и О'Салливена и либертариализмом Майера. В контексте французской революции как события, давшего толчок консерватиз-

му и связанной с ним идейной и партийной борьбе двух столетий, наши авторы и пытаются осмыслить сегодняшний кризис.

Извечный как инстинкт, сравнительно молодой как идеология, консерватизм как термин имеет точную дату рождения — основание Ф.Р.Шатобрианом журнала "Консерватор", органа сторонников политической и клерикальной реставрации в после-революционной Франции¹⁾. В Америке национальные республиканцы называют себя консерваторами с 1830 г., в Англии тори — с 1832 г.

С первых дней существования консерваторы, несмотря на свою трезвость насчет реализации в мире совершенного идеала, по страстности и энергии, прилагаемой для усовершенствования мира, не уступали никому из современников. Можно выявить три главных вектора приложения их энергии — три исторически сложившихся направления консервативной мысли.

1. Опирающееся на идею принципиальной невоплотимости абсолютного совершенства в земной реальности; борьба за лучшее мыслится здесь как борьба против посягательств на естественно складывающуюся иерархию духовного и социального бытия.

2. Исходящее из представления об относительном равновесии добра и зла, нарушаемом в мире "неправильным ходом истории", который можно и нужно корректировать продуманными изменениями. Этот динамичный консерватизм, ценности которого часто, и глубоко несправедливо, по мнению наших авторов, приписываются либерально-радикальной философии истории, как раз и есть одна из горячих точек "борьбы за предков" — за немецких романтиков и английских социальных мыслителей.

3. "Эмпирическое" направление, делающее акцент на подвижный баланс сил и уповашее на компромисс как единственную возможность сохранения относительного порядка и несовершенной гармонии. Оно обрело главные свои орудия борьбы —

1) *Conservateur*. P., 1818-1820.

скептицизм и принципиальный оппортунизм – не в теологии и не в поисках высшего смысла истории, а в опыте.

Независимо от того, что сегодняшняя консервативная мысль, осознающая себя перед лицом таких глобальных врагов, как наступающий извне социализм и грозящий изнутри западного общества дух нигилизма, а также институционализма, поднялась на наднациональный уровень, обращение к национальным корням и национальной специфике ее прошлого позволяет лучше понять импульсы и возможности консерватизма.

П. Французская консервативная традиция: критика массовой демократии и массового общества и современный либертарный и культурный неоконсерватизм.

Поиски неоконсерватизмом своих корней в послереволюционной Франции идут, как правило, через отвержение наиболее резких форм консервативной реакции на революцию, выразившихся в преувеличении разрушенного ею единства "христианского мира", в игнорировании тех изменений, которые задолго до революции подрывали это единство.

Многоопытный сегодняшний консерватор не приемлет прежде всего ориентацию на ценностное согласие, на консенсус, издавна характерную для всего правого фланга – от Жозефа де Местра до "Аксон франсез". Убежденные в том, что без духовного единства недостижимы ни "политический порядок", ни "социальная справедливость", ни "культурный расцвет", сторонники консенсуса (называемые О'Салливеном и Гилмором просто "правыми") грезил о разных его формах: Жозеф де Местр и Луи де Бональд представляли в качестве социальной истины исключительно монархо-церковную организацию общества, о восстановлении которой они и мечтали. Шарль Моррас понимал эту истину как знание, полученное опытным путем, и принимал авторитет монарха и церкви как подтвержденные на деле оптимальные инструменты структуры. Одилон Барро, отрицая связь между духовной истиной и какими бы то ни было институтами, видел ее социальное воплощение в феномене нации – вневременной суб-

станции, из которой человек черпает – силами души, но не ума – религиозную, моральную и культурную пищу. Но поиски духовного единства, пишет О'Салливен, в итоге неизбежно ведут к насилию, превращая консервативную позицию в радикальную; он иллюстрирует этот тезис эпизодами из истории французского консерватизма, напоминая о призыве де Местра учиться у войн – этих "великих уроков истории, обнажающих мощь Бога и беспомощность человека", о его сожалении, что "Франция не знала инквизиции, которая спасла Испанию" (I, с.38); о статье Морраса в "Аксьон франсез", требующей смертной казни ста парламентариев, которые голосовали за санкции против итальянской агрессии в Абиссинии.

Именно идея органического общества, чуждая не только современному неоконсерватизму, но любому консервативному деятелю старой Англии ("Так много зла делается в мире во имя братства, что будь у меня родной брат, я бы назвал его двоюродным"¹), – говорил Дизраэли), определяет специфику французского консерватизма в его отличии от британского. Даже наиболее близкий к французским "старым правам" по своим монархически-церковным симпатиям Э.Бёрк никогда не мыслил социальное единство как ценностное, органическое, но только как формально-правовое. Poleмика между Бёрком и де Бональдом о "смешанной конституции" 1688 г. – один из тех сюжетов, которые составляют "парадоксальную историю кристаллизации консерватизма". Цитируя последнего: "Эта цинично игнорирующая национальные интересы грубая сделка между коммерческим классом, получившим право "свободно развиваться" (т.е. держать половину населения в тюрьмах, долговых ямах и домах для бедных), и аристократией, получившей право принимать такие политические решения, которые увековечивают гражданскую войну в Британии", – О'Салливен пишет: "Революционная, почти

¹) Dizraeli B. Vindication of the English constitution. - L., 1835, p.18.

марксистская по духу и терминологии Филиппика Де Бональда против... действительно несовершенной конституции вызывает все же естественный вопрос: "Почему на деле гражданская война разразилась не в этой ужасной Британии, а в прекрасной гармоничной Франции старого режима?" (4, с.36-37). Ни Ж. де Местр, ни Бональд не ставили этого вопроса, а будущее мучило их сильнее прошлого, и в этих муках, с сожалением отмечает автор, потонуло их смирение перед вечными законами и убеждение в слабости и беспомощности человека, сменившись самым крайним волюнтаризмом, паническими теориями заговоров - заговоров атеистов, философов и евреев. Однако перед дилеммой: крайний волюнтаризм или безоговорочный исторический провиденциализм - Ж. де Местр выбрал последнее. Он не мог удостоить "беспочвенных" атеистических философов и масонов злоедей чести организаторов такой всемирной катастрофы, как французская революция, и увидел в ней "заговор Бога" во имя очищения в крови, приготовления к гармонии и величию избранной Франции.

Нынешний консерватор привычно фиксирует теоретическую слабость "старых правых", их фанатическую поляризацию мира на черное и белое, игнорирование опыта, нежелание пользоваться "жемчужиной человеческой мудрости - искусством компромисса" (4, с.41), пристрастие к абсолютам, навязывание человеку ложного выбора ("абсолютная гармония или абсолютный хаос"); горячо критикует их упрямое противодействие неизбежной модернизации, их "средневековый корпоративизм" (и даже находит тут сходство с синдикализмом и фашизмом¹⁾) - и все-таки признает этот склад мысли близким себе. В ожесточении старых французских консерваторов, живших в шквале и тумане того события, без которого не было бы и самого консерватизма, неоконсерватор стремится разглядеть, понять

1) В программу "Аксьон франсез" входил проект реорганизации Франции по профессионально-производственным синдикатам (4, с.39).

и защитить свое: раннюю, не всегда справедливую и во многом наивную критику массовой демократии как политического феномена и массового общества как феномена культурного.

Французский консерватизм, действительно, уловил саморазрушительный характер буржуазной демократии и отметил три направления деструкции:

1. Разрушение порядка: на смену власти законной и привычной приходит власть узурпированная, порождая соблазн узурпации в подчиненных, а также хаос и насилие (аргумент де Местра).

2. Крушение справедливости: эмансипация индивидуальной воли на фоне таких мощных стимулов атомизации общества, как дух индустриализма и коммерции, отдает простого человека во власть массы новых, никем не контролируемых и никакой уздой не сдерживаемых угнетателей-финансистов, бюрократов и политиков (аргумент Морраса).

3. Разрушение культуры. "Гражданин Третьей республики, - писал Барро, - заключенный в скорлупу своего убогого личного существования, не ощущающий связи с национальной жизнью, которой по существу и нет, ибо она, жизнь, разбита на тысячу отдельных волей и тысячу индивидуальных воображений... не способен ни к героическим поступкам, ни к культурным достижениям. Страна, разделенная на апатичную массу и циничных бюрократов, подлежит полному культурному вырождению" (4, с.34).

Любопытно, как в этой системе воззрений современный консерватор видит смесь своего и чужого.

Так, даже Франк Майер, рисуя профиль "либерального истеблишмента" - своего идейного противника, невольно воспроизводит в его образе некоторые принципы старых "правых": "В социальном плане они (правящие Америкой либералы. - В.Ч.) убеждены, что существуют некий организм - "общество", в котором заключены все начала и концы человеческой жизни. Они мыслят категориями: "меньшинство", "угнетенные", "элита",

"бедняки", "одаренные дети", "трудные дети", но никогда не в понятиях - "вот этот человек, этот негр, этот миллионер, этот бедняк, этот ребенок". В политическом плане они мыслят о достоинстве как прямой функции силы, поэтому для них государство лучше фирмы, федеральная власть - штатной, большая организация - малой. В экономике для них характерны неверие в частную инициативу, в свободный рынок и стремление контролировать их" (З, с.95).

Зато в критике демократии не с социально-экономической, а с эмоциональной и мировоззренческой стороны современные консервативные теоретики как раз сходятся с де Местром и Барро. Черты, которые отталкивают и тех и других в либеральном устройстве общества, - релятивизм, прагматизм, позитивизм, неверие в абсолюты, презрение к теоретизированию и поклонение эмпирическим методам; предпочтение психоанализа тайне душевной жизни, адаптация - независимому действию, безопасности - свободе; провозглашение "конца идеологии", преклонение перед экспертами и страх перед пророками. "Да, старые правые недооценивали социальный смысл открытой дискуссии, не понимали необходимости разделения функций между институтами. Зато они признавали иерархию духовных и интеллектуальных ценностей, верили в наличие высших, абсолютных и общих для всех истин и понимали, что на страже их должны стоять не представители большинства, а те, кто искушен в традиции, способен к озарениям, мудр и предан истине. Общество, в котором они хотели бы жить, было бы закрыто для многих полезных и нужных вещей, например для технической модернизации, но зато оно было бы закрыто и для позитивистского нигилизма" (З, с.112).

В духе Жозефа де Местра современный "радикальный" консерватор признает "онтологическую обусловленность моральных законов как критериев и человеческих поступков, и социальных теорий, и политических институтов, видя во всем - и в свободе тоже - не цель, а средство достижения добра и исти-

ны". Именно поэтому "консерваторы, в отличие от либералов, умеют различать авторитаризм человеческий и авторитет Бога и истины" (3, с.251).

Глубокую симпатию к основам основ "правизны" Майер доказал всей своей - после разрыва с марксизмом - политической и публицистической деятельностью как неистовый обличитель либеральных и социалистических тенденций, обнаруживаемых им даже в самых респектабельных консервативных кругах, например, на страницах журнала "Энкаунтер" (*Encounter, London*), где он находит призывы к моральному компромиссу и "безумный курс" на пораженчество, на отказ от "наивного патриотизма".

Вдохновляясь именно религиозным "космизмом" де Местра, в исторической вселенной которого действуют абсолютные силы божественного и дьявольского, Добра и Зла, Майер в аспекте действия этих же сил расценивает сегодняшнюю историю - политическую ситуацию в мире. Когда католический журнал "Коммонвелс" (*Commonwealth*) извинился перед читателями за заявление одного католического деятеля, что "сам Бог участвует в холодной войне на стороне Запада", Майер, "не боясь прослыть ретроградом", ринулся на защиту этого тезиса: "Но коммунизм и в самом деле абсолютное зло, а Запад как цивилизация по своей сути настолько близок к абсолютному добру, насколько это возможно в нашем несовершенном мире" (3, с.115).

Умеренный консерватор О'Салливен, пропагандирующий "этику скромности" и олицетворяющий консерватизм "со строчной буквы", естественно, еще глубже размежевывается со своими французскими идейными предшественниками. Один из главных предметов размежеваний, так же как и у либертария Майера, - идеал "органического общества". Но О'Салливен, будучи более "срединным" идеологом, борется сразу на два фронта - против двух видов экстремизма: он не только отстаивает приватную свободу индивидуума от посягательств духовного тоталитаризма,

литета (вместе с Майером тут он против Ж. де Местра); он весьма скептически расценивает и радикальный вызов либертария (такого, как Майер) "глухой стене институционализма". Общим крайностям О'Салливен противопоставляет не метафизический, а, как ему видится, традиционный для консерватизма, реалистический подход, который продемонстрирован в его критическом анализе книги К.Доусона "По ту сторону политики". Доусон оспаривает основы парламентарной демократии, видя в ней еще одну версию манипулирования человеком "наряду с диктатурой... с той лишь разницей, что последняя действует от имени идеологии, в то время как первая от имени бездуховной силы, инспирируемой жадной обогащения"¹⁾. Но по такой логике, пишет О'Салливен, окажется, что тоталитаризм предпочтительнее, чем конкурентная демократия, "более противоречащая духу общности, чем диктатура" (4, с.136). О'Салливен видит в этой позиции проекцию на новый исторический экран старой идеи "французских правых", наследники которых вопреки кровавому опыту нашего века снова мечтают об органическом обществе, снова ищут его прототипы то в английской частной школе с ее духовным наставничеством и культурным единством (проект Доусона), то в перевоспитании Запада с помощью пастырского прихода, как Т.С.Элиот, убежденный, что исторический водораздел проходит не между тоталитарным и демократическим режимами, а между странами христианскими и странами языческими, или вульгарными, т.е. "нашими западными странами, занятыми игрой в мяч или бегами" (4, с.135). Автор размышляет и над тем, что оба этих тонких интеллектуала были влюблены в "Аксьон френсез" и ее вождя Шарля Морраса, видя здесь не политиканство, а приверженность чистым идеям. Так, по О'Салливену, поиски гражданской философии на метафизической основе логически приводят, даже консерваторов, к идее общества без конституции, поскольку конституция

1) Dawson Ch. Beyond politics. - L., 1939, p.54-55.

по определению, не может того, за что берется, и что действительно умеет тоталитаризм, – властвовать над душами. Мысль автора состоит в том, что слишком большой, "неприличный для консерватора" интерес к духовной и культурной жизни частного лица оборачивается враждебностью к западной демократии. Поэтому, предупреждает он, чтобы не дойти до предпочтения диктатора парламенту и чтобы не возводить игру в мяч в мировое зло, в большее зло, чем тюрьмы и пытки, чтобы не делать архимедов рычаг из убогой приходской школы и не очаровываться насилием, консерватору следует отказаться от постижения вечных законов развития духа и сосредоточиться на более скромных проблемах. Следует поставить перед собой задачу, требующую мужества, но выполнимую. – защищать и развивать те структуры, которые эмпирически зарекомендовали себя как гаранты политической стабильности, т.е. найти новые способы защиты законности и свободы. Путь поисков автору ясен: альянс с либерализмом, но при сохранении консервативного ядра.

Однако эта "традиция скромности", которую свято чтит О'Салливен, как раз и отнесена Майером к тому мертвому грузу традиций, который должен быть сброшен с корабля современного консерватизма, чтобы мир не погиб в волнах нового всемирного потопа; Майер реагирует на современность гораздо ближе к стилю бескомпромиссной реакции на французскую революцию у Ж. де Местра и Бональда. "Эпоха, в которую мы живем, – провозглашает Ф. Майер, – эпоха явных революций за рубежом и скрытых внутри, меняет консервативный лозунг с "сохранения порядка и свободы" на "реставрацию порядка и свободы". Как и великие консерваторы античности Сократ, Платон и Аристотель, свидетели хаоса и в политике, и в головах своих упоенных афинской демократией сограждан, мы не живем в счастливую пору естественного консерватизма... Инстинктивное человеческое стремление придерживаться проверенного само по себе так же нормально и полезно, как другое инстинктивное стремление – выходить за рамки общепринятого, чтобы

углубить истину и возвысить добродетель. Но сейчас естественного консерватизма недостаточно. Когда существующий режим и в своей философии, и в своей социальной и политической реальности фундаментально дурен, принимать его – значит быть не консерватором, а молчаливым пособником революции. Традиционалисты в прошлом, мы не можем принимать традицию, если она все больше становится – благодаря господствующему интеллектуальному климату, благодаря школам, благодаря всем, кто формирует общественное мнение, – традицией презрения к истине и добродетели, традицией коллективизма и неограниченной диктатуры государства" (3, с.21,27).

В поисках более близких корней О'Салливен и И.Гилмор обращаются к другой мощной ветви в общем этого же генеалогического древа, представленной Бенжаменом Констаном и Алексисом де Токвилем, которые обладали, по словам О'Салливена, безошибочным консервативным инстинктом и реже остальных переходили решающий рубеж между стихией лучшего и стихией совершенного. Спасение от пороков массового общества они искали в его же институтах и обычаях.

Понимая, что их могут обвинить в "похищении предков", неоконсерваторы опираются на личные признания привлекаемых ими авторитетов, чтобы доказать их принадлежность консервативному направлению. "Я поддерживаю демократию по разуму, но по инстинкту я аристократ, – писал Токвиль. – Я не верю массам и боюсь их.

Я страстно люблю свободу и закон, я уважаю права, но не демократические права. Вот последняя правда моего сердца" (3, с.30)

Глубокий скептицизм по поводу будущего демократии, отсутствие веры в прогресс уводят Токвиля и Констана от либералов; зато приятие некоторых революционных изменений отделяют их от всех консерваторов на континенте. Это и позволяет нашим авторам считать обоих предтечами либерал-консерватизма.

Трагическое видение Констан, то ощущение разлада и одиночества, которое затем, в XX в., стало эстетической нормой среднего интеллектуала и которое было свежим, острым, непосредственным и еще не вербализованным открытием художника, сегодня воспринимается как следствие уникальной для того времени мировоззренческой позиции – попытки соединить либерализм с философией неизбежного несовершенства.

Акцент на несовершенстве общества заставляет вспомнить о Руссо; и действительно, Констан, как и Токвиль, относился к Жан-Жаку двойственно. Он принимал его мысль о потере человеком "естественного состояния", а собственную позицию развил как имманентную критику другой "великой по порыву", но утопической книги Руссо "Об общественном договоре"¹⁾. Соглашаясь с диагнозом, он отвергнул лекарство – "общую волю" как реальную и страшную перспективу. Объясняя парадокс превращения свободы в деспотизм и террор, Констан обратился к близкой ему сфере – к образам искусства. В коротком эссе "Размышление о трагедии" (самой прямой, по мнению О'Салливена, политической исповеди писателя), Констан, сравнивая классическую трагедию, сосредоточенную на человеке, – шекспировские характеры, расиновские страсти, – с современной, в которой социальный элемент вытеснил характеры и страсти, – замечает, что искусство знает то, чего не понимают философы и политики: ситуация человека в мире изменилась. Радикальные программы переделки общества анахроничны. Вместо того чтобы проектировать будущее, оперируя с давно не существующей ситуацией, следует заглянуть в глаза современности и убедиться, что масштабы сегодняшнего государства делают активную политическую жизнь для всех физически невозможной, что интересы современного человека необратимо переместились в направлении частной жизни и сугубо частных переживаний, что анализ и рефлексия так изменили личность современного чело-

¹⁾ Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре. – М., 1906.

века, что он не может выбрать ни веру, ни чувство, ни другого человека так, как выбирал прежде - абсолютно и окончательно; что при всем том ему открыты такие возможности деятельности и такие источники наслаждений, о которых классический человек не мог и мечтать.

В знаменитом романе "Адольф"¹⁾ Констан описал современного человека как натуру слабую; но в своей политической деятельности он не ставил слабость в вину человеку, а напротив, урезонивал радикалов, которые, вместо того чтобы дать возможность ближнему наслаждаться дарами коммерции и искусства, вместо того, чтобы защитить единственно реальную в такой ситуации индивидуальную свободу, пытаются перестроить политическую жизнь в никому не нужном сегодня анахроническом гражданском ключе. "И если они в этом преуспеют... всякое изъятие индивидуальной воли будет считаться эгоизмом и реакционностью. Деспотизм - вот к чему приведет торжествующая общая воля; а цей деспотизм - одного, нескольких или всех, - это уже не существенно"²⁾. Не веря в гражданские добродетели масс, Констан еще менее верил в общественные добродетели правительства. "Если предоставить людей самим себе,- писал он,-они будут жить относительно мирно. Но нельзя предоставить самим себе правительства. Эти полны грандиозных замыслов и, чтобы увлечь ими подданных, всегда могут изобрести подходящий случай лозунг: национальная независимость, честь, защита границ и т.п."³⁾. Поэтому такое сочетание, как массовое общество и бюрократическое государство, сочетание бессилия и мощи, угрожает цивилизации.

Какое же общество считал Констан наименее опасным для

1) Constant B. Adolphe. - P., 1816.

2) Constant B. Principes de politique. - Oeuvres, P., 1957, p.1193.

3) Ibid., p.1004.

индивидуальной свободы? В необычных для консерваторов терминах, как пишет О'Салливен, он отвечал: "утилитарное". Общество, охраняющее безопасность и некоторый комфорт индивида с помощью правовых конституционных структур, защищающих его от честолюбия и от корысти ближних (Констан готов был даже идти на меры против излишнего обогащения). Постоянное и последовательное разделение и децентрализация власти – британская конституционная и юридическая система – были его идеалом. Это общество, защищающее собственность – земельную в первую очередь как наиболее стабилизирующую, индивидуализирующую, спасающую от абсорбции "общей волей", но непременно и промышленную собственность, кредитные возможности которой делают ее независимой от государства. Баланс земельной (стабилизирующей) и коммерческой (контролирующей) собственности под охраной прагматичной конституции и множественных органов ее реализации – вот, как пишет О'Салливен, альтернатива Констанана и "духовному единству" правых, и "общей воле" радикальной демократии, ибо без собственности нет свободы" ¹⁾.

Не менее принципиальный противник "общей воли" Алексис Токвиль попытался теоретически утвердить то, что стихийно защищал Констан, – классовую структуру. Классы он воспринимал как мощный заслон против катастрофического союза бюрократии и масс. Поездка в США убедила его, что классовое общество умеет сопротивляться эгалитарности, но его встретило развитие новой могучей деспотической структуры – профсоюзной элиты. Профсоюзы, по Токвилю, – организация не классовая, а бюрократическая, административная, с огромным деспотическим потенциалом. Демократии профсоюзов он противопоставлял ассамблею классов и групп под охраной плюрали-

1) Constant B. *Principes de politique*. – Oeuvres, P., 1957, p.1007.

тического конституционализма. В поисках реальной альтернативы массовой демократии консервативный инстинкт привел его не в США, а в Англию, спасенную от бюрократической централизации и атомизации двумя независимыми институтами: местным самоуправлением и свободной корпорацией кристов. Он восхищался английской аристократией, "всегда простой в привычках и открытой в обращении и потому не ненавидимой низшими классами, не провоцирующей в них жажды равенства своей суровой, полной самоограничений жизнью. Аристократия, точнее, аристократизм в Англии, — не просто сословность, но моральная норма для всех и каждого, и суть ее в том, что человеку важно не подчинять кого-то, а не подчиняться никому"¹⁾ (4, с.56).

III. Романтизм и сила: немецкая консервативная традиция и сегодняшний либертарный консерватизм.

Радикальное бескомпромиссное крыло теперешнего консерватизма находит своих предков и на немецкой почве, в той интеллектуальной революции, которая произошла в Германии в конце XVIII в. и которую по глубине ее влияния на политическую жизнь, хотя совсем в другом смысле, сравнивают с французской. К этой теме и обращается в своей книге О'Салливан. Так же как идеология "французских правых", пишет он, немецкий романтизм явился реакцией на просветительскую концепцию человека и мира, но его сердцевиной было полное отвержение того внеисторического, статичного, теологического взгляда на общество, который характерен для Л.де Бональда, а также Э.Бёрка, в пользу нового — динамичного и исторического.

Образовавшие эту школу мыслители ответили на унижение своей страны в наполеоновских войнах, на слом традиционных структур, на распространяющийся вульгарный дух коммерции и

1) Tocqueville A. de. Voyage en Angleterre, Irlande, Suisse et Algérie. — Oeuvres comp., P., 1958, vol.5, p.39.

расчета формально тем же, что и французы, — органической теорией государства, построенной, однако, на новых философских, методологических и эстетических основаниях. Сформулированная поэтами, эта политическая теория звучала как стихи. "Гражданин должен платить налоги с тем чувством, с каким влюбленный дарит своей возлюбленной подарок"¹⁾, — писал Новалис. "Я требую такого подчинения закону, — заключал свои рассуждения о свободе Фихте, — как ни один законник и ни одна конституция" (4, с.44). Их теорию вдохновляла не вера в предустановленную иерархию, а утверждение человеческой личности и новая метафизика Разума, созданная ими в борьбе с плоским рационализмом теории "естественного права". Разумность теперь надо искать не в феноменальном мире, не во внешней реальности человеческого существования или социального института, но в абсолютной реальности двух великих иррациональностей — нации и истории, в которых может до конца раскрыть себя неповторимый индивид. Ранние адепты немецкого романтизма видели в национальной душе частицу мировой души, в расцвете нации — момент становления всечеловеческого космоса. Так, Новалис мечтал о европейском космополитическом единстве, а национализм Фр.Шлегеля сочетался с идеей мирового порядка, возглавляемого папой. Два национальных унижения — в 1796 г. под Вальми и в 1802 г. под Иеной — радикализировали, по мысли О'Салливена, национализм и мессианизм.

В "Речах к немецкой нации" Фихте провозгласил миссией Германии утверждение принципов высшей свободы и новые формы борьбы за нее, в которых он видел путь к счастью и духовному единству "уникальных личностей". Всякая либеральная критика состояния дел или состояния умов снималась у Фихте перенесением проблемы в субъективную сферу: подлинный прогресс свободы он предлагал искать не в плоскости призрачных

1) Цит. по: Reiss H. The political thought of the German romantics. — L., 1955, p.72.

политических свобод, а на другом, духовном уровне. Фихте сформулировал категорический императив относительно необходимости и благотворности жертвы низшей свободой во имя высшей. На фихтеанский мессианиззм, а равно и на весь немецко-романтический максимализм О'Салливен смотрит с опаской как на один из вариантов правоконсервативной мысли, устрашающих его своей духовной авторитарностью. Однако сегодняшние "радикал-консерваторы" - либертарианцы испытывают симпатии к немецким романтикам, несмотря на мечты тех о совершенном государстве, и загадка эта проста: под государством романтики имели в виду отнюдь не комплекс бюрократических институтов, а союз творцов, героев, носителей свободы и разума, провозвестников красоты.

Дальнейшее развитие немецкой консервативной традиции привело ее к обожествлению силы и власти уже не в сублимированной творческой форме, а в виде непосредственной политической структуры (Г. фон Трейчке) - и здесь расходятся ее пути с современным либертарным консерватизмом, антиэтатистским в принципе. С точки зрения О'Салливена, консерваторы отвоевывают у либералов немецкий романтизм не во имя его крайностей, а во имя главных его достижений - таких, как динамизм и историчность, связанные с обостренной жизнью самосознания. Ведь для романтиков так значимы - и этого нет ни в английском, ни во французском консерватизме - внутренний конфликт, духовная борьба и, как результат этого, движение изнутри. Понимание истории как "свободного движения человека навстречу трансцендентной судьбе" (2, с. III) воскресло в XX в. в форме восстановления консервативной исторической традиции в работах Э.Фёгелина, П.Ньюкасла и др. В них либертарианец Ф.Майер увидел не теоретическое, а "онтологическое событие" - начало реставрации исторического сознания западного человека, разрушенного материализмом, мо-низмом и детерминизмом.

IV. Английская консервативная традиция: идея сбалансированной конституции – и торизм XX в.

В отличие от континентального, английский консерватизм возник в уже пережившей революцию, модернизированной конституционной стране, и поэтому он сразу стал не только мировоззрением, школой, идеологическим течением, но и готовой к управлению государством политической партией. Историки идентифицируют партийную сущность английского консерватизма с торизмом, хотя вследствие ситуативной сложности политической борьбы и особенностей английской истории некоторые выдающиеся консерваторы – и в их числе сам Э.Бёрк – были вигами, а известнейший консервативный политик Англии в XX в. Уинстон Черчилль в течение 12 лет тоже был в либеральной партии.

В соответствии с основной идеей английского консерватизма главным принципом политики тори был и остается "тримминг" – балансировка, подстраивание, приспособление, что является излюбленным пунктом обвинения со стороны противников и главным предметом гордости самих тори.

Идея баланса, известная еще из "Политики" Аристотеля, есть основная идея английского консерватизма. "Последовательность никогда не была достоинством тори, – пишет Гилмор, – впрочем нет ее ни у одной политической партии. Но другие партии хотя бы считают, что они должны быть последовательны. Мы убеждены в обратном, и в этом смысле у нас слово не расходится с делом. Мы защищали сначала протекционизм, потом свободное предпринимательство, потом снова протекционизм и снова свободное предпринимательство – в зависимости от экономических обстоятельств. Мы поддерживали то государство, то индивида, потому что и государство и индивид меняются – и когда нам говорят, что мы "вдруг" стали врагами государства, мы отвечаем, что того государства, которое мы защищали сто лет назад, уже не существует" (2, с.38).

Английский консерватизм – меньше всего "изм", продолжает Гилмор. Это не идеология, не доктрина. Это часть анг-

лийской истории и часть истории консервативной партии - и все-таки это нечто большее, чем просто деятельность. Консерватизм может быть определен только негативно. Во-первых, тори никогда не выступают за прогресс, и однако, как пишет автор, на чаше исторических весов их реформы перевешивают и количеством, и качеством реформы их противников. "Самым ретроградным в смысле реформ, - доказывает автор, - за всю новую историю Англии, было либеральное правительство вига Пальмерстона (1856-1866), а из трех великих реформистских правительств XIX в. два - Пиза (1841-1846) и Дизраэли (1874-1880) - были правлением тори. Почти все законы, улучшавшие условия труда и жизни рабочих, исходили от этих правительств" (2, с. 123).

Второе, чем не является английский консерватизм, - это группой давления. Сочувствуя и частному землевладению, и частному предпринимательству, защищая капиталистическую систему в целом, партия тори "в отличие от групп давления, стремящихся воздействовать на власть... и вынудить ее к чему-то, но не брать на себя ее функции, - это партия не протеста, а власти. Любители протестовать пусть идут в либералы" (2, с.132).

И отсюда вытекает третье "не" консерватизма, заявляет И.Гилмор, - то, что он не классовая идеология, а национальная партия (заветная мечта консервативного лидера - быть, по словам премьер-министра Болдуина, лидером тех, "кто не принадлежит ни к какой политической партии", - 2, с.171). Перед современным политическим консерватизмом стоит задача: "любой идеологической ценой" удовлетворить национальные потребности в том их противоречивом комплексе, какой сложился на сегодня в большинстве наций, - покой и безопасность, с одной стороны, и высокое качество жизни, с другой. Консерваторы, продолжает он, прекрасно видят, что эти желания не всегда совместимы, "что после войны жажда покоя и безопасности подорвала такие стимулы экономического процветания, как

предпринимательский дух, конкурентный азарт, самоограничение, способность к риску и жертве, словом, протестантскую этику труда; понимают, что это привело страну к экономическому спаду и ослабило ее международные позиции, но они помнят, чему учил Бёрк: "Ничто не может оправдать управление людьми вопреки их желаниям" (2, с.169). Правда, И.Гилмор вынужден признать, что последние десятилетия – время увлечения мистикой, контркультурой, буддизмом, маоизмом, терроризмом – обнаружили, что, хотя политик "не должен быть поповедником", он уже "не может быть и функционером. Ему надо найти средний путь между конторой и кафедрой" (2, с.170).

Как мы видим из принадлежащего двум либерал-консерваторам Гилмору и О'Салливену определения их отечественного консерватизма (который одновременно выступает в качестве идеального образца этой идейно-политической позиции), авторы представляют действительно преобладающую прагматическую ветвь в консервативном мышлении. Однако, переходя к описанию родных истоков и продолжая сосредоточивать внимание на "здоровых" консервативных качествах – утилитаризме, трезвости, балансировке, Гилмор и О'Салливен фактически отыскивают и привлекают из прошлого лиц, казалось бы, выходящих за границы консервативного канона. "Свои" же предки оказываются подчас не такими уж трезвыми прагматиками, как этого хотелось бы "нормальному тори", и обнаруживают родство с неистовым полемизмом французов и романтизмом немцев. Среди привлекаемых фигур лорд Галифакс, Болинброк, Юм, Бёрк, Колридж, Карлейль, Дизраэли.

Эмпирический принцип консерватизма обратил Гилмора к такой антикварной предконсервативной фигуре, как основоположник "тримминга" виконт Галифакс (1635–1695): "Галифакс был заклеймен противниками как переменчивый; и вправду... защищать порядок в мятежном парламенте 1680 г. и свободу в рабочем парламенте 1685 г., быть справедливым и милосердным к католикам в дни папистского заговора и к эксклюзивистам в дни Хлебного бунта, сделать все возможное для спасения и го-

ловы Стаффорда, и головы Рассела - значит обречь себя столь же на непонимание современников, сколь и на восхищение потомков" (2, с.44).¹⁾

И для либеральных и для либертарных неоконсерваторов нет более близкого и внятного эпизода в исторической литературе, чем защита английского пути становления свободы лордом Генри Болинброком (1678-1751): "Есть данное нам судьбой разделение властей, есть ограниченная законами природы власть Бога - ограниченного монарха Вселенной; есть ограниченная Богом, природой, лордами и народом власть английского монарха; есть ограниченная монархом и палатой общин власть пэров. И есть палата общин - под Богом, под королем, под пэрами, но не более, чем король и пэры - под ней. В этом разделении смысл и спасение нашей свободы" (2, с.48). Тысячу раз прав Болинброк, присоединяет восхищенный голос Гилмор, что свобода в Англии в XVIII в. была скорее результатом счастливого стечения обстоятельств, чем замысла, и хранили ее скорее привычки, чем декларации (2, с.50). Но либеральный Гилмор размежевывается с традиционалистом Болинброком, который не видел нужды в партии, контролирующей разделение властей. Мечта о беспартийной Англии с отцом-монархом во главе, о доброй Англии с ее давними обычаями, хорошими манерами, юмором и старозаветным добросердечием делает Болинброка в глазах автора, не верящего в возможность общественного консенсуса, утопической разновидностью консерватора.

Д. Юм (1711-1776) импонирует неоконсерваторам своей демократичностью, скептическим позитивизмом, чуждым "доктринерству и мессианизму". В отличие от "слепых иерархистов" типа де Местра, Юм признавал жажду равенства, и прежде всего материального равенства, одной из важных потребностей человеческой природы, для утоления чего нужен, по Юму, избы-

1) Речь идет о событиях 1678-1683 гг., когда между протестантской и католической элитой шла борьба за будущее английской короны.

ток благ, во-первых, и умение любить всех людей, во-вторых. Но поскольку ни того, ни другого нет, человечество пришло к "конвенции" - не мешать друг другу искать свое счастье. Для охраны этой конвенции нужны законы, но законы соблюдения конвенции, а не законы равенства и справедливости. Ибо установление справедливости зависит не от проектов разума, а от действительности.

Признанный отец английского консерватизма Э.Бёрк (1729-1797) ценится Гилмором за то, что, будучи самым религиозным из всех английских политиков и убежденный, "что в христианском мире церковь и государство представляют неотъемлемые части одного целого" (2, с. 61), что "религия - основа гражданского Общества, исток всякого добра и благополучия" (там же), он, однако, искал политические ориентиры не в религиозных догматах, не в теоретических спекуляциях, а "в человеческой природе, часть которой составляет разум, но далеко не большую часть"¹⁾ (там же), в природе, выявляющей себя в двух вещах, с которыми реально имеет дело политик, - в предрассудках и неписаных законах общества. Отсюда критерий не в абстрактной истинности, а в целесообразности и пользе; разрушение же всего, что прошло проверку временем, не может быть ни целесообразным, ни полезным.

Принцип абсолютной власти парламентарного большинства пугал его примитивным решением вопроса: "Господство в палате общин того или иного мнения - слишком условная вещь в сравнении с реальностью человеческой природы и судьбой нации, складывающихся веками, а не решающихся в день выборов. Тем более опасна эта власть большинства случайных людей, что оно, как правило, представляет меньшинство нации" (1, с.64). От-

1) Здесь Гилмор вспоминает рассуждение героя "Записок из подполья" Ф.М.Достоевского: "Рассудок... удовлетворяет только рассудочной способности человека, а хотение есть проявление всей жизни... Натура человеческая действует вся целиком, всем, что в ней есть сознательно и бессознательно" (Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. т.5, Л., 1973, с.115).

сюда его восхищение обуздывающей формальное большинство Конституцией 1688 г., восхищение, доходящее, по мнению Гилмора, до слепоты. Принцип целесообразности делал его в глазах современников столь же непоследовательным, как и Галифакса. Противник французской революции, он решительно поддержал право американских колоний и Ирландии на самоопределение, считая, что их требование отражает уже сложившееся и ставшее "натурой" и неписанной нормой положение вещей. По этим же причинам он обличал рабский труд, защищал католиков, требовал смягчения уголовного кодекса, стремился провести некоторые либеральные финансовые реформы.

Если Бёрк являл собой цельную натуру, то Колридж (1772–1834), одна из самых ярких в английском консерватизме фигур, поэт, сначала воспевший, а потом заклеивший в своих одах французскую революцию, был, на взгляд современных либерал-консерваторов, глубоко разорван в своих поисках свободы, в своей философии несовершенства и в том, что на сегодня представляет серьезный интерес для неоконсерваторов, – в своем отношении к демократии и массовому обществу.

Идея государства у Колриджа, как и у Бёрка, выводилась из английской истории, из "поведения наших предков, которые со времен Альфреда и до наших дней вели себя так, как будто есть нечто, ради чего стоит жить и умирать, некая конечная цель, которую не имеет смысла теоретически анализировать, ибо разум здесь бессилён, но которая бросает обратный свет на всю нашу историю, придавая ей непрерывность, единство и лишь отчасти постигаемый разумом смысл" (2, с.69–70). Но не менее Бёрка "верный Богу и королю" (там же), Колридж возлагал большие надежды на само государство, в котором искал защиту для рядовых людей, ставших объектами промышленного прогресса. Ориентацию Колриджа на государственные меры à la Кейнс, характерные для современного "государства всеобщего благосостояния", О'Салливан не считает большим просчетом, ввиду условий, когда опасность проникновения госу-

дарства в частную жизнь еще не могла быть осознана. И если наши авторы хвалят Колриджа за "трезвость восприятия" сложившейся социальной структуры, которую он не считал ни органическим единством, ни гармоничным согласием, то их прямо-таки отталкивает то, что называют они "утопией" английского поэта.

Эта "утопия", пишут И.Гилмор и О'Салливан, противоречит трезвым консервативным принципам Колриджа, но полностью соответствует его "натуре" и его философии истории; последняя фокусируется вокруг понятия цивилизации, критерий и стимул которой - "моральное образование нации" (4, с.70). Гармонизирующий и совершенствующий общество элемент здесь - загородная армия "нового светского духовенства", религиозного по духу, секулярного по объекту деятельности, - гражданское общество, цивилизованный эмансипированный человек. Эту новую духовную элиту Колридж видел на университетских кафедрах и в начальных школах, в сельских приходах, в советах по проблемам строительства и защиты школ и церквей, в службе государственной помощи бедным.

Неприемлемый для современных либерал-консерваторов перенос у Колриджа акцента с формально-правового принципа на харизму получил, как пишут наши исследователи, дальнейшего развития в истории английской консервативной мысли - в творчестве Карлейля, оказавшего огромное влияние на современников, но ныне полузабытого и далеко не всеми консерваторами чтимого как предка.

В своем понимании общей задачи государственной деятельности как балансирования между двух зол, равно как и в своем отвращении к "восстанию масс", он был подлинным консерватором. Эти два зла были, однако, сформулированы не в политических - английских, а в духовных - немецких - терминах. Одно зло - культивирование внутреннего мира, ведущее к фанатическому индивидуализму, второе - культивирование внешних институтов, ведущее к духовному вырождению. Его динамич-

ное видение истории, близкое Колриджу и немецким романтикам, связывало прошлое – "традиционный период" – с опасностью фанатизма, настоящее, или "переходный период", – с духовным вырождением, будущее – "органический период" – с торжеством чувства общности и взаимответственности классов.

Во имя этого будущего Карлейль, по мнению О'Салливена, отрекся от того, что составляло основу политического кодекса уже не только консерватора, а любого лояльного англичанина, – от парламентаризма. Импульс был тот же, что и у его современников на континенте: парламентарная демократическая свобода обернулась свободой разрушенных отношений. Карлейль возражал не против парламента как такового: в средние века парламента был органически вписан в структуру общества, он состоял из реально правящих людей – сильных, бесстрашных, талантливых, – из героев, следующих только "закону универсума" (4, с.97); Карлейль возражал против парламента, формируемого из толпы. Придавая, подобно современным либертариям, космический смысл политике – как арене борьбы с мировым злом (вспомним Майера!) – он, как это с неприязнью подчеркивает О'Салливен, не мог не прийти к идее "теократической деспотии". "Трезвый" неоконсерватор, О'Салливен порицает романтический культ героя: наше время национальных катастроф и всечеловеческих бедствий, оставляемых после себя "великими героями", на деле авантюристами и маньяками, требует радикального пересмотра доктрины Карлейля. И оно же возвышает противоположный тип. Так человек, бывший в глазах Карлейля мелким политиканом, воплощением негероического духа, для консерватора либерального крыла – подлинный единомышленник.

Бенджамин Дизраэли (1804–1881) занимает заветное место в сердцах фигурирующих здесь авторов – не как убедительный теоретик, но как блистательный политик, обеспечивший консерваторам власть почти на столетие, и как первая выразившая себя в политике личность, внесшая в неоконсерватизм живость, фантазию, игру. Десять лет как партийный деятель и писатель, тридцать – как лидер оппозиции и шесть – как гла-

ра первого консервативного правительства, Дизраэли, пишет О'Салливен, был центральной фигурой нации, средоточием ее энергии и высоких порывов, страстей и заблуждений, а это значит, что он был настоящим тори. "Торизм, — утверждал Дизраэли, — отражает и выражает страсти и предрассудки нации в той же мере, в какой он отражает ее высокий дух и возвышенные цели" (I, с.74). В свете этой формулы авторы раскрывают смысл знаменитого "флюгерства" и "шарлатанства" Дизраэли как сознательного укрытия высоких целей за ширмой национальных предрассудков. У его флюгерства была неизменная ось — социальные реформы. Дизраэли с гордостью подсчитал, что партия, будучи в оппозиции, поддержала все 32 правительственных меры по улучшению жизни рабочих, и оба автора, подтверждая точность этого подсчета, прибавляют, что ни одно правительство XIX в. не сделало так много в области социальных реформ, как правительство "шарлатана" Дизраэли за шесть лет власти. Между прочим (Гилмор не забывает своей полемики с либертариями—антигосударственниками), Дизраэли "не боялся, что свобода и независимость его родины пострадают от того, что правительство осмелится вмешаться в дела предпринимателей и заставит их сократить рабочий день женщин и детей" (I, с.86).

Созданный Дизраэли миф о "похищенной вигами Англии" был неслыханным вызовом представлениям его современников о ранней викторианской эпохе как о "золотом веке" нации и о Славной революции 1688 г. как о прелюдии к нему. Для Дизраэли это были два века преступлений: ограбление вигами нации под эгидой Реформации и узурпация ими власти посредством "подмены династии". Задача национальной партии тори — воссоединить нацию, "вернуть Англии подлинный трон и настоящую аристократию, освободить конституцию от сословности, улучшить физические и моральные условия жизни народа, что невозможно без регулирования собственности и производства"¹⁾.

1) Dizraeli v. Tory democrat. I., 1850, p. 10.

Во имя этой "высокой цели", утверждают И. Гилмор и О'Салливен, Дизраэли в 1867 г. впервые в английской политике пошел на избирательный альянс с самыми широкими слоями, на тот альянс элитизма и популизма, который сегодня стал нормой партийной политики, но тогда казался беспринципной сделкой.

С точки зрения названных авторов, взгляд Дизраэли на английскую историю как на борьбу сословно-эгоистичных вигов с патристами тори, на борьбу между классовым и национальным началами — так же как его полемика с виговским свободным предпринимательством, — был исторически знаменательной попыткой размежеваться с либерализмом. Реформатор и даже филантроп, Дизраэли не считал себя либералом именно потому, что не верил в абсолютную ценность свободы предпринимательства. "Либерализм, — говорил он, — самая удобная позиция для богатых и сильных. Она не требует ни самоограничения, ни самопожертвования"¹).

Итак, освещая давнюю полемику консерваторов с либералами, представленные здесь идейные теоретики по сути вынуждены признать, что ни авторитет Бёрка, ни слава Колриджа, ни мудрость и чутье Констана и Токвиля, ни харизма Дизраэли не вносят подлинной ясности в тревожный для западного мира вопрос, как балансировать между угрозой гипертрофированного индивидуализма и нарастающей бюрократизации.

В. А. Чаликова

¹ Цит. по: Brinton C. Political ideas of the English romantics. — L., 1926, p. 130.

ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННЫЕ ВЕРСИИ АМЕРИКАНСКОГО
НЕОКОНСЕРВАТИЗМА
(Обзор)

1. DIGGINS J.P. Up from communism: Conservative Odysseys in American intellectual history. - N.Y. etc.: Harper & Row, 1975. - XVII, 523 p.
2. NISBET R. Twilight of authority. - N.Y.: Oxford univ. press, 1975. - XX, 287 p.
3. NOVAK M. The American vision: An essay on the future of democratic capitalism. - Wash.: AEI, 1979. - [4], 60 p.
4. BELL D. The new class: A muddled concept. - Sociological journeys: Essays 1960-1980. - L.: Heinemann, 1980, p. 144-165.
5. GILDER G. Wealth and poverty. - N.Y.: Basic books, 1981. - 306 p.
6. KRISTOL I. The adversary culture of intellectuals. - Encounter, L., 1979, vol.53, N 4, p.5-14.

Дж.П.Диггинс в названии своей книги - "Воспрянем от коммунизма" - пародийно переосмысливает заглавие политического манифеста американских консерваторов "Воспрянем от либерализма"¹⁾. Создавая политическое жизнеописание видных американских "экс-радикалов", в 20-х годах примыкавших к

¹⁾ Buckley W., jr. Up from liberalism. - N.Y., 1959.

Эта формула в свою очередь не без иронии отсылает к наименованию сочинения известного американского борца за равноправие негров Букера Вашингтона - "Воспрянем от рабства" (Washington B.T. Up from slavery. - N.Y., 1956).

коммунистическому движению или сочувствовавших ему, в начале 30-х - увлекавшихся в той или иной мере троцкизмом, а с середины 50-х годов, после по-разному пережитой смены убеждений, оказавшихся в числе активных сотрудников неоконсервативного журнала "Нэшнел ревью" (National rev., New York, 1955), Диггинс стремится показать, что, несмотря на переход в противоположный идеологический лагерь, его герои невольно сохранили прежние стереотипы радикального мышления.

Сам Диггинс, историк политической мысли, автор книг "Муссолини и фашизм", "Американские левые в двадцатом веке"^I, оповещает о своей принадлежности к либеральному "жизнеспособному центру" (vital centre), куда он, в частности, относит таких американских философов, как Р.Нибур, С.Хук, А.Шлезингер-младший (считая себя учеником последнего). По тону изложения и расстановке акцентов книга представляет собой темпераментный полемический трактат, в котором богатство исторических и биографических подробностей, психологические наблюдения и философские разборы в значительной степени подчинены иллюстрации исходного тезиса (достаточно элементарного): радикал, даже переметнувшийся слева направо, все равно остается радикалом. К четырем ведущим персонажам книги - публицисту М.Истмену, писателю Дж.Дос Пассосу, философу В.Хербергу и политологу Дж.Бернхему - автор относится не как историк, а скорее как оппонент в злободневном споре: ради своей либеральной атаки на этих представителей американского неоконсерватизма середины века он, собственно, и ворошит их "левую" генеалогию.

Книга делится на три части соответственно трем фазам идейно-политической "одиссеи" ее протагонистов: "Прибытие и отбытие" (1912-1940) - рассказ о постепенном разочарова-

I) Diggins J.P. Mussolini and fascism: The view from America. - Princeton (N.Y.), 1972; Diggins J.P. The American left in the twentieth century. - N.Y. etc., 1973.

нии названных деятелей в коммунистических и социалистических идеалах; "Посредине пути" (1940-1955) - описание решительной "смены вех", выразившейся в выступлении каждого из них с крупными произведениями, по духу противоположными прежним; "Дилеммы американского консерватизма" (1955-1974) - критический взгляд на "новых правых", консолидировавшихся вокруг журнала Уильяма Бакли-младшего "Нэшнел ревью". В рамках данного обзора главный интерес представляет третья часть книги Дж. Диггинса (так что эпизоды из "радикальной предыстории" зачинателей послевоенного неоконсерватизма в США будут привлекаться лишь попутно и вскользь).

В американской консервативной мысли автор различает два направления, одно - более традиционное, другое - сравнительно новое, заявившее о себе в ходе "холодной войны". Первое - это, по терминологии Диггинса, "философский консерватизм", близкий, как видно из исторических экскурсов автора, к европейскому "феодальному социализму" XIX в. и к "гильдейскому социализму" начала XX в.; второе - это геополитический, антикоммунистический консерватизм, это "консервативные умы, преследуемые радикальными воспоминаниями" (с. XI), "новая американская правая, восставшая из пепла старой американской левой" (с. 4). Перспектива объединения того и другого крыла, имеющих разные идейные и психологические истоки, по мнению автора, крайне сомнительна; для современного американского консерватизма характерен перманентный внутренний раскол.

Ссылаясь на книгу Л. Хартца "Либеральная традиция в Америке"¹⁾, автор замечает, что в американской политической жизни всегда торжествовал либеральный консенсус и консервативное начало скорее входило полуинстинктивным элементом

1) Hartz L. The liberal tradition in America. - N.Y., 1955.

в идеологию либерализма, чем конституировалось в самостоятельную силу. Консерватизм же как таковой здесь издавна представлял собой нечто вроде "запретной веры", и даже весьма правые политические деятели, например сенатор Р.Тафт, публично именовали и именуют себя не иначе как либералами. Ярлык "консерватизма" стал особенно одиозным в эпоху рузвельтовского "нового курса", когда это понятие начало отождествляться с дискредитированными в годы большой депрессии экономическим индивидуализмом и дипломатическим изоляционизмом.

Между тем консерватизм в определенном смысле стоял у колыбели независимых Соединенных Штатов. Так, эру "федералистов", создателей американской конституции, можно назвать золотым веком американского консерватизма: они мечтали о "республике, в которой процветали бы дорогие сердцу консерваторов ценности - гармония, стабильность, добродетель, почтительность, благочестие, верность, самоограничение и умеренность" (I, с.390). Однако, по словам автора, консервативная мысль отцов-основателей не отличалась последовательностью и содержала скрытую либеральную предпосылку: веруя в добродетель и "достоинство человека", федералисты тем не менее создали правительство такого типа, которое для своего успешного функционирования в принципе не нуждается в "людях чести", в людях их собственного калибра; внутреннюю устойчивость республики должны были гарантировать не личные качества ее руководителей, а механизмы разделения властей и равновесия сил¹⁾. Отцы-основатели начали, таким образом, с консервативных устремлений, а кончили типично локковским

1) В американской политологической литературе распространено мнение, отличающееся от изложенного здесь; отцы-основатели полагали, что одно должно быть дополнено другим: моральное достоинство лидера - механизмами, ограничивающими его потенциальное властолюбие.

либерализмом, имеющим материалистические, плюралистические и индивидуалистические предпосылки. Так в начале XIX в. была открыта дорога для капиталистического развития США, и с этого же рубежа американский либерализм постепенно присваивает себе функциональную роль консерватизма — как носитель традиционных политических ценностей прошлого. Но, продолжает автор, цитируя книгу Л. Гутмана "Консервативная традиция в Америке", "разбитый и вытесненный из сферы политической активности консерватизм нашел приют в цитадели идей. В ходе демократизации американского общества консерватизм все более хирел как институциональная сила, но мечта консерваторов об иерархическом общественном устройстве с нормативными ценностями и разумно ограниченной свободой продолжала существовать в качестве важного, хотя еще недостаточно изученного аспекта американской культуры"^{I)}. Так, Диггинс проводит в прошлом веке грань между безнадежно ностальгическим и запятнанным апологией рабства консерватизмом южных штатов и, с другой стороны, "подлинным философским консерватизмом", нашедшим выражение в американской классике — "в психометафизических аллегориях Натаниела Готорна и Германа Мелвилла, в антиэгалитарных социальных романах Фенимора Купера, в теологических построениях Бушнела и Броунсона" (I, с. 393). Иначе говоря, американский консерватизм минувшего столетия проявлялся как критическая по отношению к бужуазному индивидуализму культурная сила, сокровища которой в XX в. были, по словам автора, незаконно присвоены и включены в собственный арсенал защитниками *laissez faire*, недовольными либерально-прогрессистским вмешательством государства в рыночную экономику.

В первой половине XX в. философский консерватизм как система трансцендентных принципов дает о себе знать (если

I) Guttman A. The conservative tradition in America. — N.Y., 1967, p. 11.

исключить выдающихся одиночек, ставших добровольными изгнанниками из США, — философа Дж.Сантаяну, поэтов Т.Элиота и Э.Паунда) лишь в двух взаимно противоборствующих тенденциях американской мысли — в кружках "новых гуманистов" и "южных аграриев". "Новые гуманисты" с их этическими идеалами гармонии, формы, долга, самоограничения противопоставляли духу современности наследие пуритан и отцов-основателей. В политическом отношении они были значительно консервативнее этих последних, мечтая о смене мажоритарной демократии "тимократией" — правлением достойнейших, "людей чести" и утверждая, что Америка нуждается не столько в "правах человека", сколько в "праведном человеке". Другая ветвь критического консерватизма — "южные аграрии" в годы депрессии насчитывали в своих рядах несколько первостепенных умственных величин, в том числе известных писателей Аллена Тейта и Роберта Пенна Уоррена. Проповедовали они традиционность в эстетике, органическую преемственность в политике; их социально-экономические взгляды были близки к воззрениям английских дистрибутивистов (или "гильдейских социалистов") Х.Беллока и Г.Честертона — децентрализация индустриальной экономики, рассредоточение земли и имущества гигантских корпораций в руках мелких собственников, возвращение к почве и к духу общинности. Ссылаясь на книгу Р.Кёрка "Консервативное мышление"¹⁾, ставшую впоследствии настольной для сотрудников "Нэшнел ревью", автор перечисляет следующие "канонические положения" критического консерватизма: 1) общество управляется "божественным произволением" и, следовательно, политические проблемы — это в основе своей проблемы моральные и религиозные; 2) культурная политика должна быть нор-

1) Kirk R. *The conservative mind from Burke to Santayana*. — Chicago, 1953.

мативной, ибо иначе невозможно обуздать анархические импульсы, заложенные в человеческой природе; 3) следует почитать многообразие и органическую тайну традиционной жизни; 4) "естественные" социальные сдвиги предпочтительнее реформ, извне навязанных общественному организму; 5) цивилизованное общество не может существовать без отчетливой иерархической стратификации; 6) связь между свободой и собственностью неразрывна. В 30-е годы на "гуманистов" и "аграриев" как на мелкобуржуазных идеологов "американского фашизма" обрушилась атака "старой левой", и к концу второй мировой войны их кружки распались (хотя многие их лозунги парадоксальным образом возродились в левом коммунитарном движении 60-х годов, замечает автор).

Непосредственно по окончании войны могло показаться, что американский консерватизм канул в Лету. Философский консерватизм опорочил себя в глазах общественности действительной или мнимой поддержкой европейских правых, а экономический консерватизм имел немного шансов на популярность в период "нового курса" и первых надежд, возлагаемых на "государство благосостояния". Лишь ко второй половине 50-х годов, когда стало очевидно, что идея регулируемой экономики не оправдывает всех возложенных на нее упований как в материально-производственном, так и в духовном отношении, а "холодная война" потеснила либеральную идеологию в сфере внешней политики, консерватизм снова поднял голову и даже превратился в своего рода академическую моду (в самое последнее время, после спада левых настроений 60-х - начала 70-х годов, вторично возродившуюся). У.Бакли, возглавивший в 50-е годы интеллектуальное течение неоконсерватизма, как раз и совершает логически немислимую, с точки зрения автора, попытку воссоединить геополитический консерватизм раскаявшихся радикалов и поборников "холодной войны" с более давней традицией философско-критического консерватизма.

Уильям Бакли вырос в семье столь же многочисленной,

сколь богатой и привилегированной, по настоянию матери он получил консервативно-католическое воспитание, соблазнов "левизны" не знал даже в юности и не пережил трагического опыта смены убеждений. Врожденное, можно сказать, отталкивание от либерализма позволило ему найти общий язык с бывшими радикалами, чья антилиберальная направленность после обращения в новую идеологическую веру сменила мотивировку, но осталась непоколебимой (если прежде они обвиняли либералов в бессилии развязать революцию, то теперь либералы оказались виноваты в неспособности ее предотвратить). Консервативная философия самого Бакли, тогда тридцатилетнего, подающего надежды публициста, представляла, по словам автора, сочетание католической идеологии и экономической ортодоксии. Примирить то и другое в сколько-нибудь убедительном синтезе ему, как замечает Диггинс, не удавалось: слишком католик, чтобы принять ничем нормативно не ограниченную экономическую свободу рук и соответствующую ей утилитарную этику, он в то же время был слишком "правым", чтобы разделить социальные доктрины пап Льва XIII и тем более Иоанна XXIII с присущими этим доктринам элементами христианского социализма. (Второй Ватиканский собор, естественно, принес Бакли тяжкое разочарование, подтолкнув его в сторону "классического" капитализма.)

Как бы то ни было, Бакли, рассматривавший человеческое общество как богоустановленное органическое единство и обвинявший либерализм в первородном грехе секуляризации, именно на нем сосредоточил полемический огонь своего журнала: на страницах "Нэшнел ревью" утверждалось, что либерализм привел к закату моральных авторитетов, к упадку образовательных критериев, к распущенности среди молодежи. Современный либерализм - это в экономической жизни смерть свободной инициативы (М.Истмен), в общественной - язва бюрократии (Дос Пассос), в философии и теологии - этический релятивизм (В.Херберг), в международной политике - "идеология самоу-

бийства Запада" (Дж.Бернхем). Неоконсервативные публицисты (как это свойственно консерваторам любой эпохи, поскольку перед ними встает наряду с консервацией настоящего задача реставрации "неповрежденного" прошлого) вообще много спорили о том, когда же, собственно, началась "порча", где искать тот поворотный исторический пункт, в котором совершилось грехопадение западной цивилизации. П.Верек обнаруживал роковую точку отсчета в немецком романтизме, неоаграрий Р.Уивер устремлял взор в XIV столетие и во всех бедах винил номинализм Оккама, Э.Фёгелин усматривал исходную червоточину еще раньше - в хилиастическом учении Иоахима Флорского, в том "гипостазировании истории", которое, по Фёгелину, получает завершение у Гегеля и Маркса. Но в большинстве случаев принято было вести счет с Просвещения, впервые пересмотревшего все те предпосылки общественной жизни, которые консерватору пристало считать незыблемыми.

На фоне этого антилиберального фронта автор дает развернутую характеристику книги Дж.Бернхема "Самоубийство Запада. Значение и участь либерализма"¹⁾. Книга вышла как раз тогда, когда в президенты баллотировался Б.Голдуотер и когда первая послевоенная волна американского неоконсерватизма достигла наивысшего уровня. Идеологические блуждания, которые привели Бернхема к созданию этого воинственного антилиберального манифеста, описаны в труде Диггинса весьма подробно. Познакомившись с сочинениями Маркса и Энгельса, Бернхем в начале 30-х годов принимает участие в издании левого литературно-философского журнала "Симпозиум"²⁾, где сотрудничает с будущими столпами американского либерализма и "демократического социализма" - Д.Макдональдсом, П.Гудменом,

1) **Burnham J. Suicide of the West: An essay on the meaning and destiny of liberalism. - N.Y., 1967.**

2) **Symposium. - Concorde (...), 1930-1933.**

Л.Триллингом. Вскоре под впечатлением выступлений Троцкого в зарубежной печати он становится пылким единомышленником последнего, адептом "перманентной революции". В леворадикальный лагерь Бернхема привели не лозунги равенства и социальной справедливости, к которым он с самого начала относился скептически, а неверие в будущность либерального капитализма, подкрепленное опытом большой депрессии 30-х годов, и острый интерес к проблемам борьбы за политическую власть. В "новом курсе" Рузвельта Бернхем готов был тогда видеть своего рода "социал-фашизм" на американской почве (имея в виду ряд мер по социализации и регулированию экономики, направленных, по его мнению, на то, чтобы предотвратить революцию и проложить путь к диктатуре исполнительной власти). Вместе с тем размышления Бернхема над внутренней политикой Рузвельта способствовали перелому в его радикальных убеждениях и натолкнули на идею, которая легла в основу его известного сочинения "Революция управляющих"¹⁾. Несмотря на отход Бернхема как от троцкизма, так и от социалистических воззрений любого толка, вывод об отсутствии шансов на пролетарскую революцию в США и об оттеснении частнособственнического капитала и представительных институтов управленческой элитой звучал в этой книге скорее пессимистически, чем мажорно. Тем не менее здесь уже ощущалась близость бернхемовской социологии власти к европейской консервативной традиции, представленной именами Парето, Моска и Михельса. А в следующей значительной книге Бернхема "Макиавеллисты - защитники свободы"²⁾ очевидно внутреннее согласие

1) Burnham J. The managerial revolution: What is happening in the world. - N.Y., 1941.

2) Burnham J. The Machiavellian defenders of freedom. - N.Y., 1943.

автора с анализируемой на ее страницах теорией политических элит, откровенно высказаны отвращение к массовой демократии и симпатия к культу власти, не прикрытому никакими идеальными целями¹⁾. Впрочем, эта вызывающая книга и была задумана Бернхемом как курс шоковой терапии для либералов и социалистов, как адресованный им урок "реальной политики". Два последующих сочинения Бернхема - "Борьба за обладание миром" и "Грядущее поражение коммунизма"²⁾ представляли собой приложение его политической теории к практике "холодной войны". Однако в "Сдерживании или освобождении"³⁾ он отказывается от прагматически-неомакиавеллистского подхода к геополитике как к параллелограмму военно-дипломатических сил и объявляет Советский Союз не продолжателем традиционной русской политики (как это, в общем, представлялось Черчиллю и де Голлю), а носителем наступательной метафизической идеи. Таким образом, ко времени сотрудничества с Бакли Бернхем пытается выработать такую политическую концепцию, в которой не зиял бы идеологический вакуум.

В "Самоубийстве Запада" Бернхем предлагает простейшим образом исчислить потери, которые понес "западный мир": сравнить сегодняшнюю карту с картой 1914 г. "Процесс, начавшийся в Сараево и Петербурге, безостановочно продолжается" (I, с. 412). Эти геополитические потери, по Бернхему, никак

1) Продемонстрированное в эти годы Бернхемом преклонение перед властью как таковой вызвало резкую отповедь Дж. Оруэлла.

2) Burnham J. *The struggle for the world*. - N.Y., 1947; Burnham J. *The coming defeat of communism*. - N.Y., 1950.

3) Burnham J. *Containment or liberation: An inquiry in the aims of the United States foreign policy*. - N.Y., 1953.

нельзя объяснить нехваткой экономических ресурсов или слабостью военного потенциала, равно как и малонаселенностью или территориальной ограниченностью западного ареала, – названными источниками мощи Запад все еще располагает в избытке. Следовательно, потери эти имеют внутреннюю причину: Запад, по Бернхему, утратил "волю к продолжению жизни", и эту атрофию жизненной энергии принес с собой либерализм – идеология умирающей политической культуры. У либералов, отмечает Бернхем, нет ни общей доктрины, ни единого духовного корня. Скорее либерализм – это своего рода "синдром", отличающийся следующими устойчивыми навыками мысли: 1) представление о человеческой природе как пластичной, податливой, безгранично изменчивой, не знающей никаких внутренних препон в стремлении к миру, свободе, справедливости; 2) скептический и в то же время оптимистический рационализм, вера в прерогативы разума и в эффективность критического рассмотрения любой проблемы; 3) убеждение, что препятствия на пути к лучшему общественному устройству – чисто внешние: невежество и дурные социальные институты; 4) исторический оптимизм, вера в то, что человечество в конце концов одолеет нищету и деспотизм; 5) общая антитрадиционалистская установка, в рамках которой обычаи прошлого расцениваются как подлежащие искоренению предрассудки.

По Бернхему, либерал живет этими идеологическими абстракциями, мешающими взглянуть в лицо реальности. При этом действительно ли верит либерал в либерализм, – задает вопрос Бернхем. Ведь повседневное поведение либералов редко согласуется с их убеждениями: защитники расовой интеграции, они посылают своих детей в школы для белых; уравниатели, они морщатся от вульгарности массовой культуры; обличители бюрократии, они охотно занимают должности в административно-бю-

рократическом аппарате. Ответ, по Бернхему, заключается в том, что стремление либерала усовершенствовать мир проистекает не из жадности истины и справедливости, а из тревог нечистой совести и неосознанного стыда за свое благополучие. Не решаясь уверовать в доктрину христианства – единственное учение, "которое не отворачивается от реальности вины, находит ей адекватное объяснение и разрешает от неизбежно возбуждаемого виной чувства тревоги" (I, с.414), не признавая моральной категории греха, либерал вытесняет и заглушает угрызения совести заботами о счастье человечества. Отсюда, собственные добрые намерения для либерала нередко важнее, чем результаты, к которым они приводят. У либерального интеллигента, желающего очистить совесть, помрачается разум. По заключению Бернхема, Запад умирает вследствие того, что под напором либералов и их благих намерений его все время сносит влево. Либералы считают себя центром политического спектра, но они никогда не бывают отдалены от обоих его краев на равное расстояние, ибо исповедуют общие с коммунистами взгляды на человеческую природу, на секуляризм, на социальную справедливость и равенство. Только эта подспудная близость, возмущается Бернхем, и могла породить теорию "конвергенции" СССР и США, которая, по его словам, позволяет либералам камуфлировать все сегодняшние уступки коммунистическому миру, представляя их в виде завтрашнего торжества Запада. Либерализм – это стратегия самоубийства во имя морального оздоровления.

Книга Бернхема "Самоубийство Запада" стала евангелием консерваторов 60-х годов. Диггинс находит заключенные в ней пророчества претенциозными и не подтвержденными дальнейшим ходом вещей. Так, наряду с "сокращением западной мощи" идет, по его мнению, культурная вестернизация незападных стран – процесс, не учтенный Бернхемом. Автор обвиняет Бернхема в том, что последний обращается к этической аргументации, не имея на то морального права, ибо озабочен больше обереганием

ем западного могущества, чем сохранением западной культуры. Помимо того что Бернхем, по словам Диггинса, вносит в рассмотрение проблемы теоретическую путаницу, не проводя различия между французской традицией радикального утопизма и англо-американской либерально-скептической традицией, идущей от Локка и Юма, - в вопросах политической морали он пользуется теми же двойными мерками, обращение к которым ставит в вину либералам: оправдывает маккартизм, поддержку недемократических правых режимов и т.д.¹⁾ Наконец, признавая определенное достоинство за бернхемовским анализом интеллигентской "вины" и, однако, напоминая автору "Самоубийства Запада" его собственные наблюдения над невероятной, непредставимой для европейца нищетой в трущобах индийского города²⁾, Диггинс замечает, что голод и бедность существуют в объективном мире, а не только в воображении либеральной интеллигенции и что уж лучше быть либералом, преследуемым укорами совести, чем хладнокровным консерватором, не ведающим сострадания.

Ту же внутреннюю непричастность к культурно-философской традиции консерватизма наряду с прагматической защитой американского державного статус-кво и рыночной экономики Диггинс находит и у другого персонажа своей книги - Макса

1) Впрочем, что касается взаимоотношений с маккартизмом то Бернхем пытался продемонстрировать в этом вопросе некую тонкость, называя себя не "маккартистом", а "антиантимаккартистом". Вообще отношение к маккартизму в описываемой группе неоконсерваторов было неоднозначным (а к таким правым экстремистам, как члены общества Джона Берча, - крайне отрицательным); так, В.Херберг не без брезгливости квалифицировал маккартизм как правый популизм, психологически весьма сходный с левым.

2) Burnham J. Parcheats and parchesa. - In: The new Partisan reader, 1945-1953. N.Y., 1953, p.469-470.

Истмена. Приход Истмена в правый журнал У.Бакли совершился одновременно с выходом в свет его книги "Размышления о неудаче социализма"¹⁾. В юности вольнодумец и сторонник раскрепощения нравов, типичный представитель интеллектуальной богемы Гринвич-Вилледжа, затем редактор социалистического журнала "Массы" (Masses. New York), приятель Джона Рида, член Компартии США, посетивший в 1922 г. Советскую Россию, Истмен в середине 20-х годов на короткое время сближается с троцкизмом, а затем в ряде сочинений ревизует марксизм с позиций прагматизма, намереваясь отделить в учении Маркса научную революционную стратегию от "гегельянской метафизики". Книга, свидетельствующая о перерождении взглядов Истмена²⁾, вышла примерно тогда же, когда и поворотная в идейной карьере Бернхема "Революция управляющих". Не веря более в совместимость планируемой экономики с демократией, встав на сторону свободного предпринимательства против "нового курса", Истмен постепенно порывает не только с марксизмом, но и с "демократическим социализмом" Сиднея Хука и вообще со "старой левой". В годы маккартизма он занимает упорную антикоммунистическую и антилиберальную позицию, призывая либералов, вместо того чтобы возмущаться неразборчивыми методами Маккарти, публично покаяться в том, что они продали мир "тоталитарному коммунизму" (между тем во время второй мировой войны Истмен был сторонником антигитлеровского военного союза СССР и США).

В "Размышлениях о неудаче социализма" консервативная полемика ведется не столько с коммунистами, сколько с "демократическими социалистами" и их либеральными попутчиками, с социал-демократическими идеологами "государства благосос-

1) Eastman M. Reflections on the failure of socialism. - N.Y., 1955.

2) Eastman M. Marxism: Is it science? - N.Y., 1940.

тояния". По Истмену, "планируемая экономика, безразлично, тоталитарная, социалистическая или либеральная, направлена на ликвидацию свободного рынка, от которого ведут свое историческое происхождение все прочие свободы" (I, с.224). Не будучи специалистом в области политэкономии, Истмен полностью вверился таким европейским авторитетам консервативной экономической мысли, как Людвиг фон Мизес, Вильгельм Рёпке, Ф.А.Хайек (Истмен, впрочем, наряду с рыночной допускал и смешанную экономику – при сохранении контроля потребителя над розничным рынком и над большим бизнесом). Выводя политическую свободу непосредственно из спонтанности экономических отношений, Истмен настаивает на абсолютной несовместимости коллективизма, даже в самых робких и половинчатых его формах, и демократии: тому, кто сделал хоть шаг по "дороге рабства", уже не вернуться назад, и рассчитывать на умеренность в экспериментах с планированием так же неосмотрительно, как надеяться, что "удав отъест только половину от вашей дойной коровы" (I, с.235). Но главный аргумент Истмена против социализма не экономический, а философский – несовершенство человеческой природы. Примечательно, что скептический взгляд Истмена на способность человека к бесконечному совершенствованию ни в коей мере не связан с доктриной первородного греха, абсолютно ему чуждой. До конца своих дней Истмен остается материалистом и противником религии; даже разорвав с марксизмом, он сохранил верность убеждению, что именно экономическими отношениями определяются формы политической жизни (отсюда его яростная защита свободного рынка, отождествляемая с защитой демократии). Между крайне консервативной политической ориентацией Истмена и его либеральным идейным "вольнодумством" существовало парадоксальное несовпадение. В конце концов, отдав почти десять лет сотрудничеству в "Нэшнел ревью", он покинул журнал, не будучи в состоянии ужиться со "средневековым христианским авторитаризмом" Бакли и с господствовавшим

в его кружке мнением, что свобода не базируется на чисто экономических предпосылках, а коренится в "объективном моральном порядке". По поводу казуса с Истменом Бакли впоследствии заметил, что "консерватор может сотрудничать с агностиком и даже с атеистом, но не с богоборцем" (I, с.347). В 1969 г., 86 лет отроду, Истмен окончил свою жизнь политическим консерватором и духовным мятежником.

По характеристике Дж.Диггинса, столь же несогласуемы между собой идейные компоненты в послевоенном консерватизме Дос Пассоса - видного американского писателя, который начинал как авангардист и радикальный демократ, близкий к "потерянному поколению", а в 50-е годы тоже пришел к Бакли и даже сочинил предисловие к вышеупомянутой его книге "Воспрянем от либерализма". Автор социальных романов, отражающих хаос и отчаяние в американской действительности после первой мировой войны и в годы большой депрессии, Дос Пассос всегда тяготел к анархической точке зрения на "маленького человека" и на его свободу, ущемляемую безликими и могущественными организациями. Отход писателя от радикализма совершился после событий гражданской войны в Испании, под свежим впечатлением от столкновения между испанскими анархистами и коммунистами. Идейной пересадочной станцией по пути Дос Пассоса от сочувствия рабочему и коммунистическому движению к неоконсервативному патриотизму и "американизму" была, во-первых, доктрина исторической американской исключительности (признание особо весомой роли средних слоев в США по сравнению с европейскими обществами) и, во-вторых, увлечение писателя Т.Вебленом с его апологией инженерно-технической интеллигенции, умельцев нового индустриального покроя, людей дела и честной трудовой хватки, которые, согласно вебленовской утопии, должны стать руководителями производства. В годы второй мировой войны Дос Пассос высказывает убеждение, что Европа обанкротилась и судьбы западной демократии зависят исключительно от США, от оздоровления

американского общества и воскрешения исконных американских традиций, не обремененных феодальным наследием. (Первый исторический труд Дос Пассоса - "Земля, на которой стоим"¹), где воспевались республиканские добродетели колонистов, развивались идеи американского "почвенничества" и американской непорочности в сравнении с падшей Европой, вышел опять-таки в 1941 году, поворотном и для других персонажей данной книги.) "Война против европейского тоталитаризма будет выиграна на фермах и фабриках Америки" (I, с.234), - писал тогда Дос Пассос.

Значительная доля послевоенной полемики Дос Пассоса была направлена против английских лейбористов, "демократических социалистов" и либералов - как замаскированных и потому наиболее опасных "врагов свободы". В европейских странах, везде, где осуществляются программы социал-демократических партий, Дос Пассос усматривает ограничение прав рабочих, спад предпринимательской активности, оскудение талантов среди руководства. "Тирания социализма", заявляет Дос Пассос в 1948 г., начинается с тирании слов. "Теперь "общественная собственность", "плановая экономика", "контроль" и "обобществление" стали словами с добродетельной репутацией, между тем как "прибыль", "свободная инициатива", "капиталовложения" и даже "дивиденды" произносятся не иначе как в отрицательном контексте" (I, с.238). Дальнейшее движение Дос Пассоса вправо связано также с реакцией на организационно-бюрократические принципы "нового курса". Для писателя положительный герой - мелкий предприниматель, вкладывающий в свое "дело" собственный труд и противостоящий как большому бизнесу, так и государственному вмешательству. Его роман "Великий замысел"²) явился энергичной литератур-

1) Dos Passos J. *The ground we stand on*. - N.Y., 1941.

2) Dos Passos J. *The great design*. - Boston, 1948.

ной атакой на рузвельтовскую администрацию, на беспрецедентную для США концентрацию власти в ее руках. Тогда же, на заре "государства благосостояния", писатель впервые задумывается над моральными последствиями изобилия, над распадом трудовой этики (Дос Пассос видит, например, крайнее ее поругание в том, что правительство Рузвельта выплачивало фермерам дотации за сокращение сельскохозяйственного производства). Этим темам потребительства и манипулирования личностью Дос Пассос посвящает весьма пессимистический роман о массовом обществе "Середина века"¹⁾, по своему звучанию сопоставимый с трактатом Г.Маркузе "Одномерный человек"²⁾ (с тем резким отличием, однако, что американское прошлое остается для Дос Пассоса потерянным раем).

В предисловии к книге У.Бакли Дос Пассос (между прочим, создатель крайне идеализированной биографии Джефферсона) пытается дать собственную, неоджефферсоновскую интерпретацию консерватизма: личная свобода, децентрализованное правительство, трудовая честь, открытые возможности, меры против бюрократии. Союз "вольнлюбивого" консерватизма Дос Пассоса и авторитарного консерватизма Бакли — это, с точки зрения Диггинса, мезальянс, характерный для неоконсервативного течения в целом. Дос Пассос ближе всего подходит к тому типу консервативного умонастроения, которое автор именуется "критическим" и "культурно-философским": ретроспективная моральная ориентация, апология мелкой собственности и общинного самоуправления, отвержение научного рационализма и индустриализма (в этом пункте Дос Пассос оказывается значительно "правее" повлиявшего на него Веблена). Вместе с тем натуралистический взгляд на историю как на абсолютно слепую силу, безразличную к духовному измерению человека ("история —

1) Dos Passos J. Midcentury. — Boston, 1961.

2) Marcuse H. One-dimensional man. — L., 1964.

не надежда, а судьба" - I, с. 104), придавал обращенности Дос Пассоса к прошлому безысходно ностальгический и неконструктивный характер. Наконец, защищая свободное предпринимательство, но восставая против индустриального гигантизма и бюрократической "заорганизованности", Дос Пассос, по словам автора, остался слеп и глух к тому, что отлично понимал М. Вебер: "Едва накопительские тенденции частнособственнического "дела" высвобождаются из уз традиции, у капитализма не оказывается внутренних ограничений, и он с неизбежностью приводит к образованию организационных единиц все большего масштаба" (I, с. 116).

Позднее других неоконсерваторов стал сотрудничать в журнале "Нэшнел ревью" В. Херберг, американский экзистенциалист с радикальным прошлым, сменивший свою политическую окраску под влиянием Н. А. Бердяева и М. Бубера. И радикализм, и последующий консерватизм Херберга, выходца из семьи русско-еврейских иммигрантов, автор объясняет глубоко религиозным складом его сознания. Увлекаясь в юности марксизмом, Херберг интерпретировал его как мирообъемлющую метафизическую доктрину. Член Компартии США, а затем отколовшейся от нее в 1929 г. фракции "лавстоунианцев" (сторонников "американской исключительности", претендовавших на развитие в условиях США самостоятельной революционной стратегии и тактики), Херберг в 1941 г., одновременно с роспуском Американской независимой рабочей лиги, покидает почву марксизма и начинает искать религиозно-метафизический ключ к загадке истории, к ее "иронической диалектике", в ходе которой организационное усиление власти столь часто оказывается результатом первоначального порыва к освобождению. Переломной для Херберга явилась статья "Христианская мифология социализма", где нашла отражение его новая антисоциалистическая истори-

1) Herberg W. The Christian mythology of socialism. - Antioch rev., Yellow Springs, 1943, N 3, p. 125-132.

ософия: нельзя обращаться к истории за разрешением проблем человеческого существования, ибо история сама есть проблема; борьба за свободу и равенство приводит к тотальной тирании и иерархическому подчинению; вопрос не в том, как осуществить утопию, а в том, как избежать ее осуществления, "как оказать сопротивление тем отчуждающим, бездуховным тенденциям в современном обществе, которые делают революционный социализм столь заманчивым морально и, значит, неизбежным политически. Для разрешения этой задачи Америке потребен не Дьви, а Достоевский" (I, с.270).

Для Херберга, претендующего на "резвый теологический реализм", двойственность человеческой природы (ее высшее достоинство и греховное состояние) – это метафизический факт, имеющий определенную политическую проекцию: способность человека подняться над собственным эгоизмом, бескорыстная жажда справедливости делают возможным социальный порядок как таковой, а неискоренимые в падшем человеке себялюбие и агрессивность делают необходимым демократический плюрализм как конкретную форму этого социального порядка. Социально-политический принцип плюрализма соответствует у Херберга философскому принципу персонализма; утверждая это, он ссылается на авторитет создателей американской конституции, которые, по его словам, избежали как гоббсовского третиования "низменной" человеческой природы, так и руссоистской веры в естественную добродетельность человека. Учрежденная ими демократия не что иное, как "институционально оформленный непрерывный отпор, оказываемый человеческой греховности в политической сфере" (I, с.277). Эта теологическая "реконструкция" оснований демократии и отношение к тоталитаризму как к своего рода отдаленному политическому последствию первородного греха существенно сближают Херберга с неотомистом Жаком Маритеном и протестантским богословом Карлом Бартом, чьи политические воззрения были Хербергу хорошо известны.

Между тем оценка конфронтации США с "советским коммунизмом" как религиозного по сути конфликта, как "борьбы за душу современного человека" (I, с. 294) приближала Херберга к позиции У.Бакли. Легко понять, что Херберг возлагал надежды на религиозное возрождение в США, не находя, впрочем, здесь особых оснований для оптимизма. В книге "Протестант, католик, еврей: Социология религий Америки"¹⁾ Херберг указывает на характерное для американцев парадоксальное сочетание "возрастающей религиозности" и "распространяющегося вширь секуляризма": интенсивные религиозные чувства американцев не сопровождаются ни сознательной убежденностью, ни экзистенциальным переживанием "истин веры"; это скорее гражданская религия, почитание национальных обычаев и соблюдение ритуалов (впоследствии, перейдя в лагерь Бакли и окончательно "поправев", Херберг стал оценивать "гражданскую религию" американцев более высоко).

Присоединившись к неоконсерватизму, Херберг задается целью подвести под него религиозно-философский фундамент. Тема, которой он в качестве публициста "Нэшнел ревью" посвятил в 60-х годах свое перо, - это историческая взаимосвязь либерализма и секуляризма. Либерал в глазах Херберга - "якобинец без гильотины" (I, с.360); вся традиция западного либерализма, начиная с французской революции, представляет собой ряд попыток свергнуть религию, превратив ее в "частное дело" и изолировав "жизнь души" от жизни общества. Ссылаясь на Э.Бёрка и Токвиля, Херберг аргументирует необходимость религии как "цивилизующей силы", обеспечивающей моральное единство политического организма²⁾. Тогда же Хер-

1) Herberg W. Protestant-Catholic-Jew: An essay on American religions sociology. - N.Y., 1955.

2) В начале 60-х годов Херберг выступает против решения Верховного суда, запрещающего, в соответствии с законом об отделении государства от церкви, религиозные отправления в

берг отчаянно борется с религиозным модернизмом, с лефтизмом братьев Берриген, католических священников, выступавших против войны во Вьетнаме, с радикальной теологией протестанта Харви Кокса, с мистицизмом хиппи, возродивших, по мнению Херберга, средневековую анархо-нудистскую ересь адамитов. По мысли Херберга, радикализм 60-х годов вырос из либеральной идеологии 50-х; нечестивые деяния сыновей – следствие ложной мудрости отцов. Либерализм, полагает он, обременен тройкой идеологической виной за возникновение контркультуры и всего движения новых левых: это, во-первых, неофрейдизм, за который прежде всего ответственны Э.Фромм и Г.Маркузе с их радикально-оптимистическим прочтением Фрейда; во-вторых, теология "смерти Бога", обратившая отчаяние Ницше и Хайдеггера в радость по поводу того, что "повзрослевший" мир может обойтись и без божественного руководства; в-третьих, атеистический экзистенциализм Сартра, спровоцировавший распад этики.

В эти годы политическое мышление Херберга сосредоточено на доктрине естественного права, которую он противопоставляет концепциям современного либерального правоведения. "Убеждение, что все созданные людьми законы проистекают из запредельного человеку источника, из "высшего закона", и из этого же источника черпают свою авторитетность и легитимную силу, – это древнейшее и глубочайшее убеждение всего человечества" (I, с.36I); только либералы, изменяющие этому убеждению ради ложных предпосылок культурного релятивизма и юридического позитивизма, относятся к закону как к закрепленному общественному мнению или просто как к организо-

(Продолжение сноски со с.84.)

общественных школах. Было время, когда американцы считали себя "подданными управителя вселенной", восклицает Херберг, цитируя отцов-основателей, и предсказывает, что изгнание религиозных символов и церемоний из гражданской жизни повлечет за собой делегитимизацию политического строя.

му принуждению. Пробным камнем для этих теологических курсов в область права явилась актуальная в 60-х годах проблема гражданского неповиновения. Не одобряя тактику Мартина Лютера Кинга и его соратников, Херберг не сумел убедительно ответить на вопрос, проистекают ли из "высшего источника" несправедливые законы и допускает ли религиозная совесть ненасильственное сопротивление им¹⁾. (Сам Кинг обосновывал свои действия ссылкой на точку зрения Фомы Аквинского: несправедливый закон – это человеческий закон, не имеющий корней в вечном и естественном законе). Единственное, что сумел заявить Херберг по этому поводу: у законности есть приоритет перед справедливостью, ибо последняя не может осуществляться без стабильного социального порядка.

Случай В.Херберга помогает автору сформулировать "парадокс консерватизма" (так назван последний раздел книги Диггинса) применительно к Соединенным Штатам 50-70-х годов: американский консерватор вынужден апеллировать к историческим традициям либеральной демократии – во имя общественной изоляции либерала-нонконформиста! По необходимости ориентируясь на "истоки", он оказывается, таким образом, в неудобном положении антилиберала, пытающегося законсервировать либерализм. Если добавить к этому, что публицистам "Нэшнел ревью" приходилось в качестве поборников "холодной войны" как-то совмещать проповедь федерализма и свободной инициативы с заботами о могуществе военно-промышленного комплекса, требующего административной централизации, – их позиция предстанет отягощенной сложными противоречиями.

За этими "парадоксами" кроется противоречие, которое автор считает роковым для неоконсерватизма: капиталистичес-

1) Цитируя ап.Павла и бл.Августина, Херберг доказывал, что гражданское неповиновение разрешается религиозной совестью лишь тогда, когда гражданские законы требуют воздавать земным объектам божеские почести и тем самым принуждают верующего к идолопоклонству.

кая экономика, защиту которой, борясь с либеральным прогрессизмом и "попустительством красным", берет на себя современный консерватор, предполагает неконтролируемый динамический импульс и изначально тождественна росту, переменам, социальным смещениям, а между тем всякая социальная теория, именуемая себя консервативной, просто обязана подчеркивать ценности порядка, преемственности, устойчивости. В глазах философского консерватизма буржуа всегда был создателем драмы современного распада. И отчасти это отношение к фигуре буржуа сохраняет неоконсерватизм: "Беда в том, что нельзя спасти капитализм, не спасая капиталиста, - вот что, дружище, приводит меня в отчаяние!" - сетовал в частном письме Истмену еще один неоконсерватор с радикальным прошлым У.С.Шлам (I, с.443). Защищать "свободный рынок" с его антиконсервативными, социально и духовно дестабилизирующими тенденциями от "тоталитарных" поползновений государства благосостояния и от социалистической и прогрессистской критики, пытаться заменить привычные буржуазно-либеральные идеологические обоснования демократии и плюрализма обоснованиями, согласующимися с консервативной идеологией, - таков, согласно Диггину, незавидно противоречивый удел неоконсерватизма. Но как раз то, что Диггину представляется невыносимым и заранее обреченным на логический провал, вновь и вновь становится темой и проблемным заданием в обширной американской литературе, близкой неоконсервативному направлению.

* * *

В этом отношении характерна работа видного социолога и историка социальной мысли Роберта Нисбета "Затмение авторитета" (2)^I). Не будучи правым "экс-радикалом", ее автор

I) В числе других его книг: Nisbet R. Social change and history: Aspects of the Western theory of development. - N.Y., 1969; Nisbet R. Tradition and revolt. - N.Y., 1970; Nisbet R. The social philosophers: Community and conflict in Western thought. - N.Y., 1973; Nisbet R. History and the idea of progress. - N.Y., 1980.

стоит гораздо ближе, чем персонажи Диггинса, к либеральному "центру" в своих взглядах на "уотергейтский" скандал (симптом "страшной болезни" американской демократии) или на милитаризацию ("национальная безопасность" — лишь идеологический предлог для торжества современного цезаризма). Тем не менее по большинству кардинальных вопросов он продолжает линию мысли, начатую "Нэшвел ревью", и с несомненной последовательностью развивает как раз те идеи, в которых Диггинсу видится образец самоотрицания.

Правда, в книге Нисбета критическое начало преобладает над положительно-программным — в духе той культурно-философской оппозиции "либеральному консенсусу", которую Диггинс считает типичной для американского консерватизма старого образца. Кое-какие пропозиции относительно "реставрации авторитета" высказываются лишь в сравнительно краткой заключительной части. Основной же объем книги занят анализом упадка современного западного общества, страдающего от "политической гипертрофии" (2, с.УП), от эрозии представительных институтов, распространения имперской идеологии, централизации власти и сосредоточения ее в одних руках. Все эти явления Нисбет освещает в сопоставлении с "сумеречными" и "закатными" эпохами западноевропейской истории.

Исходный тезис автора таков. Начиная с века Просвещения и даже еще раньше — с ренессансных княжеств и с абсолютных монархий ХУП в., "политическое государство" на Западе облекается миссией спасительного попечения об обществе, которая прежде была закреплена за церковью; множество поколений западной ойкумены вкладывают в политическое измерение жизни свои предельные упования, ранее привязанные к сакральному порядку бытия; однако в настоящее время надежды на политику, на ее спасительность и приоритет перед другими сферами культуры, — безжалостно рассеиваются. Похоже, предполагает Нисбет, что мы на пороге новой Реформации, объектом которой окажется уже не церковь — центральный институт сред-

невекового общества, а преобладающее по отношению к ней политическое государство. Каждая из сил, распатывающих политический порядок, — мистические и фундаменталистские религиозные движения внеинституционального типа, растущие вождения этнических групп, апатия избирателей, множество проявлений эскапизма, вроде недавней "контркультуры", возникновение многонациональных корпораций, ослабляющих традиционные узы между экономикой и национальным государством, — не является решающей; но, взятые вместе, они свидетельствуют об отходе от политического государства и от поддерживающих его стереотипов общественного сознания. По многим признакам надвигается мятеж против нынешнего политического "клира", обслуживающего современное демократическое государство, против всей структуры богатства, привилегий и власти, сложившейся в нем, а заодно, трагическим образом, — и против главных политических ценностей, устоявшихся за последние два века: свобод и прав, их формальных гарантий, благосостояния и неприкосновенности частной жизни.

Гнев, направленный на существующий порядок, нарастает одновременно с чувством гражданской беспомощности перед лицом политических левиафанов, а военно-политическая мощь этих последних — одновременно с выветриванием "до-демократического фонда ценностей и учреждений, которые только и делают политическую свободу возможной" (2, с.6). Атомизированные массы остаются с глазу на глаз с централизованным государством — ситуация, которую Нисбет именуется "демократическим роялизмом"¹⁾. Нисбет останавливается на таких ее симптомах.

1) Этот термин позволяет Нисбету указать на общность между нашим временем и Ренессансом, эпохой, которую автор, вопреки взглядам либеральных историков и в согласии с традицией консервативной мысли, тоже относит к "сумеречным" периодам политической культуры, — эпохой затмения республиканских принципов и представительных учреждений, до этого развивавшихся в средневековой Европе на развалинах Римской империи.

1. Ослабление политических партий. Без партий, замечает Нисбет, либеральная демократия не может успешно функционировать, ибо именно при их посредстве осуществляется "партиципация", участие граждан в политическом сообществе, а идеологии и политические чувства получают организационное и в то же время неофициальное воплощение. Партии, эти преемники средневековых корпораций, служат заслоном против атомизации общественного мнения и против опасностей плебисцитарной массовой демократии с ее бонапартистскими последствиями. По замечанию Токвиля, политические партии в демократическом обществе нужнее, чем в феодально-авторитарном, ибо, за отсутствием сословий и сословной солидарности, только они и могут эффективно противостоять произволу клики и деспотизму правителя. Но в современной политической жизни партии утратили доверие населения; из радикального лагеря слышатся все более громкие обвинения в том, что партии не выражают, а своекорыстно искажают мнения общественных групп, и вместо идеала политической самостоятельности индивида утверждается идеал внепартийного безразличия. "Партии, так сказать, устали от самих себя" (2, с.24), и сейчас, прогнозирует Нисбет, не приходится ожидать политического творчества в этой области, возникновения новых жизнеспособных партий; скорее, наступает время транспартийных массовых движений с их культом выдающихся или популярных личностей.

2. Усиление власти президента. Новая роль президента

(Продолжение сноски со с. 89.)

Описывая феномен "демократического роялизма", автор ссылается на Токвиля, Ницше, а также на швейцарского историка культуры Я.Буркхардта, писавшего: "Я давно полагал, что мы стоим на распутье между демократией и абсолютным деспотизмом без прав и законов. Но не королевские династии станут впредь осуществлять деспотический режим. Они слишком мягки и щепетильны для этого. Новая тирания выйдет из рук военных предводителей, которые будут именовать себя республиканцами" (2, с. 7).

получает характерное внешнее оформление и в политическом быте: в Белый дом проникают роскошь и помпезность, достойные Медичи; президент выставляет напоказ свою частную жизнь, мнения, развлечения, по-королевски демонстрирует себя "своему" народу, так что его личный образ становится в глазах массы центральным символом государственной власти и одновременно эмблемой ее народных корней ¹⁾. Как утверждает Нисбет, впервые этот "роялистский" стиль стал вводить Ф.Д.Рузвельт (вообще не пользующийся благосклонностью консервативно настроенного автора). С тех пор сложился целый штат "придворных" и телохранителей президента (вплоть до современных демократических вариантов "мудреца", "шута" и "камергера"), разумеется, недоступный для надзора выборных органов. "Царственный" президент, утверждает Нисбет, — это фигура, наиболее импонирующая сегодняшнему политическому интеллектуалу; считается, что только сильный президент может сохранить в неприкосновенности политические структуры и обеспечить национальное единство.

3. Упадок процедурно-правовых аспектов демократии, выскомерно-пренебрежительное отношение к букве и форме демократического процесса, дух неуважения к парламентарным и судебным отраслям государственного аппарата. Утрачивается высокая оценка формы, идущая еще от Аристотеля и преломленная в политическом мышлении Бёрка и Токвиля, — понимание того, что форма не может стать ограничением или препятствием для подлинно гениального деятеля и в то же время способна защитить от деспотизма, вероломства и коррупции.

4. Энергичное обращение к трансполитическим средствам, т.е. методам, стоящим вне нормальной политической жизни, для достижения основных целей внутренней и внешней полити-

1) В роялизме, по Нисбету, всегда присутствует некий популистский элемент — идея патриархальной, через голову представительных учреждений, связи между монархом и подданными.

ки¹⁾. Эти средства в лучшем случае морально сомнительны, в худшем – попросту незаконны. Здесь опять-таки возвращаются ренессансные и абсолютистские политические навыки: распоряжаться жизнью военных врагов и внутренних противников властитель вправе, и не сверяя своих намерений с предписаниями закона. Инициатива возрождения трансполитических методов принадлежит левым и глубоко коренится в философии революции, заявляет Нисбет, но независимо от этого оправдание трансполитики ныне распространяется по всему идеологическому спектру, и на протяжении последнего полувека американской истории к такого рода средствам (всякий раз во имя провозглашенных высоких целей) прибегали и "старые левые", и проводники "нового курса", и поборники "холодной войны", и борцы за гражданские права, и противники войны во Вьетнаме, и ФБР, и ЦРУ. "Уотергейт" – только верхушка этого "трансполитического" айсберга. "Роялистские" замашки и "трансполитические" навыки делают современного политика совершенно нечувствительным к принципиально идеологическим размежеваниям; идеологические союзы вытесняются блоками, сколоченными для сиюминутных прагматических целей.

5. Обветшание идеологий. В политических сумерках теряют прежние четкие очертания три ведущих западных идеологии – либерализм, радикализм и консерватизм. Либерализм, оформленный мыслью Дж. Локка, А. Смита и Дж. С. Милля, с его верховной идеей индивидуальной автономии человека, ныне в подавляющей степени утратил свою историческую цель и дал заворочить себя соблазну централизованной бюрократической власти. Се-

1) По образцу, намеченному в известном изречении Клаузевица: война – это продолжение политики иными средствами.

годняшний либерал-прогрессист питает отвращение ко всему местному, добровольному, рассредоточенному; он озабочен не независимостью личности от власти, а формами участия в ней и сближения с ней. От прежнего либерализма в нем осталось только специфическое "вольнодумство" – неприязнь к моральным ограничениям свободы, в которых неолиберал видит нарушение "гражданских прав". Радикализм, ведущий свою родословную от Руссо и от якобинского культа равенства, впоследствии же дозревший до социалистического идеала бесклассового общества и поставивший задачу захвата политической власти для достижения этой цели, теперь, по утверждению Нисбета, политически выплывает и все чаще выливается в бессмысленные и бесцельные вспышки терроризма, в насилие ради насилия.

Наконец, консерватизм – с его вынесенным из эллинско-еврейской политической культуры убеждением, что всякая власть зиждется на моральных основаниях и ими же ограничена, числивший в своих рядах таких глубоких защитников традиционного общества и противников беспрепятственного вторжения политической власти в общественную жизнь, как Бёрк, Колридж, Токвиль, Буркхардт, – в XX в., и особенно после второй мировой войны, обнаруживает признаки вырождения в примитивную "правизну" ("райтизм"), лишенную принципиальности и попадающую в рабскую обратную зависимость от сиюминутного идеологического врага. Сейчас объективные различия между "левым" и "правым" размыты иррациональной, оккультной струей в общественно-политической жизни и оттеснены на задний план цезаристской жадной сильного человека.

6. Рост правительственной бюрократии, углубление пропасти между нею и, с другой стороны, выборными и общественными организациями; бюрократический патернализм, сопровож-

дающийся непрерывным вмешательством в частную жизнь. Согласно Нисбету, правительственная бюрократия родилась на современном Западе из двух источников – из массовых войн и массовых социальных реформ социалистического и квазисоциалистического характера. Но поскольку она является теперь главным объектом всенародного недовольства, левые ее критики, использующие эту неприязнь, пока численно преобладают над критиками справа.

Ирония заключается в том, что по мере того, как власть политического государства растет и простирается над всей жизнью общества "во имя социализма, коммунизма, социальной демократии или тривиальной плановой экономики" (2, с.16), его авторитет, доверие к нему непрерывно падают. В больших массовых обществах рядовой гражданин привыкает к "системе институционализированного вранья", воспринимает ее как нормальную составляющую процесса управления (это, по мнению Нисбета, приобретение именно XX в.; счет прегрешений у себя на родине он начинает с президента Вудро Вильсона). Рушится самая концепция общественного порядка. В свое время она была совершенно чужда средневековому юридическому мышлению, ибо забота о порядке и безопасности, как и прочие аспекты общественной жизни, находились в руках традиционных объединений – семьи, гильдии, церкви, монастыря и т.д. Идея общественного порядка и полиции как специального института для его поддержания утверждается на Западе только в XIX в. в связи с оформлением политического государства. Но в наше время это государство уже бессильно навести порядок и остановить неиссякающий поток насилия, т.е. не в состоянии исполнить как раз ту функцию, ради которой оно, по замыслу его апологетов – Макиавелли, Гоббса, Руссо, Бентама, - и должно быть учреждено.

Уменьшается доверие и к другой сфере государственной инициативы – к гуманитарно-филантропическим социальным программам по борьбе с бедностью, ликвидации трущоб, здравоохранению и т.д. Наконец, выветривается национально-государственный патриотизм, те чувства к "большому" отечеству (в их отличии от любви к малым родинам и от кровно-родственных привязанностей), которые много десятилетий подряд формировались в Европе по образцу патриотического подъема в революционной Франции конца XVIII в. Любовь к национально-территориальному государству складывалась при решающем участии либеральной творческой интеллигенции, которая, однако, в процессе своего полевения пришла затем к противоположной, интернациональной идее. Еще Бёрк в своих "Размышлениях о революции во Франции"¹⁾ предупреждал, что национализм и патриотизм, которые хотели бы обосноваться на развалинах так называемых "малых патриотизмов" – семьи, округа, общины и т.п., – обречены на гибель.

Нисбет завершает свои размышления об упадке политического государства следующим "парадоксом исторической Немезиды". Все цели, о каких только могли мечтать пророки новой государственности от Гоббса, Локка, Руссо и Бентама вплоть до Гэлбрейта, Шлезингера, Гудвина и прочих современных умов, – успешно достигнуты: государство, как того хотел Гоббс, стало, начиная с французской революции, абсолютным сувереном; политический процесс в нем, вслед заветам Руссо, привел к возрастанию равенства; наконец, государство на Западе провело столь эффективные социальные реформы, по сравнению с которыми программы социалистов прошлого века выглядят более чем скромно. Но, судя по опросам общественного мнения, по социальной апатии и аномии, люди недовольны этой сбывшейся утопией, этим централизованным, бюрократическим, вездесущим государством; оно не пользуется любовью

1) Burke E. Reflections on the revolution in France.
- L., 1789.

даже тех интеллектуалов, которые идеологически подготавливали его торжество.

Государство и личность подошли друг к другу слишком близко, вплотную за счет ослабления и разрушения посредствующих структур, ограждавших раньше человека от государственной экспансии. От такого сближения проиграло, по мысли Нисбета, и государство, обременившее себя неподъемным грузом социальных и экономических забот и потому переставшее справляться со своими прямыми задачами. Таким образом, ключ к оздоровлению общественной и политической жизни, согласно Нисбету, следует искать не в сфере государственной власти: вопреки распространенному мнению здесь не помогут ни реформы политических учреждений, ни сильный президент, ни активный и ответственный конгресс, ни популистские лозунги. Ключ - в отношениях между государством и другими, неполитическими институтами. Но беда в том, что рушатся социальные и культурные стены, которые подпирали политическую крышу.

Современная либеральная представительная демократия как политическая форма создавалась в XVIII в. на основании определенных неполитических и предполитических ценностей и структур, которые казались тогда неписаными и самоочевидными законами жизни. "Творцам конституций, складывавшихся на Западе в начале XIX столетия, новая либеральная демократия показалась бы не имеющей ни малейшей надежды на существование в отрыве от социального устройства, укорененного в семье, местных связях, добровольных объединениях, не говоря уже об иудео-христианской, в широком смысле традиционной, морали, которая была, так сказать, впитана с молоком матери" (2, с.76). Создатели демократических конституций не заблуждались относительно несовершенств человеческой природы и не были околдованы руссоистской мистикой "общей воли". Они возводили здание демократии "с уважением к таким социальным институтам, как собственность, семья, местная община, религия, к

таким социально-культурным ценностям, как объективный разум, языковая дисциплина, самоограничение, трудовая этика, и прежде всего с пиететом к культуре, берущей начало в классической цивилизации и с небольшими перерывами продолжавшей расти из этого корня" (2, с.76-77). Если отцы-основатели надеялись, что политическая демократия станет жизненной реальностью и не выродится в политический произвол, то это не потому, что они верили в природную неиспорченность и законопослушность человека, а потому, что (как предполагали они, следуя здравому смыслу) такие институты, как семья, община, религия, которые многие тысячелетия составляли каркас человеческой культуры, и такие идеалы, как милосердие, братство, благоразумие и справедливость, которые более двадцати пяти веков образовывали канву западной морали, могут быть спроецированы в бесконечное будущее.

Но как раз эта надежда не оправдалась! – восклицает Нисбет. "Централизованная и потенциально коллективистская природа суверенной власти" (2, с.78) спровоцировала повсеместный процесс аннигиляции традиционных общественных и моральных установлений. Нисбет останавливается на следующих сторонах этого разрушительного процесса.

I. Утрата социальных корней – родственных связей, почвы, святыни. Община, главным образом сельская, просуществовала в человеческом обществе десять тысяч лет, оставаясь в основе своей неизменной, несмотря на бесчисленные войны, миграции, недороды, эпидемии и прочие катастрофы. Но она была подорвана в результате политической и индустриальной революций, которые в отличие от других сдвигов и переворотов прошли не по поверхности общинной жизни, а добралась до ее древних глубин. Пришедшие на смену общине новые организации, по сравнению с ней, объединяли людей нежизненным, механическим образом; на рынке и на избирательном участке человек стал ощущать себя изолированным, непричастным к общественным делам, а семья, перестав быть производственной и экономической ячейкой, утратила былую прочность. Общество -

это ассоциация семей, и власть государства останавливается у порога семейного жилища. Между тем философия индивидуалистического утилитаризма, рассматривавшая общество как ассоциацию одиночек, а общинно-родственные связи – как узы для личной свободы и инициативы, потрудились над разрушением ключевых ценностей, которые только и делают возможным политическое общежитие. Можно предположить, замечает Нисбет, что "внутрисемейная революция", выражающаяся в восстании молодежи и женском движении, будет продолжаться и впредь, потому что ценностные и хозяйственные основы прочной семьи уже подорваны. Точно так же в ходе урбанизации и экономической рационализации перекопана устоявшаяся жизненная среда и стерты с лица земли отношения соседства. "И государство, и экономика, фактически в обход семьи и общины, обратились прямо к индивиду и таким образом подставили его под леденящий ветер анонимности и изоляции" (2, с.85). Долгое время предполагалось, что принадлежность к политическому сообществу заменит современному человеку старинные формы участия в общей жизни. Но, как оказывается, политика не может возместить то, без чего она сама обесмысливается и хиреет. Наконец, об утрате личностью прежней социальной почвы свидетельствует нынешняя приватизация и обмирщение религии, без чего не были бы возможны ни растущая сакрализация государства, ни революционно-политические взрывы миллениаристской энергии, прежде сдерживаемой церковью (важной вехой в этом процессе обмирщения Нисбет считает Второй Ватиканский собор). Ослабевают сакраментальные и обрядовые стороны религии, создающие общность людей с их прошлым и друг с другом, и в вакууме поселяется ностальгическая мода на утраченное прошлое – жалкий субститут святыни.

2. Язва благосостояния. Современное индустриальное развитие катапультирует с низкого уровня доходов на высокий большие множества людей, социально и психологически мало к этому подготовленных. Они при этом испытывают то, что Дюрк-

гейм называет аномией и что обыкновенно случается при внезапной и резкой пересадке из одной системы ценностей в другую. Так возникает болезненная проблема последствий изобилия. Дальнейшие рассуждения Нисбета на эту тему в общем совпадают с предпринятым у Бернхема анализом "нечистой совести" либерального интеллигента. Факт бедности и нищеты, замечает Нисбет, всегда уязвлял совесть богачей; отсюда — для всех открытые периодические пиршества в богатых домах, освящение милостыни и подаваний, узаконение уличного нищества и т.д. Все без исключения мировые религии — буддизм, христианство, ислам — окружают бедность ореолом святости и предупреждают о моральных опасностях роскоши и богатства. Но в наше время эта этика приятия бедности — как неизбежного укора и повода для покаянных добрых дел — совершенно атрофировалась; зрелище бедности внушает скорее раздражение, вырвавшееся наружу, например в парадоксе Б.Шоу; "Я ненавижу бедных!" Как формулирует Бертран де Жувенель в своей книге "Этика перераспределения"¹⁾, "жизнь богатых когда-то была скандалом перед лицом бедности, теперь бедность — это скандал перед лицом богатых" (2, с.90). Бедность стараются искоренить, потому что ее ненавидят. Отсюда, по Нисбету, берут начало все опасные прельщения "общества с нулевым ростом", эгалитарной этики, проповеди возврата к природе и, наконец, утопии превращения труда в удовольствие.

Представление о труде как наказании и долге издавна формировало трудовую этику всего иудео-христианского мира; в нынешнем же "обществе изобилия" отвергается именно это представление, а не просто одна из его дериваций — пресло-

1) Jovenel B. de. The ethics of redistribution. — Cambridge, 1952.

вутая протестантская этика. Экономическая возможность не работать плюс исчезновение традиционных моральных понуждений к труду формируют совершенно новую, социально ненадежную психологию, утверждает Нисбет. Эта развращенность задевает как низшие классы (преступления, насилия, наркотики), так и средние (изобилие с неизбежностью порождает скуку, а, согласно последним социологическим данным, скука стоит на третьем месте среди пяти **возможных причин мировой катастрофы**

3. "Повальная инфляция", которую Нисбет считает более опустошительной, чем депрессия, наделяя это явление не только экономическим, но и морально-психологическим смыслом. "Ответ на депрессию – изобилие. Но чем можно ответить на изобилие, которое распространяется среди населения вширь, сопровождаясь ожиданием еще большего изобилия, долженствующего изливаться едва ли не в геометрической прогрессии?" (2, с.97). Потребительская алчность, ограничиваемая одним лишь воображением, приводит к неуклонному падению курса и делает невозможным решение главной экономической проблемы западных демократий – согласование относительно стабильной занятости со стабильными ценами. Не отрицая, что у инфляции есть и чисто экономические причины, Нисбет останавливается на причинах моральных, коренящихся, во-первых, в предпочтении материальных ценностей духовным, а во-вторых, в пафосе уравнительности. Революция в устремлениях и ожиданиях – это величайшая из революций нашего времени, заявляет автор. Чувство своих "корней" и своего традиционного "места", наследственные сословные и классовые установки (наряду с установками религиозными) долгое время удерживали огромное число людей от заносчивых материальных претензий, от жадности богатства как средства во что бы то ни стало поднять свой общественный статус и сравняться с вышестоящими. Когда эти барьеры пали и восторжествовал, по выражению Нисбета, "де-

мократический этос", ничто уже не могло воспрепятствовать инфляции, захватившей и всю сферу культуры. Нисбет пишет об инфляции языка, искусства, науки, морали. Падает текущий курс образованности (при массовом высшем образовании университетский диплом значит совсем не то, что прежде), научного творчества (растет вознаграждение за решение пустяковых проблем) и т.д., и т.п. Особенно беспокоит автора удешевление лингвистических ценностей, отказ от языковой дисциплины и сложности, подход к языку с варварскими и примитивными критериями, засорение его непристойностями и, с другой стороны, терминологическими темнотами, наряду с сокращением словарного запаса массовых коммуникаций до лексикона полуграмотного человека. Еще Токвиль замечал, что "демократические народы - горячие приверженцы общих понятий и абстрактных выражений" (2, с. 128), а в XIX в. Дж.Оруэлл изображал связь языковой инфляции и тоталитарной диктатуры, предсказывая, что современная политическая фразеология разовьется в оглуляющий "новьяз".

4. "Потеря героя" и торжество посредственности. Как известно, Карлейль считал народный культ героев непременным признаком подлинной цивилизации. Но в современном расколдованном и неукорененном мире этому культу нет места ни в религии, ни в политике, ни в бизнесе, ни в науке, ни в искусстве, ни даже в спорте. "Поучительно было бы задуматься над тем, что мы все еще помним, кто такой Колумб, но большинство из нас не в состоянии назвать имена тех, кто совсем недавно побывал на Луне" (2, с. 104). По-видимому, в этом современном достижении, как и во многих других, безличные технические возможности затмили человеческий компонент. "Существует роковой конфликт между духом модернизма и героическим. Реактивы модернизма, включающие уравнивательность, скептицизм и широко узаконенное в искусстве пересмешничество, разъедают почву, пригодную для процветания героического"

(2, с.109). У потенциального героя нет аудитории, способной им восхититься, и лучшее, что может дать современное художественное творчество, оно дает в области пародии, автопародии и шаржа. Вместе с образом героя из народного сознания, утрачивающего абсолютные критерии добра и зла, исчезает противоположный и культурно не менее значимый образ "злодея", ибо либеральный гуманизм успел внушить уже нескольким поколениям, что не воля, а болезнь или социальная неприспособленность – причина любого злодеяния. Импульс борьбы со злом, морального негодования погашен всевозможными "терапевтическими" концепциями.

5. Бегство от культуры. Сумеречные эпохи, констатирует Нисбет, всегда сопровождаются культурным декадансом – тягой к архаическому, оккультному и примитивному вместе с футуристическим "освобождением" от культурной дисциплины и авторитетов. Так, на современном Западе больше нет культурных условий для возвышенного и трагического искусства, которое обладало бы надличным смыслом. "Враждебная" (по терминологии Л.Триллинга) культура враждебна не только "филистерству", но и всякой культурной стабильности и общезначимости; она есть форма "бегства от культуры", во второй своей фазе переходящего в "атаку на культуру". Таким образом, предупреждает Нисбет, "наша проблема уже не в отсутствии великой культуры, а в отсутствии какой бы то ни было культуры вообще" (2, с.119). Культура, как утверждает автор, по своей сущности "феодална": в ней существует иерархия дарований и невозможно установить равенство прав. Поэтому ей противопоказан эгалитарный этос, основоположник которого, Руссо, не зря предлагал упразднить науки и искусства. Современный интеллеktуал, не смея заходить так далеко, предпочитает попросту нападать на ограничения, дисциплину и каноны традиционной культуры, сочетая при этом политический эгалитаризм с субъективным произволом. В результате современная артистическая культура дробится на кружки и клики, каж-

дый из которых на свой лад соединяет уравнительную радикальность с аристократическими претензиями на творческое избранничество. В культурной среде происходит то же, что и в политической: "империалистическое Я" все энергичнее насаждает на отчужденные массы. Эта и другие формы "бегства от культуры" (утрата доверия к знанию, уплощение науки), по Нисбету, во многом обязаны своим происхождением общей политизации культуры, которая началась в США в 30-е годы под нажимом как слева, со стороны радикальной интеллигенции, так и справа, в результате субсидирования и косвенного подкупа деятелей культуры правительством. Это особенно видно на судьбе университета и академической культуры в целом. Начиная с эпохи средневековья западная цивилизация находилась в глубокой зависимости от университета и таких его ценностей, как дух свободного исследования, бескорыстная преданность знанию, воплощаемых все в новых поколениях молодежи. Внутри самого университета философия, филология и вообще корпус гуманитарных знаний по традиции обладал более высоким академическим статусом, чем прикладные отрасли — юриспруденция, техника, естествознание. Но сейчас творческая роль западного университета, по словам автора, подходит к концу. Общественные интересы и общественные финансы переместили центр тяжести в сферы, соперничающие с университетской ученостью, — в здравоохранение, экологию, социальное обеспечение. Университет теряет свою уникальность и становится таким же практическим исследовательским центром, как любой другой. Упадок университета как хранителя дисциплинированной свободы, культуры и языка не случайно совпал с упадком либеральной демократии в целом.

6. Торжество субъективности, уход во внутренний мир, эскалация иррационального и оккультного. Это признаки любой сумеречной эпохи, замечает Нисбет, и наша — не исключение, о чем говорит широкое распространение эзотерических культов и предрассудков, растущее отвращение ко всякой от-

ветственной внешней деятельности в обществе и государстве, субъективизация всех форм и жанров литературы и искусства, философских течений и даже социального протеста. "Посредством разрушительного воздействия на местные общины, посредством поглощения ценностей, прежде сохранявшихся в этих общинах, современное политическое общество понудило индивидуальное сознание обратиться на себя самоё" (2, с.145). Чем сильнее человека детерминирует безличная и механическая среда, тем он более замыкается в своем внутреннем мире.

Весь этот многогранный процесс дезинтеграции общественной жизни, по мнению Нисбета, влечет за собой "соблазн военизированного общества". Объективными факторами милитаризации современного Запада Нисбет считает конфронтацию с коммунистическим миром и рост терроризма. Но, как бы их ни расценивать, острой проблемой становится отношение военного комплекса, управляемого методами, прямо противоположными демократическим, к гражданскому обществу. Еще Клаузевиц показал, что современная война требует широкой реконструкции общества, и перечислил ряд мер (в том числе и уравнительных), весьма напоминающих будущую внутреннюю политику "государства благосостояния" и убийственных для свободы, культуры, творчества. Военизированный деспотизм - худший из всех видов деспотизма; при нем гражданское общество превращается просто-напросто в тыловой гарнизон. (Нисбет обращает внимание на тот многозначительный факт, что, по данным опросов общественного мнения, военные пользуются все большим доверием в сравнении с другими категориями профессионалов - бизнесменами, политиками, учеными, священнослужителями.)

Как полагает Нисбет, исторически военизация имеет в западном государстве много шансов на успех. Когда-то это

государство родилось для войны и ее специфических нужд, и первая политическая фигура в его истории – не патриарх, не племенной, а военный вождь. Возникнув из лона войны, западное государство постепенно присваивало себе функции семьи, прихода, гильдии и т.п. и становилось экономическим, социальным, моральным и интеллектуальным левиафаном – тем, каково оно в наши дни, – именно благодаря неуклонному расширению своих прерогатив в военное время. С войной тесно связана и собственно политическая демократия. (Так, еще Кондорсе полагал, что первым серьезным шагом к демократии стало развитие пехоты.) Большинство главных вех на пути так называемой демократизации Запада (борьба с безработицей, уравнивание прав) приходится на время войн.

Война тем и соблазнительна, что освобождает индивидуума от монотонности повседневного существования, сокращает социальные перегородки и тиранию традиций, открывает возможности для нового опыта (в том числе и для опыта "дозволенной безнравственности"), для новой научно-технической и деловой инициативы; наконец, дает иллюзию солидарности, столь утешительную в мире рыночной конкуренции и идеологических распрей. Иными словами, война оказывает на общество антитрадиционное, революционизирующее воздействие; так называемая секуляризация культуры во время войн (т.е. в периоды неизбежной релятивизации моральных критериев) продвигается семимильными шагами. Недаром, утверждает Нисбет, война и революция так часто идут рука об руку, равно воплощаясь в бонапартистских фигурах, в равной степени призывая к насилию во имя высших целей и вербуя в свои ряды молодежь, с равной непочтительностью относясь к семейно-общинным авторитетам, к привилегиям и неприкосновенности личности. Солдатский мундир нередко оказывается униформой революционера.

Призрак "военизированного общества" побуждает Нисбета обратиться к теме, столь типичной для навыков консервативной мысли, – к поискам исторических источников "грехопаде-

ния" западной политической культуры. В этой связи он выдвигает гипотезу "романизации Запада", разворачивая драматическую картину борьбы между римским правом – юридическим кодексом, приспособленным к нуждам военной державы, – и англосаксонским правом, выросшим из традиций средневекового общепития. Рим, напоминает Нисбет, был первым западноевропейским государством, в котором чисто военные ценности стали строительными блоками политического порядка. Исторически западное общество было "романизировано" и значит подчинено этим ценностям дважды – в поздней античности и на закате Средневековья, в эпоху Ренессанса. Средневековое общество с его плюрализмом, локализмом, регионализмом, с едва ли не совершенным отсутствием в нем идеалов мирской власти, вовсе не походило на тот мир, в котором римское право родилось, – на Римскую империю, воплощавшую в фигуре императора идею военной централизованной власти. И вот римское право катком прошло по средневековой Европе, повсюду внедряя заложенные в нем революционизирующие тенденции к военно-политическому централизму.

Римское право строилось на предпосылках, которые, как представляется Нисбету, в сумме дают прообраз современной войны, современного капитализма, современного национализма. Вот эти предпосылки: 1) представление о неподзаконности властителя, который стоит выше закона и сам является законодателем; такого рода идея суверенности и суверена, предполагающая концентрацию верховной власти, несла с собой прямую угрозу средневековому плюрализму; 2) доктрина "концессии", согласно которой никакая группа или ассоциация, сколь угодно древняя и санкционированная традицией, не может быть легализована иначе, как получив свой статус в виде правовой "концессии" из рук суверенной власти, – понятно, что эта доктрина осложняла правовое существование общин, объединений и всех структур, посредствующих между личностью и государством; 3) принцип индивидуальных договорных отношений;

этот принцип закреплял приоритет утвержденного государством юридического документа перед обычным правом, насаждал в высшей степени индивидуалистическую идею личного воления и устанавливал взгляд на общество как на конгломерат разобщенных индивидов, а не организм, состоящий из социальных групп; 4) идея законодательства, издания новых законов и, как ее следствие, использование закона в качестве инструмента социальных изменений; поскольку такая идея противоречила исконному представлению о том, что законы, имея вечную и божественную основу, не изобретаются, не даются, а открываются¹⁾, постольку в ней был заключен несомненный революционный заряд. "Исторический переход Европы от *Gemeinschaft* к *Gesellschaft* не мог бы иметь места, если бы не юридический инструментарий, выкованный при имперском деспотизме цезарианского Рима" (2, с.172). Именно древнеримская военная империя с ее законами, идеально приспособленными к целям полководца, деспота и индустриального титана, снабдила и государство, и промышленность образцом для организации масс в подразделения, для расселения их по баракам и казармам, насаждения секулярной дисциплины и превращения всего общества в пирамиду власти.

"Романизация западного общества", заявляет Нисбет, продолжается и по сей день. "Возрождение римского права, опирающегося на рационализм, принцип расчетливого целенаправленного воления и идею всепроникающей центральной власти, - вот подлинный источник "модернизма", т.е. присущего Новому времени пафоса переделки мира" (2, с.174). Влияние римского права выходит далеко за пределы юридической сферы: прививая взгляд на социальный строй как на своего рода гигантскую кучу песчинок - разобщенных правовых субъектов, -

1) Так, английский парламент был первоначально судебным, а не законодательным органом, и англосаксонское право основывается на прецеденте, а не на правовом творчестве.

оно способствует отрыву индивидуального сознания от общественных и моральных традиций. Затем в силу принципиальной нетрадиционности римского права социальные символы войны и военного принуждения совместимы с ним гораздо лучше, чем символы мирной постепенности. На современном Западе, в том числе и в Соединенных Штатах, оно является удобным рычагом в руках тех, кто так или иначе предан идее "перманентной революции" - безжалостному перепахиванию огромных социальных пространств и неуклонному вторжению юридизма во все уголки общественной жизни.

На Западе историческим носителем взаимосвязанных, в глазах Нисбета, идей утопизма, юридизма и милитаризма искони был интеллигент, и, выясняя "роковую" роль "класса интеллигентов" в социально-политическом развитии, Нисбет обнаруживает антипатии, характерные для консерватизма в целом. По его словам, для интеллигента, будь то Платон, Макиавелли, Гоббс, Руссо или Маркс, война, как и революция, оказывается той кризисной ситуацией, которая дает возможность разорвать с презренным настоящим, отрешиться от прозаически трезвых рыночно-экономических соображений и низвергнуть авторитеты, столь несносные для дерзких утопических умов. И в наши дни, замечает Нисбет, появление в Белом доме милитаристски ориентированных президентов сопровождается скоплением в Вашингтоне огромного числа интеллигентов.

Перейдя, таким образом, к ситуации в США, Нисбет утверждает, что "во время первой мировой войны Америка впервые окунулась в некое подобие социализма" (2, с.181). Впервые в американской истории заработная плата, цены, прибыли контролировались федеральным правительством; тяжелая индустрия и средства связи также были взяты под правительственный надзор; возникли рабочие советы, регулирующие условия труда,

но вместе с тем было подвергнуто ряду ограничений право на забастовки. Внутриполитическое воздействие первой мировой войны оказалось не менее серьезным, чем международное: старые социальные роли, традиционные общественные авторитеты, привычные грани независимости и неприкосновенности на время были отброшены. "Без сомнения, это была своего рода плата за социалистическую горячку интеллектуальной Америки" (2, с.182). Более того, по уверению Нисбета, "первый на Западе реальный опыт тоталитаризма - с его политическим абсолютизмом, проникающим во все поры культурной и общественной жизни, включая просвещение, религию, промышленность, искусство, местное самоуправление и семью, - связан с американской военной государственностью при Вудро Вильсоне" (2, с.183). Сам будучи интеллектуалом, президент Вильсон заразил целое поколение американской интеллигенции идеей общего дела, моральной миссии, осуществляемой при посредстве чуть ли не обоготворенного государственного могущества. В ходе первой мировой войны из американской реформистской мысли почти совершенно выветрился дух локализма и почвенничества и утвердился дух государственной централизации, дух военизированного общества, предназначенного функционировать и в условиях мира. Эта идейная модель медленно развивалась в течение 20-х годов и получила в 30-е реальное подкрепление благодаря "новому курсу". Вторая мировая война, продолжив ту же тенденцию, создала, по словам Нисбета, официальный и долгосрочный союз между интеллектуалом и государством, привела к "бракосочетанию университета и правительства" (2, с.186). Подобно немецким и французским социалистам начала XX в. американские интеллектуалы готовы были в армии видеть идеальный инструмент для насаждения гуманитарных реформ и демократической культуры за рубежом, в слаборазвитых странах. Одновременно с увлечением армией и стремлением воссоздать одесную центральную власть в американской интеллектуальной верхушке культивировалась (здесь Нисбет не делает различия

между окружением Трумена, Кеннеди или Никсона) глубокая неприязнь к экономическим аспектам жизни - не только к большому (в особенности наследственному) богатству, но и к обычной деловой заинтересованности в прибылях, ценах, заработках и т.п.

Заключая эту цепь размышлений, Нисбет утверждает, что демократия и социализм, которые принято считать наилучшим противоядием от войны, могут сделать войну "более широким, чем прежде, планетарным предприятием... Именно в ходе политической и экономической социализации были основаны наиболее крупные и внушительные военные государства современности. Милитаризация наций в нашем столетии - один из наиболее отчетливых интернациональных процессов... Я полагаю, что только события непредсказуемого ныне характера и масштаба - быть может, возникновение религиозного движения всемирного ранга - окажутся в состоянии приостановить современное шествие милитаризма" (2, с.191). А пока военизированное общество с его обещаниями спокойствия и порядка, соблазнительными для гражданского населения, уставшего от коррупции и морального распада, с его ореолом революционизирующих достижений, с его пренебрежением к экономическим и социальным ценностям прошлого, которые успели утратить для масс свою привлекательность в обстановке депрессии и инфляции, с его специфическими средствами для разжигания энтузиазма и освобождения от бремени скуки - представляется большинству едва ли не единственным спасительным маяком.

В связи с этой мрачной перспективой Нисбет оповещает о внедрении в политическое бытие "новой науки деспотизма". Основатели современного политического общежития полагали, что наличие республиканских представительных институтов приводит к резкому сокращению политического вмешательства в частную жизнь. Однако на современном Западе, не исключая США, наблюдается как раз расширение такого вмешательства - главным образом в результате постепенного исчезновения

посредствующих образований, пришедших, как не устает подчеркивать Нисбет, из "до-демократического прошлого" и долгое время успешно ограничивавших распорядительный пыл государственной администрации. Надежда XVIII столетия на то, что народ благодаря прямому участию в управлении (в качестве избирателей и выборных лиц) предотвратит опасный рост политической мощи, оказалась совершенно ложной. Ничего так не способствовало усилению централизованной политической власти, как расширение состава избирателей и общее омассовление подступов к ней. Идеал вездесущей власти выдвинул еще радикальной политической мыслью Руссо, который прекрасно понимал, что традиционная власть королей и князей, представленная в житейской повседневности главным образом фигурами сборщика налогов и солдата, фактически весьма слаба в сравнении с той властью, какою будет обладать правительство, опирающееся на "общую волю"¹⁾. Но важнейшей за последние полвека вехой на этом пути к "новому деспотизму" стало превращение основного корпуса власти из "видимого" и "невидимый", недоступный общественному наблюдению. Реальный контроль над жизнью людей перешел за эти десятилетия от конституционных, открытых, номинально правящих учреждений ко всевозможным бюрократическим агентствам, комиссиям, бюро, создаваемым в обход конституционного процесса с благими целями социального обеспечения и защиты прав населения. Автор исследования о "невидимом правительстве"²⁾, на которого ссылается Нисбет, склонен даже утверждать, что американское общество переживает сейчас "вторую управленческую революцию" (вслед за первой "революцией управляющих", провозглашенной

1) То же самое, как считает автор, предвидел и Токвиль, развивавший политическую философию, противоположную руссоистской. Он писал: "Надо помнить, что порабощение людей в мелочах - особенно опасно. Свобода в малом еще нужнее, чем в большом, и я бы выбрал первую, если б только она могла сохраняться без второй" (I, с.196).

2) Weidenbaum M. Government-mandated price increases: A neglected aspect of inflation. - Wash., 1975.

в 1941 г. Бернхемом). Действуя во имя образования, благо-
состояния, правильного налогообложения, безопасности, здра-
воохранения и забот о среде обитания, новый деспотизм "под-
стерегает нас на каждом перекрестке", - жалуется Нисбет.
Именно эти нити, связывающие его с социальным гуманизмом,
способность входить в мельчайшие детали человеческой жизни
и, наконец, умение манипулировать не столько человеческими
поступками, сколько прежде всего человеческой волей, прида-
ют новому деспотизму особую эффективность.

Из отправных пунктов "нового деспотизма" Нисбет счи-
тает мечту о "новом равенстве" самой опасной для свободы.
Токвиль, на которого автор ссылается чаще, чем на кого-ли-
бо из своих идеологических предшественников, в свое время
указывал на средство между централизацией власти и массовым
эгалитаризмом, предполагающим, помимо прочего, отсутствие
местных центров авторитета и местных иерархий, всегда подо-
зрительных для центрального правительства¹⁾. Это средство,

1) По Нисбету получается, что вся западная политичес-
кая история проходила, начиная с афинской демократии, под
знаком борьбы между централизующими силами, вооруженными
идеей равенства, и традиционными иерархическими институтами.
Историческое отличие западного политического устройства от
восточного Нисбет видит в том, что на Востоке - в Индии, Ки-
тае - равенство никогда не было желательным и ценным и, со-
ответственно, центральная власть, несмотря на свой макси-
мально бюрократический характер, никогда не соприкасалась
вплотную с жизнью людей; между ней и индивидуумом стояли не-
политические социальные образования - клан, община, каста,
поместье, - не вполне проницаемые для государственных чи-
новников. На Западе подобная картина отчасти характерна
только для эпохи Средневековья.

Особый характер французской революции 1789 г. проявил-
ся, по Нисбету, в том, что эта революция, в отличие от преж-
них, сочетала уравнительную страсть к искоренению социаль-
ного разнообразия с неустанным укреплением военно-политичес-
кой власти. Как отмечает в этой связи Нисбет, тема "военной
демократии", тема связи между милитаризацией жизни и соци-
альным равенством проходит через всю критическую консерва-
тивную мысль прошлого столетия, включая Я. Буркхардта, И. Тэн-
на, Ф. Ницше.

подчеркивает Нисбет, усугубилось с приходом нового эгалитаризма, который озабочен не расширением равенства перед законом и равенства возможностей (такие формы равенства для него скорее помеха), а установлением "равенства условий жизни", "равенства результатов", какое имеет место в монастыре или коммуне. Но если в малых сообществах и группах догма "равенства условий" как-то уживается с естественным неравенством сил и дарований, то в масштабах современного политически мощного государства она неизбежно приводит к казарменному единообразию и нивелировке. (Недаром Руссо, которого автор считает самым радикальным после Платона - и не исключая Маркса - политическим мыслителем Запада, сочетал пафос всеобщего равенства с пафосом возвращения к докультурному состоянию.) Между тем две мировые войны и большая депрессия продвинули бюрократию и ее подразделения к такому рубежу, за которым идеология равенства уже служит самоцельному укреплению этих бюрократических сил, а не свободе и благу личности.

Идея равенства, продолжает Нисбет, несет в себе внутреннюю взрывчатую бунтарскую динамику, какой нет, например, в идеалах справедливости или свободы. Оказавшись главенствующим, идеал равенства в силу простейших психологических механизмов немедленно становится ненасытным, и эта бесконечность требований, выходящая за границы разумного, придает ему черты квазирелигиозной ценности. Равенство - это современная политическая идея спасения, окруженная еще со времен Руссо моралистическим ореолом и объемлющая в своих устремлениях никак не меньше, чем все человечество. И именно вследствие иррациональности и абсолютности притязаний эгалитаризм, как предсказывает Нисбет, будет неудержимо распространяться в западном мире. Соответственно будет продолжаться "перманентная революция" против социальных групп и центров авторитета, осуществляющих посредничество между лич-

ностью и государством, — та "война против традиционного общества" (2, с.205), которая, согласно ведущей мысли Нисбета, определяла и определяет всю государственно-политическую историю Запада в эпоху античности и в Новое время. Нисбет не отрицает, что эта война государственного начала (и его пророков — Платона, Гоббса, Руссо) с началом патриархальным принесла и положительные достижения в сфере индивидуальных свобод, прав и благ. (Так, несмотря на то что римское право закрепляло неравный правовой статус различных общественных групп, оно благодаря присущей ему идее лично-договорных отношений и индивидуального гражданства исторически способствовало достижению всеобщего равенства перед законом.) Но обратная сторона того же процесса — это постоянно действующий импульс к модернизации и революциям, которые, по словам Нисбета, всякий раз приводят к новому усилению государственной власти и в итоге — к тоталитаризму, отменяющему завоевания, достигнутые в предшествующей борьбе с традиционным обществом¹⁾.

Важнейший оплот частной жизни, на который должна обрушиться обремененная государственной мощью эгалитарная идея, это семья. Однако, по замечанию Нисбета, новый эгалитаризм атакует семью обходным маневром, делая своей мишенью частную собственность, без которой, по логике Нисбета, невозможна достаточная стабильность семейных союзов²⁾. Как бы

1) Согласно представлениям Р. Нисбета, все европейские революции, в том числе и те, которые считаются антибуржуазными и социалистическими, направлены против средневековых форм или остатков неравенства. И если слово "капитализм" стало для современных радикалов таким же жупелом, каким было для энциклопедистов XVIII в. слово "феодализм", это случилось потому, что на него была перенесена вся выработанная два века назад риторика обличения неравенства.

2) Центральным персонажем раннекапиталистического действия, как настойчиво напоминает Нисбет, был не изолированный экономический индивид классической политэкономии, а отец семейства, работавший, накапливавший сбережения и расширявший дело ради детей и внуков.

то ни было, существование бюрократического "государства благосостояния", которое выше всего ценит единообразие и ни перед чем не остановится ради его насаждения, должно, как убежден Нисбет, привести к окончательной механизации жизни. При этом отличительной чертой "нового деспотизма", полагает автор, становится дальнейшее смягчение форм и проявлений власти в виду поглощения индивида организациями, педагогической и психиатрической обработки. Грубое давление государства на человеческую жизнь ослабевает, но политический контроль над нею усиливается¹⁾. Психологическое отношение современного человека к физической боли, рассуждает Нисбет, коренным образом изменилось по сравнению с эпохой Средневековья и Ренессанса: если раньше боль и телесные страдания были привычными спутниками жизни, теперь они стали восприниматься как нечто чрезвычайное и невыносимое. Соответственно из публичного арсенала государственной власти стали исчезать жестокие физические наказания, страшные пытки и казни. Однако новая техника контроля над личностью, новые методы "власти как терапии" с избытком компенсировали государству эти потери.

Разросшееся правительство, которое несет с собой эгалитарное единообразие, вторжение в частную жизнь и бюрократизацию культуры, сознания, духа, — это и есть "болезнь современности", пророчески описанная Максом Вебером. Под эгидой такого государства дальнейшее расширение индивидуальных свобод, например свободы печати и высказываний, на деле уже означает снятие запретов с порнографии, непристойностей, телесного и душевного стриптиза — и все это при постоянном

1) Примечательно, что в развиваемой Нисбетом неоконсервативной критике либерального "государства благосостояния" проскальзывают маркузианские нотки. Однако в этом нет ничего удивительного, если учесть, что сам Нисбет охотно отмечает точки соприкосновения между консервативной и анархистской мыслью в подходе к централизованному политическому "левиафану".

сужении прав и привилегий в сфере неприкосновенности частной жизни, в области предпринимательской деятельности и участия в независимых общественных союзах!¹⁾ Между тем история учит, что периоды распущенности обыкновенно служат прелюдией крайнему политическому насилию, которое незамедлительно распространяется на все области культурной жизни.

Финальные рассуждения Нисбета не отличаются ни практической конкретностью, ни бодрым оптимизмом. Констатируя, что идеологические трибуны . . . сплошь заняты современными последователями Гоббса, Руссо и Бентама, а ряды тех, кто сохраняет верность "частному сектору", "внеполитической общественной жизни" и "индивидуальной свободе", все редеют, автор тем не менее намечает некоторые шаги к "подлинному социальному возрождению на Западе" (2, с.232) и "реставрации авторитета" (2, с.231). Те самые симптомы упадка политического сообщества, которые Нисбет перечислял в начале своего труда, — "подземные толчки этнического национализма и религиозного фундаментализма, локалистские и коммунитарные движения, а также загадочная пока роль многонациональных корпораций" (2, с.232), — при перемене угла зрения могут, по его словам, рассматриваться и как ряд признаков желательного обновления.

Один из идейных рычагов этого обновления Нисбет видит в политической философии плюрализма, которую он считает антитезой монистической философии исторического детерминизма. На взгляд Нисбета, "догма неизбежного будущего" всегда сочетается с утопической ментальностью, и достижение этого будущего видится исключительно на путях государственного планирования и контроля, на путях искоренения частной иници-

1) Наполеон был, по замечанию Нисбета, первым политическим деятелем Нового времени, уразумевшим, что, ослабив стеснения по части нравов и высказываний, очень легко создать в обществе иллюзию расширения индивидуальных свобод и одновременно ограничить более фундаментальные экономические и политические права граждан в сфере собственности и добровольных объединений.

циативы, местного и культурного разнообразия. Перечисляя позитивные ценности **плюрализма** (за которыми стоит, по Нисбету, образ непредрежденного будущего), автор тем самым пунктуально излагает свою положительную программу.

1. **Функциональная автономия**, т.е. независимое друг от друга отправление всех функций и разделение всех сфер общественной системы, будь то экономика, просвещение, семья или религия. Разумеется, должна осуществляться и определенная координация этих функций, но еще Аристотель, критикуя платоновский коммунизм, заметил, что в делах общественных надо стремиться к гармонии, а не к простому унисону.

2. **Децентрализация**, как можно более дробное **рассредоточение** исходящей от государства власти; причем не абстрактно-политическое (например, между избирателями), а реально-социальное ее раздробление – между рабочими и предпринимательскими союзами, округами, семьями, общественными организациями.

3. **Иерархичность**, выраженная в принципе Э.Бёрка: "Все должно быть доступно, но не всем без разбора" (2, с.239). Нужно, заявляет Нисбет, ссылаясь также на Токвиля и Ницше, победить дух *ressentiment*'а, дух зависти к высшему и исключительному, дух предпочтения, оказываемого низкому и заурядному. Нужно восстановить интеллектуально поправленное достоинство ранга, класса, имущественного состояния во всех сферах жизни. "Без иерархии невозможна никакая философия **плюрализма**" как разнообразия (там же).

4. **Традиция и обычай**. Для них как эффективных регуляторов общественного уклада следует отвоевать пространство, в настоящее время целиком захваченное юридическими отношениями. "Плюралистическое общество – это общество, свободное в той мере, в какой оно способно сохранять сколь возможно более широкую сеть неформальных, спонтанных, основанных на традиции навыков жизни и сознания" (2, с.240).

В целом эту программу Нисбет именует "новым открытием

социального начала" (2, с.241) - в его независимости от начала политического. "Мы живем во времена, когда социальный порядок предельно насыщен политической властью" (2, с.246), замечает автор и предлагает добиваться отступления политических сил с территории социального. Речь идет о восстановлении социальной инициативы, исходящей от автономных местных и общественных групп, и о снижении авторитетности чисто политических ценностей, которые, по словам Нисбета, заняли, начиная с глубоко антипатичного ему Ренессанса, неподобающее место в общественном сознании.

Автор указывает на две традиции в западной социальной мысли, различие между которыми имеет мало общего с привычным делением на "либералов" и "абсолютистов". Первая традиция, представленная именами Платона, Гоббса, Руссо, Бентама, Мишле, Фихте, Трейчке и др., отдает государству предпочтение перед всеми другими формами объединения и либо полностью отождествляет государство с обществом, либо видит в общественной жизни такой досадный источник беспорядка и волнений, который во имя безопасности населения должен подавляться жесткой политической силой. Вторая традиция, выразителями которой можно считать Аристотеля, Цицерона, Фому Аквинского, Бёрка, Токвиля, Прудона, Кропоткина, проводит четкую грань между социальными институтами и политическим государством и видит залог общественной свободы и благополучия не в том или ином образе правления, а именно в сохранении этой грани и в определенной независимости социальной сферы. (Так, правление может быть республиканским и демократическим, но отнюдь не свободным, если государство вмешивается в самые разные области жизни, - и, напротив, монархическое или олигархическое правительство, уважающее автономию традиционных социальных институтов, может обеспечить значительную меру свободы.) Разумеется, описанная вторая линия политической мысли в Новое время подразделяется на консервативную и радикальную ветви; но в данном случае

Нисбету важно их единство – общая, независимо от философской базы, направленность против "революционно-якобинской концепции предтоталитарного государства, в котором власть и авторитет являются монополией политического правительства" (2, с.247). Иными словами, это традиция защиты "социального", которая, как указывает Нисбет, в современной Америке получила сначала поддержку у неоконсерваторов первого призыва, но затем была потоплена неразборчивыми правыми в омуте "уотергейтского" скандала.

"Восстановление социального начала" означает также для Нисбета повышение престижа "частного" принципа в противовес "публичному", семейного – в противовес индивидуальному и провинциального – в противовес централистскому. Современный либеральный интеллигент, иронизирует автор, конечно, протестует против вмешательства в частную жизнь, если таковое исходит от ФБР или ЦРУ, но он отказывается уловить связь между практикой этого рода и политическими доктринами таких гонителей частной жизни, как Платон, Руссо и Бентам, утвердивших в западном сознании моральное превосходство "общественного" над "личным". Надо повернуть вспять двухвековую тенденцию западной политической мысли, направленную против семьи – извечного оплота социального бытия и абсолютно незаменимого очага культурного воспитания – и против провинциальных и патриархально-общинных начал (так называемого "идиотизма деревенской жизни"). Перед первой мировой войной наблюдалось оживление общинных идей, например в кружке супругов Уэбб, в гильдейском социализме. Однако возбужденный войной политический национализм снова сделал местную общину символом реакции, отупения, посредственности, объектом сатиры и карикатуры (в известных романах Синклера Льюиса "Главная улица", "Бэббит"^I). Нисбет надеется, что ослаб-

^I) Lewis S. The main street. – N.Y., 1920; Lewis S. Babbit. – L., 1922.

ление государственного национализма, развитие транснациональной экономики и международных организаций еще может привести к определенному гармоническому равновесию между универсализмом и локализмом. Дело в том, замечает он, что эра национальных государств оказался разрушительной не только для средневекового локализма, но и для средневекового универсализма; средневековое общество базировало свою стабильность на местной, провинциальной укорененности населения, зато мобильные его слои – купцы, студенты, бродячие клирики – пересекали Европу вдоль и поперек, не нуждаясь в визах и паспортах и на практике воплощая экономическую и интеллектуальную универсальность. Таким же проявлением универсализма были и союзы городов, например ганзейский. Сейчас впервые со времени Средних веков снова возникают условия для всеобщности, перешагивающей через национально-политические границы.

Результатом возрождения социального начала, по Нисбету, должно стать постепенное возвращение индивида в лоно добровольных общинных и групповых связей – процесс, обратный текущей атомизации общества. В западном сознании должен быть преодолен миф романтического индивидуализма, утверждает автор, – миф о том, что выдающаяся личность обязана своими достижениями лишь себе самой, а не семье, общине или цеху в равной степени.

Эта позитивная программа Нисбета напоминает идеал "нового Средневековья", введенный в консервативную мысль XX в. Н.А.Бердяевым. Даже новая форма *laissez faire* должна, согласно Нисбету, иметь своим объектом не атомизированного "экономического индивида", а добровольные корпоративные группы, которые давали бы личности возможность укрыться от политического гигантизма и развивать в себе дух инициативы и социальной изобретательности. В свое время величайшими социальными изобретениями были деревенский "мир", обнесенный стенами город, рыночная площадь, гильдия, приход, монас-

ть; затем университет, студия, торговая компания, профсоюз, кооператив и пр. (Особенным богатством отличалось социальное творчество Средневековья, которое с легкой руки итальянских гуманистов и французских энциклопедистов до сих пор еще принято считать эпохой тьмы и невежества, между тем как Ренессанс и Реформация были в этом отношении почти бесплодны.) Что касается групповой инициативы, то одна из ее старейших форм, хорошо известная, например, в социальной структуре дореволюционного Китая, — это "косвенное административное управление", передача государством ряда своих административных функций местным общинам и семейным союзам. Таким образом, призыв к косвенному администрированию и социальной предприимчивости ни в коей мере не является утопическим, замечает Нисбет, — он опирается на многообразный традиционный опыт.

За всем этим Нисбету видится "новый образ гражданства". В Средние века быть гражданином, горожанином значило избежать феодального подчинения в деревне и поместье, и даже существовала поговорка: "Город делает свободным". Но впоследствии, в эпоху абсолютизма и особенно французской революции, идея гражданства смешалась с идеей политического подданства, с идеей принадлежности к "единому и неделимому" национально-политическому государству. В Соединенных Штатах, правда, дело обстояло иначе, чем в Европе, поскольку там долгое время сохранялся "региональный контекст гражданства, почти феодальный в ряде аспектов" (2, с.284). Но гражданская и первая мировая война наряду с популярной концепцией "плавильного горна" (выйдя из которого, любой представитель местной или этнической группы должен обрести единый образный отпечаток "американизма") приблизили и здесь положение вещей к новоевропейскому образцу: к "абстрактной и обанкротившейся идее *patrie*, отечества, привитой якобинцами и их наследниками" (2, с.286). Ныне желательно возвращение к плюралистскому и региональному образу гражданства и родины.

Так или иначе "политическое государство в его нынешней национальной, коллективистской и централизованной форме более не способно осуществить надежды людей, наполнить их жизнь содержанием, и им, как это не раз случалось в истории, придется обратиться к альтернативным решениям и ценностям" (2, с.283).

х х

х

Влиятельный американский публицист (словацкого происхождения), советолог, профессор Сиракузского университета (США) Майкл Новак принадлежит к числу идеологов и стратегов самого модернизированного направления неоконсерватизма. Отсюда резкий контраст в тональности "Затмения авторитета" (2) Нисбета и "Американских идеалов" (3) Новака. Несмотря на сводку о крайнем идейном, да и социально-политическом, неблагополучии в сегодняшнем капиталистическом мире, содержащуюся у Новака, он не предается пессимизму, а, напротив, сосредоточивается на программе мобилизации социально-охранительных сил для активного контрнаступления, что делает его "Американские идеалы" чем-то вроде пространного "капиталистического манифеста".

В книге наша выход давняя, по словам автора, озабоченность отсутствием серьезной, позитивной теории "демократического", или "либерального (или плюралистического) капитализма".

Автор начинает свою работу цитатой из "нового философа" Бернара-Анри Леви, который, по его словам, несмотря на все свое отталкивание от марксизма, выражает ходовое в наши дни, непосредственно идущее от Маркса, воззрение на общество свободного предпринимательства: "Капитализм говорит: люди - это просто вещи, абстрактные и эквивалентные, измеряемые их меновой стоимостью и живущие в адском мире,

где их унижают и лишают достоинства" (З, с.1). Эта инвектива, пишет Новак, не имея ничего общего с действительным демократическим капиталистическим обществом, может найти резонанс в некоторых суждениях Адама Смита, Эйна Рэнда или Милтона Фридмана. Такова печальная судьба либерального капитализма, что в теории его же идеологов он оказывается намного более неприглядным, чем в действительности. Мало того, автор обнаруживает серьезнейшую лакуну по части формулировок, которые выражали бы демократические представления о хорошем и справедливом обществе. "Нет ни единой книги, которую можно было бы без смущения предложить любопытствующему со словами: "вот наши нравственные, политические и экономические идеалы"" (З, с.1). Новак усматривает тому две причины: во-первых, сложность системы и плюрализм вмещаемых ею метафизических и культурных ориентиров; во-вторых, непосредственно вытекающее отсюда отсутствие неукоснительного идеала, вооружившись которым единомышленники Новака могли бы выступить на защиту демократического капитализма. "Нет электризующего текста, который можно было бы послать на фронт той всемирной идеологической войны, в которую мы втянуты" (З, с.1).

Сложность капиталистической системы Новак конкретизирует как ее трехсоставность, или триединство: политической, экономической и культурной систем, находящихся в такой взаимосвязи, что если будет повреждена одна, то две другие тоже ощутят это на себе как ущерб. Поэтому при формулировке идеала должна быть учтена эта троичность в ее целокупности, — что систематически упускали из виду политологи, политэкономы и гуманитарии, занимавшиеся каждый своим доменом. Далее, выработка идеала требует коренной смены рутинных стереотипов — наезженной колеи двух теоретически замороженных блоков — "капитализма" и "социализма", со строго и давно фиксированными "внутренними противоречиями".

Со времен второй мировой войны, заявляет он, накопилось достаточно фактов, чтобы пересмотреть теорию: появи-

лись новые и социалистические, и капиталистические страны, появилось много неожиданного, парадоксов, вещей, которых теоретически "не должно было бы быть" (с.2). Размышляя над "своим собственным опытом", т.е. жизнью американских интеллектуалов его поколения и их семей (в 1900 г. половина их жила ниже прожиточного уровня, в 1932 г. они переживали острую нужду), Новак приходит к заключению, что "достижения демократического капитализма в Америке менее чем за столетие" (3, с.2) беспрецедентны (о чем свидетельствует кривая семейного благосостояния). А поскольку на земле не существует - и существовать не может - общество полной справедливости, равенства, братства и благоденствия, каждую систему надо оценивать, во-первых, относительно других социальных систем (пусть "сравнят американцы африканского или азиатского происхождения свою жизнь" с жизнью их бывших соотечественников "из соответствующего класса" - 3, с.2), а во-вторых, и это главное, - с точки зрения того, обладает ли система механизмом изживания недостатков (усугубляются ли ее пороки или преодолеваются).

План автора - двигаясь поэтапно, сначала представить преимущества демократически организованного капиталистического общества, затем - его невыгодные стороны, далее проанализировать причины привлекательности социализма для современных сердец и умов, и, наконец, заняться новоявленным феноменом американского общества - "новым враждебным классом" и его воздействием на формирование оппозиции классу промышленников и принципам демократического капитализма в целом. Во второй части М.Новак предлагает стратегию, руководствуясь которой лидеры и деятели демократического капитализма могли бы выиграть в войне идей со своими противниками.

Методология автора, исходящая из убеждения в извращенности и "слепоте ходовых теорий", - взглянуть "свежим взглядом" прямо в лицо фактам и попытаться, исходя из них, ар-

тикулировать принцип и идеалы американского общества, - существующие, действующие, но не получившие почему-то голоса.

Кратко о сути демократического капитализма

Исходя из противоположной доктрине Д. Белла представления о единстве политико-культурно-экономических принципов капиталистической системы, автор во взгляде на организацию американского общества предлагает переставить акценты из привычной экономической области в область духа. Демократический капитализм это не только свободное предпринимательство, частная собственность и ограниченное управление - подобная экономическая характеристика игнорирует как раз то что составляет привлекательность этой системы. Ключ к постижению ее с ценностной точки зрения Новак ищет не в производственных отношениях, а в отношениях системы к человеческому индивиду, в том, что образует понятие "либеральной цивилизации": уважение к правам и достоинству человека, идеал справедливости и равенства, утверждавшихся "в западном обществе с ранних времен" (3, с.7).

I. Сильные стороны демократического капитализма.

Капитализм и богатство. Первое, самое непосредственное, но часто упускаемое из виду свойство капитализма, это, по Новаку, его обогащающая способность. Юбилей двухсотлетия США, отпразднованный в 1976 г. многими американскими городами, сделал граждан США очевидцами щедрых возможностей капиталистической системы; демокапитализм создал и передал жителям этих городов несметные богатства.

Продуктивность системы не сравнится ни с одним из известных человеку обществ. И хотя есть серьезные изъяны в капиталистическом способе производства - неплановая, неуправляемая система допускает нехватки в одних отраслях и излишки в других, - их в итоге корректирует свободный рынок. Мало того, сама коммунистическая идея о достижении общества "справедливого изобилия" для всех могла возрасти только после того, как капитализм стал производить избыточные богатства.

Капитализм и демократия. Экономический порядок системы

был основан и развивался на уважении к индивидуальным решениям и выбору, к правам собственности, ограничению центральной власти и на особом складе ума, надобном для функционирования политической демократии.

Склад ума. Для своего успешного действия системе демократического капитализма требуется уникальный человеческий тип, которому присущи прежде всего три отличительные черты. Сами по себе они не безусловные добродетели, однако они несомненно суть формы определенных духовных ресурсов американского общества. Во-первых, это эмпиризм; каковы бы ни были доминирующие теории, традиционные способы обращения с вещами, обычаи и т.п., надо всем царит здесь легко возбуждаемый скептицизм и безусловное доверие к опыту. Подобное умонастроение толкало изобретать и открывать новые пути, которые оказались бы лучшими на опыте. Американская культура учит пренебрегать теорией и быть внимательными к фактам. Конечно, замечает автор, ящик для предложений, который можно встретить повсюду в стране – и на фабриках, и в школах – есть приглашение к теоретическому мышлению, к воображению, к идеям. Однако важнее всего для американца – смотреть прямо в лицо фактам, учась прежде у того, что находится вблизи, чем у того, что на расстоянии. В связи с этим Новак вспоминает слова отца, который говорил ему: "Майкл, если не можешь чего делать, учи этому" (З, с.10). Предпочтение отдается человеку действия, человек теории вызывает определенный скептицизм.

Вторая черта, близкая к первой, несмотря на очевидные ее дефекты, также послужившая мощной интеллектуальной силой системы, это прагматизм. Независимо от того, что могут диктовать теории, американцу требуется понять: "Как это сделать на практике?" Американская культура проникнута сознанием ограниченности теоретического мышления и неподчиненности ему реального мира. Интеллектуальное вдохновение черпается в решении конкретных проблем, и, напротив, решение

концептуальных проблем воспринимается как развлечение. Бизнесмены равнодушны к концептуализированию даже их собственных задач и тем более к выяснению идеологических предпосылок их дела. "Им легче построить завод по производству пепси-колы или предприятие Форда в Ленинграде, чем полемизировать с партаппаратчиками. Они, по-видимому, верят, что стоит только построить усовершенствованную мышеловку, как мир сразу придет к ним на поклон. Они убеждены, что нет надобности преуспевать в теории, если можно преуспеть в практике" (3, с. II). Американские прагматики пускаются в свои предприятия со столь мизерным идеологическим багажом, что кое-кто начинает уже поговаривать об их бесхребетности перед атаками теоретически и идейно более искусственного социализма. Так прагматизм, будучи важной силой в производстве реальных благ, приносит тем не менее двойной ущерб: лишает идеологической наступательности и оставляет беззащитными в обороне.

Третья черта американского мышления – склонность к практическому компромиссу. Для того чтобы подписать коммерческий контракт или провести законопроект в парламенте, не нужно рассчитывать на полное единодушие в метафизических, религиозных или умственных предпочтениях, наоборот, нужно готовить себя к нарочитой неидеологичности и "непринципальности". "Мы соглашаемся на несогласие, даже когда расписываемся, что согласны кому-то оказывать некие услуги... Мир действия – это совсем не то, что мир веры, теории или идеалов... Мы не настаиваем на своей правоте и готовы даже предположить, что наши противники окажутся более правы в будущем". "Нас удовлетворяет" скромный прирост "в каждомдневном движении вперед" (3, с. I2-I3). Эта интеллектуальная скромность, готовность к компромиссам, будучи национальной силой Америки и вообще англосаксонского мира, таит в себе тоже скрытую опасность.

II. Дефекты демократического капитализма.

Итак, согласно Новаку, последний, четвертый фактор си-

лы капиталистической системы "склад ума" - есть одновременно и первая ее слабость. Сосредоточенность на эмпирико-прагматической стороне человеческой жизни обедняет человеческий дух; даже самые грандиозные практические достижения и успехи не приносят полного удовлетворения человеческому сердцу. Смысл жизни не может исчерпываться умением обращаться с миром: душа жаждет любви, общения, справедливости, нравственных идеалов, образцов искусства. Нацеленность на эмпирию может сделать общество мощным, но не прибавляет ни благородства, ни добродетели, ни счастья. Поэтому, замечает автор, с такой страстью обсуждается сегодня в кругу преуспевающих людей "нехватка смысла" .

Второе, склонность изыскивать практические компромиссы и уступки, положительная и в социальном, и в моральном отношениях, может быть также симптомом безыдеального духа.

Третьим пунктом в описании дефектов демократического капитализма у Новака идет та самая двойственность этоса, вызревшая в недрах современного капиталистического общества, к которой уже с середины 60-х годов привлекает внимание Д.Белл¹⁾ и которая, кстати, требует от Новака переосмысления тезиса о единстве сфер капиталистической системы - экономической, политической и культурной (а от Белла - пересмотра его противоположного постулата об их автономности).

Итак, пишет Новак, капитализм гордится тем, что он умеет непосредственно демократическим путем свободного рынка выявить и удовлетворить желания и потребности максимума граждан, но сами гедонистические призывы "больше желать и потреблять" оказывают парадоксальный эффект, ибо подрыва-

1) См. обзор "Дэниел Белл о социально-культурных противоречиях при современном капитализме" - В кн.: Современные концепции культурного кризиса на Западе: Реф.сб. / ИНИОН АН СССР. - М., 1976, с. 55-109.

ют ту самую дисциплину самоограничения и ответственности, бережливости и мудрого вложения капитала, на которых базируется система.

В-четвертых, продолжает свою критическую инвентаризацию капиталистических изъянов автор, ставка на личную заинтересованность, несмотря на все поправки, идущие от раздающихся в обществе призывов к духу братства, сотрудничества и великодушия, производит тем не менее впечатление господства здесь всепоглощающего эгоизма, а в итоге выставляет это общество шакирующим образцом неравенства. Демократизм в умах его первых теоретиков был волшебным способом впрячь человеческую заинтересованность в работу на общественное благо. Беспрецедентный в истории взрыв человеческой предприимчивости и изобретательности оправдал надежды, и тем не менее в общественном сознании укоренилось подозрение в имморальности истоков этой системы как эксплуатирующей худшее в человеческой душе и отдающей чрезмерное внимание индивиду в ущерб человеческой общности.

И, наконец, сила деловой элиты и ее теоретиков-специалистов, способных плодотворно концентрироваться на практических задачах, оборачивается глубочайшей слабостью на полях теории и идеологии. Итак, подытоживает автор, "система в высшей степени плодотворная на практике" (3, с.13-14), в сфере идей и представлений может выглядеть как наихудшая.

Этой преамбулой Новак подготавливает читателя к осознанию опасности той новой ситуации, которая сложилась для демократического капитализма и всего мира послевоенной эпохи в результате сдвига восприятия - из сферы реальности в сферу отражения реальности.

В русле концепции М.Маклюэна открытие "новой эры" Новак связывает с гигантскими возможностями масс-медиа, ставших главной ареной соревнования и плацдармом завоевания масс. Теперь все зависит от запущенных в средства информации идей и символов; они обрели колоссальное воздействие и

на политическую систему, и на экономику. Вовсе не самое главное сегодня – изготовить лучшую мышеловку, достаточно дуновения в сфере идей и символов, и она приобретет в глазах общественности устарелый и даже отвратительный вид. "Тот факт, что демократический капитализм создает богатство и что он эффективнее всех других общественных систем откликается на человеческие потребности", должен был бы иметь большее значение в мире теории, идеологии и пропаганды, чем он имеет. Но "именно здесь немеркнущие достоинства демократического капитализма – эмпиризм и прагматизм – реализуются в качестве серьезной слабости культурной сферы. У нас нет ни своего "капиталистического манифеста", ни твердой веры в предназначение либеральной цивилизации" (3, с.14). Автор осознает выигрышное положение, в котором оказался противник капитализма.

Ш. Притягательность социализма.

Один из секретов мощного влияния социалистического мировоззрения Новак символически иллюстрирует таким эпизодом: Пауль Тиллих после одной из своих лекций в 1957 г. перед группой студентов на вопрос, почему он поддерживает социализм, незамедлительно ответил: "Потому что это единственно возможная экономическая система, соответствующая христианской точке зрения" (3, с.15). И Новак перечисляет несколько провозглашенных социализмом идей, привлекающих к нему такого рода симпатии.

1. Братство, которое подчеркивается в противовес индивидуализму и просвещенному эгоизму, являясь, по словам Новака, религиозно-гуманистической мотивацией, способной вдохновлять даже в самые неэнтузиастические времена.

2. Моральный идеал. В описании "нового человека", которого должен воспитать новый социальный порядок, сквозят черты старого нравственного идеала. Классические писания социализма язвят своим критицизмом моральные изъяны, столь обильные в реальном мире и описывают конту-

ры грядущего почти целиком в моральных терминах - и с религиозным пафосом - как общество братства, свободы, равенства, человеческого достоинства и творчества. По контрасту, "классики капитализма" целиком оставляют религиозные заботы на долю архиепископов, а нравственные - на волю индивида. "И в то время как теоретики капитализма предоставляют формулировку нравственно-общественного идеала другим", глашатаи социализма, не доверяя этот предмет никому, "тратят невиданное количество энергии на разрисовывание морального торжества их идеала" (с.16).

3. Историческая теория. В социалистическом освещении история имеет скрытый замысел и четкое направление. Ее цель начинается социализмом. "Приятно чувствовать себя на стороне истории, - так сказать, в согласии с универсумом, и знать, что все твои старания... будут не напрасны в силу их принадлежности к непреодолимым силам общественного прогресса" (3, с.16).

4. Онтология, которую в духе "новых философов" и А.Безансона Новак по существу расценивает как гностическое и платонистское учение о двух мирах: подлинной реальности и иллюзорного существования. "Так, казалось бы, подавляющая мощь капитализма... третируется здесь в качестве несуществующей, а в целом система, будучи подлежащей уничтожению, предстает как колеблемая ветром и не столь субстанциальная, как кажется "неподготовленному" взору" (3, с.16). Когда между собой беседуют капиталист и социалист, то кажется, будто речь идет о разных вещах: то, что одному представляется фактом, для другого - иллюзия; то, в чем один находит обнадеживающее свидетельство, другой - тривиальное заблуждение либо ложь. "Соответственно этому в лагере социалистических теоретиков регулярно предсказывается... "закат капитализма"" (3, с.16).

5. Символизм. В социалистическом мышлении автор усматривает развитую систему наглядной черно-белой символики. Обра-

зы долларовых знаков, денежного мешка, отъевшегося, с иголки экипированного капиталиста почти осязаемо передают ощущение зла. Типичен образ границы, резко делящий мир на двое: злоупотребления, коррупция – на одной стороне, символы справедливой борьбы – на другой. Как бы в противоположность этому мобилизирующему дуализму среди приверженцев капиталистического общества царит скептицизм в вопросе о торжестве на земле нравственного добра (другое дело – добро материальное!). Капитализм скорее склонен предлагать образцы растущих стандартов жизни, богатства, успехов или свобод, чем образцы морального совершенства. В подобном же нравственном проигрыше остается капиталистическое общество и в отношении его крупных фигур: склонность к критицизму влечет за собой дезавуирование их, в то время как не затронутое самокритическим инстинктом социалистическое государство прославляет своих героев. И если социализм изображает борьбу, которую он ведет, как нравственную, то теоретики демократического капитализма, уклоняющиеся от борьбы, оставляют поле нравственности теологам, проповедникам и гуманистам, ограничивая свою поддержку ей, так сказать, скромным молчанием.

Невыгодное освещение капиталистической системы Новак хочет изменить радикальной переменой точки зрения, и так как дурная слава касается не экономической продуктивности капитализма, а его этоса, или, по терминологии автора, сферы культуры, то именно отсюда и начинается он свой поход за реабилитацию системы.

IV. Культурная система демократического капитализма.

Эта область представляется автору неизведанной как *terra incognita*, ибо экономисты и бизнесмены обеспокоены экономическими аспектами системы; большинство культурологов исходят из антикапиталистических традиций, отталкиваясь от современного "мира коммерции, суррогата, немедленного вознаграждения и т.п." (3, с.19); социальные теоретики заняты "пороками капитализма" и одновременно "отдаленными идеалами общности и совершенной справедливости" (3, с.19). Мало кто

готов смотреть на реальную капиталистическую систему как на некое целое с внутренне соотносимыми частями (где, к примеру, культурные свободы находятся в логическом соответствии со свободами экономическими и политическими). И мало у кого есть желание хотя бы беспристрастно взглянуть на духовно-жизненный уклад американцев. Новак предпринимает подобную попытку, желая одновременно апробировать этот уклад с точки зрения американских "идеалов братства, равенства и свободы" (3, с.20).

Братство. Вопреки постоянной тенденции обвинять систему в том, что она неуклонно продуцирует одиночество, себялюбие и дух соперничества, символизировать ее картиной "крысиных бегах", автор находит в американской культуре "замечательные образцы братства... и сотрудничества" (3, с.20): "слаженность в работе", сыгранность в спорте, терпимость к "чужому", участие в ассоциациях и организацию комитетов ("любимое национальное времяпрепровождение") (3, с.20). Автор ссылается на философскую педагогику Дж.Дьюи, делавшего ударение на таких социальных достоинствах, как слаженность в совместном деле и склонность к кооперированию. "Добровольная заорганизованность американцев в игре, на службе, в общественной и приватной деятельности - явный, хотя и не афишируемый, атрибут американского образа жизни" (3, с.21) и свидетельствует о богатых общественных ресурсах системы. "Строгие критики" обличали в ней как человеческую "разобщенность (Д.Рисмен. Толпа одиноких)¹⁾", так и "конформизм" (У.Х.Уайт. Организованный человек)²⁾, "но если каждой добродетели соответствует свой порок, то относимые к американцам чудовищные изъяны... указывают как раз на сильнейшую укорененность общественных идеалов в этом будто бы индивидуалистическом народе" (3, с.21).

1) Riesman D. The lonely crowd. - New Haven, 1950.

2) Whyte W.H. The organization man. - N.Y., 1956.

Новак находит дух братства не только в бесконечных добровольных обществах, существующих на началах непринужденного доброжелательства, но и во всех определяющих моделях жизни: муж и жена — это в идеале "приятели", а родители и дети — "закадычные дружки". От руководителя, предпринимателя, профессора, главного редактора ждут, что они будут осуществлять свою власть в братском стиле. Среди американцев популярен "непрямой, неформальный, демократический характер управления власти": лидер — это "один из нас", а не тот, кто "над нами" (3, с.22). В самом отказе от монархии как в великом символическом акте американцы выразили свой "республиканский дух", свое предпочтение братству перед патернализмом.

Подтверждение этому тезису автор находит и в американской целеустремленности. Он вспоминает выражение К.С. Льюиса, что истинные влюбленные заняты не столько тем, чтобы смотреть в глаза друг другу, сколько целью, к которой они оба стремятся. Американская молодежь учится с малых лет сосредоточиваться на деле и принимать участие в разных видах деятельности. Содержательное отношение к текущему времени, умение импровизировать на ходу, переходя от одной задачи к другой, подготавливает к существованию в мобильном плюралистическом обществе со многими возможностями и служит одним из оснований экономической жизни и деятельности политических партий.

Так почему же, риторически вопрошает автор, за явную преданность идее братства наша система не оценена по заслугам? Ответ все тот же: обличения исходят не из реального положения вещей, а из преднамеренных идеологических установок.

Равенство. Его практическое осуществление в американском обществе так же недооценивается теорией, как и наличие живого чувства братства. Критики ставят здесь в вину амери-

канскому строю то, чего не удалось избежать еще ни одному до-
селе известному обществу, а именно существование богатых и
бедных. Автор ссылается на Токвиля, с горечью отмечавшего
в своей книге "Демократия в Америке" (1835)¹⁾, что промчав-
шаяся по западному миру идея равенства находилась в столь
неотрефлектированном, некритическом виде, что угрожала пог-
лотить самое идею свободы. И парадоксальным образом этот
"специфически демократический и специфически капиталисти-
ческий" идеал (3, с.23) не получил до сих пор должных очер-
таний. Однако весь динамизм системы немислим без проведения
этого идеала в жизнь, ибо демокапитализм вырос на двух при-
нципах: 1) возможности взаимообращения между элитой и эконо-
мически низшим слоем; 2) возможности для всех в равной сте-
пени, независимо от стартового пункта, не только улучшить
свое положение, но и продвинуться так далеко, как только
позволяет индивиду его воображение, упорство и, конечно же,
случай. "Эта система не гарантирует успеха, но обеспечивает
благоприятствующие обстоятельства... и равные права перед
законом" (3, с.24). В доказательство автор пытается просле-
дить, как воплощаются подобные принципы - неограниченной
социальной мобильности и равенства возможностей - в жизнен-
ной и общественной практике американского строя.

Свобода. Иронизируя над антикапиталистическим запалом
многочисленных критиков - от левого Г.Маркузе до крайне
правого М.Маггериджа, - призывающих к "более глубокой, ду-
ховной свободе" (3, с.26) и находящих в буржуазном общест-
ве только "свободу потреблять", Новак задает им вопрос, не
должны ли общества, допускающие полную, неурезанную свободу,
разрешать индивиду - "как это делает Бог" - использовать ее
также и в обданных вещах, а не только ради самых возвышен-
ных целей? Как противник авторитарного строя Новак отрицает

1) Tocqueville A.de. Democracy in America / Trad. by
Reeve H. - L., 1835.

за обществом миссию "спасения": американское общество "даже не обещает достижения более высокого человеческого типа. Оно обещает только, что каждый индивид получит в нем - согласно конституционному праву и, более того, действующему в обществе принципу определенного экономического благоприятствования - свободу думать и поступать, совершенствовать себя и свою судьбу, самостоятельно принимать нелимитированное число жизненных решений" (3, с.26).

После изложения диспозиций Новак переходит к описанию того самого феномена, которым во многом объясняется его мобилизационный пафос. Явление это, до сих пор известное главным образом как чисто культурное, впервые обозначенное симпатизировавшим ему Л.Триллингом как "противоборствующая", или "враждебная", культура и в дальнейшем уже с большим беспокойством исследуемое неоконсервативными критиками (Д.Беллом, И.Кристалом, С.Хантингтоном, Д.Мойнихеном и др.), у Новака выступает как факт социологический. Речь идет уже не об идейном поветрии в культуре и искусстве или даже стиле жизни, но о целой социальной группе, окапывающейся в самой сердцевине капиталистического общества.

ж

ж

ж

Но пора отступить от Новака, чтобы затем представить его соображения о "новом классе" уже на фоне других аналитиков этого явления, важного и в качестве фактора, конституировавшего консервативное движение, и в качестве одной из центральных его тем. В целом с этой проблемой непосредственно или опосредованно связан ряд крупных как новых, так и старых, преимущественно американских, имен, среди которых: Дж.Бернхем, Дж.Шумпетер, Ф.А.Хайек, Л.Трилинг, И.Кристал, Д.Белл, С.Хантингтон. Внимание их всех привлек тот факт, что за последние десятилетия, или, по Д.Беллу, в рамках "постиндустриального общества", появилась новая "профессиональная и техническая страта" (4, с.144), занятая в сфере знания - в образовании, информации, здравоохранении, ис-

следованиях, инженерии и администрации; она получила огромную силу в общественном секторе и в то же время оказалась главным носителем критического отношения к традиционному капитализму. Выдвинувшие идею нового враждебного класса: Дэвид Т.Бейзелов (который сосредоточился на социальной стороне дела), а также Ирвинг Кристол и либерал Лайонел Трилинг (двое последних остановили внимание прежде всего на культурных аспектах) – уверены в неразрывной связи между социально-профессиональной базой этой группы и ее враждебной настроенностью. Д.Белл¹⁾ в работе, подводящей некоторые итоги состоянию проблемы на сегодняшний день ("Новый класс: путаная концепция") (4), ставит задачей доказать противоположное: отсутствие однозначной связи между местоположением группы в обществе и ее враждебностью, утверждая, что в самом понятии "нового класса" из-за смешения социологического и культурного аспектов налицо явная неупорядоченность.

Термин этот, по свидетельству американского социолога, вырос из дискуссии об интеллектуалах, поднятой в литературе еще Дж.Шумпетером и Ф.Хайеком. В книге "Капитализм, социализм и демократия"²⁾ Шумпетер доказывал, что сила, расшатывающая капиталистическую систему, – внутри нее самой,

1) Идейная биография Белла, ныне главного редактора журнала "Паблик интерес", вокруг которого собирается элита американского неоконсерватизма, типична для его соотечественников – старых левых, которые, по характеристике Дж.Диггинса, начали "как блудные сыновья от политики... потерявшие невинность за границей, и вернулись назад лучшими американцами, чем были раньше. Запоздалые еретики марксизма, эти старые левые интеллектуалы в конце своей предистории, отреклись от прежней веры и потому заново обрели свой разум. 'Наше дважды рожденное поколение...' – писал в "Конце идеологии" о себе и о своих единомышленниках Д.Белл" (I, с.423)

2) Schumpeter J. Capitalism, socialism and democracy. - N.Y., 1942.

ибо капитализм подрывает себя своим "рассудочным и негероическим" способом существования: "С тех пор как биржа заменила Святой Грааль, интеллектуалы пошли атакой на систему"¹⁾. Кто такие интеллектуалы? - вопрошает Шумпетер. Это "люди, владеющие силой звучащего и письменного слова", но одновременно не несущие ответственности ни за какое практическое дело, что объясняет другую их черту - "отсутствие непосредственного знания дела, которое может быть получено только опытным путем"²⁾. Позиция наблюдателя, аутсайдера имманентно рождает критицизм. "Эта группа живет критикой и в целом ее преуспевание зависит от язвительности ее критицизма. Вместе с тем критика отдельных лиц и отдельных явлений фатально перерастает - когда нет ничего святого - в критику целых классов и институтов"³⁾. Почему нас беспокоят эти интеллектуалы? - задается вопросом Шумпетер. Потому что их активность создает все более напряженную общественную атмосферу, "ставя серьезные препятствия" на пути осуществления задач капиталистической системы; и еще потому, что массы, хотя сами они и "не могут выработать определенного взгляда на систему и еще менее способны сформулировать его и превратить в непротиворечивую теоретическую позицию... могут, однако, последовать... за какой-либо группой вождей..."⁴⁾. Интеллектуалы редко входят в сферу политики и еще реже завоевывают там ответственные посты. "Но они обеспечивают функционирование политических бюро, пишут партийные памфлеты и речи, действуют как советники и секретари, создают репутацию политическим деятелям в прессе... Этой деятельностью они накладывают печать своего образа мыс-

1) Schumpeter J. Capitalism, socialism and democracy...
p. 137.

2) Ibid., p. 147.

3) Ibid., p. 151.

4) Ibid., p. 147.

ли почти на все, с чем они соприкасаются"¹⁾). Подобный же взгляд еще решительней развит Ф.Хайеком в его работе "Интеллектуалы и социализм"²⁾, где автор заявляет о непреходящей социалистической фазе, которую переживает капиталистическая страна задолго до возможного установления там социализма: это фаза, когда "социалистические идеалы начинают управлять мышлением наиболее активных интеллектуалов. Германия достигла ее в конце прошлого столетия; Англия и Франция - во времена первой мировой войны... США... после второй мировой войны. Привлекательность планируемой и управляемой экономики теперь так же сильна среди американских интеллектуалов, как была когда-то среди их немецких и французских товарищей. Опыт показывает, что, коль скоро эта стадия достигнута, остается только делом времени, когда взгляды, исповедуемые интеллектуалами, станут ведущей силой политики"³⁾. Интеллигент, разъясняет Хайек, - это торговец идеями, создатель рынка идей; простой же народ, как "и все мы" за пределами своей профессиональной области, не чувствует себя компетентным судить о сути происходящего; и тут экспертами-посредниками выступают интеллектуалы, которые решают, "в каком свете подать нам то или иное событие, какой руководящей идеей снабдить нас. На самом же деле предлагается не весомый взгляд экспертов, а профессионально сомнительная точка зрения меньшинства"⁴⁾.

Белл отмечает, как близко в некоторых пунктах подходят рассуждения Шумпетера и Хайека к классическому тезису марксизма о внесении социалистических идей в сознание народных масс, и стремится исправить "односторонность такого

1) Schumpeter J. Capitalism, socialism and democracy... p. 154.

2) Hayek F.A. The intellectuals and socialism. - The University of Chicago law review. Chicago, Spring 1949.

3) Ibid., p. 371.

4) Ibid., p. 373.

воззрения на интеллигенцию", обращаясь к истории ее в разных странах. Яркий пример – викторианская Англия, где мыслящая элита служила надежной силой социальной стабильности. Второй пример – Россия; ведь даже привычный образ "русской интеллигенции – революционной, нигилистической или дилетантской" не должен заслонять существование в России иной интеллигенции, "оппозиционной западничеству и стоящей на славянофильской и религиозной почве. В 1860-е и 1870-е годы русское консервативное движение... привлекло к себе таких значительных писателей, как Данилевский, Катков, Леонтьев, Победоносцев и Достоевский, а на заре двадцатого века одной из наиболее важных деклараций в русской интеллектуальной жизни были "Вехи"... призывавшие к восстановлению этой жизни на моральных и религиозных началах" (4, с. 147-148). Более того, Белл убежден, что "первые сорок лет двадцатого века в духовной жизни большинства стран Европы доминировали не левые, а либо политически активные правые, либо гуманистически или религиозно ориентированные интеллектуалы¹⁾.

1) "В англо-американском мире: Эзра Паунд, Т.С.Элиот, Уиндем Льюис, Д.Г.Лоренс, У.Б.Ийтс, Ирвинг Бэббит, Пол Элмер Мор, известная школа "Южных аграриев", "Беглецы". Во Франции – "Аксьон франсез" Шарля Морраса и Леона Доде, радикальные правые, как Дриё Ла Рошель, Бардеш, Бразиллах; едкий, язвительный писатель Луи-Фердинан Селин, консерваторы-аристократы, например Анри де Монтерлан; ревностные католики, как Поль Клодель и Жорж Бернанос (первоначально находившиеся под влиянием Шарля Пегги, который в свою очередь пришел к позициям нравственного очищения через отказ от социализма). В Германии – иррационалисты Клуус Лангбайн и Мёллер Ван ден Брук, романтики Эрнст и Фридрих Юнгеры, эстетический кружок Ст.Георге и разочарованный поэт – доктор Готфрид Бенн. В Италии раздавались резкие голоса Маринетти, футуристов, романтического национализма Г.д'Аннунцио и сложного скептицизма Пиранделло. Главные интеллектуальные фигуры, вроде Кроче, Бергсона, Унамуну, Ортеги-и-Гасета, Томаса Манна и Жака Маритена презирали то, что Жюльен Бенда в своей знаменитой работе "Предательство клерков" (venda J. La trahison des clercs. – P., 1927) обозначил как интенсивную политизацию сознания" (4, с.148).

Но если ясен общий замысел Д. Белла скорректировать тезис Шумпетера-Хайека, согласно которому класс интеллектуалов занят исключительно продуцированием радикальных идей, то сомнительным представляется как раз доказательство от истории последнего столетия, ни на одном отрезке которого стабилизирующее уמוнастроение не было преобладающим, несмотря на всю внушительность многих упоминаемых автором фигур, а напротив, радикально-революционные устремления создавали главный духовный вектор XX в. Независимо от того, оказывается ли противоборствующее сознание уже непосредственно включенным в политическую жизнь или нет, оно вливается в один общий поток антикапиталистического умонастроения. И подтверждается это, независимо от авторской воли, не только приводимыми Беллом историческими иллюстрациями (ведь ни манифестант футуризма Маринетти, ни теоретик художественного авангарда — хотя и противник торжествующего демоса — Ортега-и-Гасет, ни либеральный гуманист Томас Манн никак не годятся в образцы правоконсервативного мышления), но и дальнейшим ходом его собственной мысли.

Знаменательно, что "главным культурным фактом истории XX века" Белл называет решительное неприятие основ системы у всей интеллектуальной элиты¹⁾). "Романтик или традиционалист, просветитель или расист, верующий или атеист — среди них всех, представляющих вместе полный набор пристрастий и убеждений, едва ли найдется хотя бы одна внушитель-

1) По этой теме Белл рекомендует следующую литературу: Harrison R. The reactionaries: W.B. Yeats, Wyndham Lewis, Ezra Pound, T.S. Eliot, D.H. Lawrence: A study of the anti-democratic intelligentsia. — N.Y., 1969; Mosse G.L. The culture of Western Europe: The nineteenth and twentieth centuries. — L., 1961; Stern F.R. The politics of cultural despair: A study in the rise of the Germanic ideology. — Berkeley, 1961; Taylor J.C. Futurism. — N.Y., 1961; Hughes H.S. The obstructed path: French social thought between the wars. — N.Y., 1968; Stewart J.L. The burden of time: The fugitives and agrarians. — Princeton (N.J.), 1965.

ная интеллектуальная фигура, которая защищала бы трезвые, негероические, рассудочные интересы буржуазного мира (не говоря уже о приобретательстве, предпринимательстве или делании денег)" (4, с.149).

Однако все это можно понимать как предысторию; только с 1945 года, с началом, по Беллу, нового "осевого периода" в истории западного общества накапливаются предпосылки, провоцирующие социологическую мысль на постановку вопроса о "новом классе". Вот они:

I. Доминирование либерализма. Во-первых, утверждает автор, интеллектуальный климат послевоенного времени во многом был задан Ж.-П.Сартром с его доктриной политической ангажированности. Во-вторых, несмотря на разочарование в коммунизме среди старой левой интеллигенции, например у Игнацио Силоне, Артура Кёстлера, Манеса Шпербера, мало кто из них двинулся вправо. Как и предсказывал Силоне, с середины 50-х годов на первый план выдвинулся идеологический конфликт между коммунистами и экс-коммунистами. Но после 1965 г., с конца холодной войны, более сильным магнитом стала восходящая идеология "третьего мира", играющая на либеральном чувстве вины за "расизм и империализм", а также - на моральных требованиях разоблачить "эксплуатацию и неравенство". Если в довоенное время маяком для западных интеллектуалов служил Советский Союз с его преданностью марксистской идеологии, то в настоящем на них производят чарующее впечатление идеи "национального освобождения", "антиимпериализм", "антиколониализм", конечно же, в сочетании с вечно гипнотической мыслью о "революции", воодушевляющей молодую западную интеллигенцию поддерживать новых революционных вождей "третьего мира". Это уже не ортодоксальный марксизм с идеей пролетариата в центре, а скорее идеология люмпен-пролетариата - "призывы Франца Фанона, повстанческий романтизм Че, элитарный марксизм Георга Лукача, сардонический тон Бертольда Брехта и безрассудное прожектерство насчет выведения

"нового человека", обещанного Мао" (4, с.150). 70-е годы Белл характеризует как начало нового цикла в истории западных интеллектуалов, их разочарования в левизне; в Европе это – "новые философы", в США – неоконсервативное движение. Но все же автор продолжает считать ведущим либеральное настроение, в котором такие темы, как "равенство", "расизм", "империализм", остаются преобладающими над консервативными ценностями "свободы" и "свободного предпринимательства".

2. Появление постиндустриальных ценностей в западных странах. Здесь Белл подытоживает черты технико-экономического порядка, вошедшие в жизнь вместе с "постиндустриальным обществом" и подробно освещаемые в предшествующих его работах (сдвиги трудовых кадров из сферы производства в сферу обслуживания; резкое возрастание категории "белых воротничков"; увеличение численности всех категорий трудящихся, кроме фермеров; подъем "индустрии знания"; общая экспансия непроизводительного сектора: административный аппарат, университеты, больницы, социальные службы, исследовательские организации и т.д.).

3. Революция в образовании. Превращение за последние сорок лет элитарной системы высшего образования в систему массовую, которая охватывает более половины молодого поколения, изменило культурно-социальный климат в стране. Социологи, как пишет Белл, единодушны в том, что высшее образование раскрепощает, отвращает от экономической стороны жизни и придает независимость в решениях. Равно значимо и то, что экспансия высшего образования способствует более эффективной организации воинствующих меньшинств. Автор ссылается на данные, приводимые Липсетом: число активных студентов-радикалов составляло и в 1930-х, и в 1960-х годах обычно не более 5% от всех обучающихся в высшей школе, но 5% от одной тысячи – это маленькая группка в 50 человек, в то время, как 5% от десяти тысяч – это 500 человек, т.е. группа, которая может стать прочно организованной внутри более обширного, диффузного и неоформленного множества.

4. Враждебная культура. Белл цитирует автора этого термина Л.Триллинга: "Любой историк литературы нашего века будет считать само собой разумеющимся наличие противоборствующего, по сути дела подрывного замысла, который характеризует современное писательство в целом"¹). Если в прошлом враждебное настроение было ограничено небольшой группой лиц и произведений, то сегодня, как отмечает Триллинг, число тех, кто принял идею "враждебной культуры", грандиозно; группа эта достигла также высокой сплоченности, о ней можно думать как о классе.

Четыре выше отмеченных социокультурных сдвига, указывает Белл, определяют внешние рамки для обрисовки того, что подразумевается под "новым классом", но вовсе не убеждают в том, что это именно класс. Чтобы ответить утвердительно, нужно обнаружить в данной социальной группе набор определенных признаков. Например, когда Н.Эннан описывает английскую аристократию как класс, он имеет в виду ее способ поведения и социальный статус²); понимание это близко к веберовской идее "статусной группы", оно ничего не говорит о социальном базисе класса, хотя и акцентирует "семейный" механизм преемственности. Триллинг шире в своем определении: он указывает на размер, взаимосвязь, силу и способность к самовоспроизведению себя как социальной общности. Но и в этом определении трудно уловить указание на более или менее прочный базис, если не считать образования и принадлежности к сообществу интеллектуалов. Марксистское же определение теперь тоже не устраивает Белла. Целесообразно, по мысли автора, искать классообразующие признаки, во-первых, в социальной структуре, а именно - в закреплённом механизме, дифференцирующем позиции "авторитет - власть - влияние и

1) Trilling L. Beyond culture. - N.Y., 1965, p. XII.

2) Annan N. Leslie Stephen. His thought and character in relation to his time. - L., 1957, p. 2.

вознаграждение", во-вторых - в единстве сознания, содержащего подспудное самооправдание класса. Короче, класс существует, если есть общность интересов, институциональное их закрепление (включая обеспечение преемственности) и идеология, снабжающая членов группы опознавательными символами.

Подобной дефиницией (родственной "теории элиты") Д.Белл испытывает "новый класс". Если буржуазия прошлого составляла класс благодаря общности интересов в отношении частной собственности, обеспечения преемственности (через семью) и идейного оправдания частной собственности с помощью учения о "естественном праве"¹⁾, то ныне в связи с "революцией управляющих", разрушивших "семейный капитализм", классообразующий эквивалент, по Беллу, следовало бы искать в технических навыках и образовании, ибо как раз "они являются базисом и способом достижения позиции "авторитет - власть - влияние и вознаграждение" в постиндустриальной системе" (4, с.256). Идеологию же этого класса естественно было бы идентифицировать через "идею карьеры, открытой талантам, т.е. через меритократию, оправдание которой - в демократическом идеале и принципе равенства возможностей, подчеркиваемых в западном обществе в течение последних ста лет" (4, с.157). Но оказывается, что в тот самый момент, когда экономическая и образовательная системы стали более открытыми из-за растущих потребностей в высококвалифицированном труде, а также из-за разрушения семейных и социально-классовых барьеров, идея меритократии подверглась неистовым атакам: равенству возможностей стали теперь противопоставлять, в качестве более справедливого, равенство резуль-

¹⁾ По Локку, человек от природы наделен способностью к труду и потому обладает всеми правами на плоды его и передачу их по наследству.

татов¹⁾. И хотя выигрывали от этой борьбы "отстающие", т.е. главным образом национальные меньшинства, вели ее как раз интеллектуалы из меритократии. Многие усматривают тут повторение прошлого (истории о "блудных сынах класса"), но, убежден автор, история так просто не повторяется. Разгадку надо искать скорее в "аморфности блока", который именуется "стратой знания", в нехватке классового базиса — закрепленного в институциональных формах общего интереса. Для подтверждения своего вывода Белл предлагает на рассмотрение несколько классификаций данной группы. Две классификации: первая — по роду занятий (творцы науки; творцы и критики культуры; сектор передачи знания и культуры — периодика, библиотеки, музеи и т.п.; служба новостей и развлечений; исполнители — инженеры, врачи, учителя, социальные работники; административный аппарат в экономике, социальной сфере и образовании) и вторая — по культурно-политическому признаку (духовные хранители истеблишмента; интеллектуалы, применяющие свои знания в политических целях; идеологи, вовлеченные в борьбу идей во имя подрыва или защиты существующих социальных учреждений) — не обнаруживают почти никаких общих институциональных форм, которые сводили бы все это разнообразие видов деятельности в единый класс.

Если же посмотреть на "страту знания" с точки зрения присущих ей интересов, то можно обнаружить два типа заинтере-

1) Rawls J. The theory of justice. — Cambridge, 1971; Glazer N. The limits of social policy. — Commentary, N.Y., 1971, vol. 52, N 3, p. 51-58; Bell D. On meritocracy and equality. — Public interest, N.Y., 1972, p. 40-48; Milner M., jr. The illusion of equality. — San Francisco e.a., 1972; Gans H. More equality. — N.Y., 1973; Joseph K., Sumption J. Equality. — L., 1979. Защите старого принципа равенства перед новым Белл посвящает, в частности, статью "A "just" equality". — Dialogue, N.Y., 1975, vol. 5, N 2, где он настаивает на различии двух в корне противоположных вещей: отношения к людям как к равным и превращения их в равных.

ресованности. Первая, горизонтальная – по профессиональному статусу: научно-исследовательский; технический, или научно-прикладной; административный; культурный, в том числе религиозный. Вторая, вертикальная – по общественному местоположению, которое автор называет ситусом (позицией), выделяя следующие ситусы: экономическое предпринимательство; органы управления (бюрократически-административные, судебные); университеты и исследовательские организации; социальные службы; вооруженные силы. Институциональную оформленность Белл находит только в последнем случае: теперь, когда государство стало решающим источником ресурсов и распределителем ассигнований, а также ключевых позиций, главное слово принадлежит именно ситусам. Но как раз они представляют собой конгломераты из разных страт. Профессиональные же группы, или статусы, распределяются по разным ситусам (есть ученые, работающие на бизнес, другие – на оборону, третьи для исследовательских организаций и т.п.), и таким образом у профессий из "страты знания" опять не обнаруживается общего, институционально оформленного интереса.

Идя вразрез с марксистским тезисом о базисе и надстройке, бывший приверженец марксизма настаивает на том, что вообще экономические (или социально-структурные) интересы не всегда являются решающими для определения политических, а тем более культурных позиций (которые часто проистекают из традиционно-семейных, религиозных или этнических начал). Что же касается нашего времени, то тут наблюдается прогрессирующая тенденция к культурной эмансипации от своего социального положения. При этом резервуаром образцов и ориентиров все больше становятся универсальные масс-медиа. В подтверждение независимости социокультурной ("статусно-групповой") позиции от экономической ("классовой") заинтересованности Белл ссылается на двойную терминологическую клас-

сификацию Ричарда Хофштадера (Hofstadter). Экономическую, или классовую политику Белл вслед за Хофштадером предлагает характеризовать через оппозицию терминов "левая" (государственное вмешательство в экономику, планирование, ограничение деловой активности) и "правая" (принцип *laissez faire*, свободное предпринимательство), а социокультурные позиции — через противоположение терминов "либерализм" (космополитизм, модернизм, вседозволенность, духовный и культурный плюрализм) и "консерватизм" (защита традиционных, по большей части протестантских ценностей, противодействие нравственной и культурной распущенности, почвенничество). И между этими парами оппозиций не оказывается соответствия: например, рабочий, по замечанию Белла, чаще всего бывает левым и консерватором, а менеджер — правым и либералом. Помимо этого, есть насущные проблемы, не выражающие в чистом виде ни экономического, ни социально-культурного интереса (экопсихология, расовый вопрос, планирование городского хозяйства и т.п.).

Белл, таким образом, считает идею "нового класса" некорректной (из-за нехватки у "страты знания" институциональной оформленности) и стремится удержать эту идею в "сфере культуры"; "новому классу, — подытоживает автор, — ничего в социальной структуре не соответствует... это ментальная позиция, а не класс" (4, с. 161). Однако из его же, Белла, концепции "постиндустриальной", "третичной" цивилизации", или "цивилизации обслуживания"¹⁾ следует, что "страта знания" в качестве социально акцентуруемого теперь "сектора обслуживания" оказалась уже прочно включенной в

¹⁾ Bell D. The coming of post-industrial society. - N.Y., 1976.

структуру общества¹⁾. Что же касается враждебного настроения, которое вносится ментальностью, то его истоки, в согласии с известной доктриной Белла об автономном пути культуры, приходится искать за рамками буржуазной хронологии: в секулярной истории западного индивидуализма, выросшего из культа противостоящей миру личной "самости". То, что называется "новым классом", для Белла есть лишь "конечный пункт культуры, пришедшей в состояние расстройтва" (4, с. 162).

* * *

В отличие от Белла, М.Новак, касаясь той же темы, не обращается к истории вопроса, не сопоставляет точек зрения, не проводит социологических дистинкций, он прямо подступает к фактам, имея, правда, в качестве теоретической предпосылки своих рассуждений дефиницию класса. Класс определяется им как обширная социальная группа, характеризующаясь четырьмя признаками: общностью новых интересов, специфическим инструментарием власти, набором эмблематических образов и попыткой наложить отпечаток своих вкусов, идеалов и стиля на все аспекты культурной жизни. И хотя дефиниция, из которой исходит Новак, близка той, которую принял Белл, приходит он к выводам прямо противоположным. Новак убежден, вместе с Беллом, что США после второй мировой войны вступи-

¹⁾ Уже в работе "The cultural contradictions of capitalism" (In: Capitalism today. - N.Y., 1971, p.16-43) автор описывал захват носителями враждебного умястроения ведущих мест в издательствах, музеях, киностудиях, университетах и т.д. См. также обзор "Дэниел Белл о социально-культурных противоречиях при современном капитализме" - В кн.: Современные концепции культурного кризиса на Западе: Реф. сб./ АН СССР ИНИОН.- М., 1976, с. 96-97.

ли в совершенно новую полосу — радикальных перемен. Еще совсем недавно, пишет автор, вполне естественным было согласиться с лозунгом "дело Америки есть бизнес"¹); после 1945 г. появился класс, дело которого вовсе не есть бизнес. Собственно сам факт, что существует такой класс интеллектуалов, черпающий свою мощь в индустрии знания, автор не считает новостью; новы две глубокие перемены, которые подняли статус этого класса. Во-первых, это необычайный рост его активной верхушки, с чьими интересами все теснее связываются новые интересы миллионов граждан²). Во-вторых, одновременное появление мощных технических инструментов социальных изменений, которые (и тут особо важный пункт концепции Новака) в совершенстве соответствуют собственным целям нового класса. Речь идет о национальных средствах массовой информации: прежде всего телевидения, затем радио, но также и текущей печати. Новую эру Новак датирует началом предвыборной кампании Джона Кеннеди (1960 г.), который впервые осознал не просто политическое воздействие масс-медиа, но глубокую взаимосвязь всех их форм, а главное новый доступ к власти, открываемый телевидением.

У новоявленного американского класса автор констатирует все классообразующие черты: общую заинтересованность в "переменах" (т.е. в конечном счете, в замещении старых центров власти); появление "новой", или "медиа"-политики, рассчитывающей на средства массовой информации как на свой инструментарий; и, наконец, экспансионистскую "новую мораль". Центром своей власти поднимающаяся элита выбрала район ком-

¹) Игра слов за счет того, что "бизнес" (*business*) означает и "дело" в широком смысле.

²) Исходя из Новака, рост базового слоя у "нового класса" — это результат углубления происходящей в американском обществе психологической революции: от "растущих ожиданий" (спровоцированных "обществом благосостояния") — к "растущим притязаниям", т.е. требованию равенства в уровне и условиях существования.

муникационной индустрии: Нью-Йорк – Лос-Анджелес, а главной базой операций – пригородные районы близ ведущих университетов страны: вокруг Бостона, Мэдисона, Ивенстона, Энн Арбора, Беркли. Ее герои – Ден Радер, Роберт Редфорд, Барри Коммонер, Джордж Макговерн, Том Хейден, Эндрю Янг, Глория Стейнем, Хэнтер С. Томпсон, Ральф Нейдер и Джон Гарднер; их боевые кличи: "моральность", "общество неравнодушных", "чуткость и отзывчивость" ("sensitive caring individuals"); их часто возвещаемое пожелание – союз с "бедными, черными, молодежью и женщинами". По своему доходу, образованию и статусу новый класс частично совпадает со старой элитой: 20% имеют свыше 20 тыс. долл. годового дохода, 15% окончили колледж, около 25% – профессионалы и управляющие. Однако источник своей силы он черпает уже не в бизнесе, а в непосредственной приобщенности к государственной власти (по Беллу, высокий "ситус"). Второе различие между старой и новой элитами может быть в общем описано в терминах традиционного противопоставления "консерваторы" – "либералы". Именно либералы начиная с 30-х годов сделали ставку на государственную власть и особенно на федеральные органы как на главный источник общественных изменений. Если способность делового класса состояла в практическом умении, то способность нового класса состоит в умелом оперировании словами и групповыми процессами¹⁾. Растущая власть коммуникаций внутри промышленности, а также между нею и широкой публикой позволила занять новому классу место и в самой промышленности, и внутри любого другого сег-

1) Ср. в связи с этим о формировании агрессивных "групп интересов" статьи Белла: Bell D. The revolution of rising entitlements. – Fortune, N.Y., 1975, Apr.; Bell D. The cultural contradictions of capitalism. – N.Y., 1976.

мента общества. Теперь этот класс не только не класс маргиналов¹⁾, но располагается в сердцевине социума.

Кто же все-таки составляет его, по Новаку? Понятие нового класса у автора двоится (как оно двоится и у Джона Гилдера) (5). То его описание захватывает всех деятельных интеллектуалов, всю "страту знания", располагающую теперь новыми техническими средствами (масс-медиа) и ориентированную на позиции, влиятельные в государстве, то он вычленяет внутри этой социальной общности более узкую группу – по признаку ее отрицательной идейной настроенности, ее "ментальности". Эту раздвоенность Новак сам констатирует, когда проводит сравнительный анализ старого делового и нового классов: "Прежде всего новый класс разделен. На одной стороне стоит враждебный класс, отрицательно настроенный к политической, экономической и культурной системе, в которой он работает... На другой стороне стоят защитники наших основных институтов..." (3, с.33). Подлинный пафос и замысел автора, равно как и его уточнения ("враждебный класс это и есть новый класс в собственном смысле") (3, с.33), указывают на то, что отождествить новый класс мы

1) Пока интеллектуалы как класс были слабы, излюбленным у них был образ аутсайдера, чужака, человека богемы, маргинала, но главное – независимой личности. Правда, в союзе с двором или короной, они порой достигали значительной власти в обществе. Но в той мере, в какой "свободные художники" испытывали зависимость своей продукции – книг, картин, музыки – от рынка, они, сопротивляясь этой зависимости, терпя нужду, причисляли себя к бедным и отверженным. И вот теперь они, наконец, поднялись до весомого положения в том самом буржуазном государстве, которое в целом относилось к ним со снисходительным покровительством (3, с.32).

должны именно с этой более узкой группой интеллектуалов, которых отличает единое настроение противоборства¹⁾.

Итак, продолжает Новак, хотя группа враждебных интеллектуалов составляет примерно одну треть всей "страты знания", однако, будучи "динамичной, крикливой, энергичной", она захватила непропорционально много места на сцене общественного мнения страны, оттеснив остальные слои на оборонительные позиции или в положение "молчаливого большинства"²⁾. (Правда, автор с надеждой констатирует появившиеся в последнее время признаки того, что более традиционно ориентированные члены нового класса - в широком смысле - начинают не без успеха перенимать политические приемы, вве-

1) В данной связи Новак считает уместным сослаться на книгу Пола Джонсона с выразительным названием "Враги общества" (Johnson P. *The enemies of society*. - L., 1977) и на "прозрачное лирическое эссе" Роберта Нисбета "Социология как форма искусства" (Nisbet R. *Sociology as an art form*. - L., 1976). Нисбет перечисляет ряд основных понятий социальной науки прошлого века - община, власть, массы, прогресс, равенство, беззаконие, отчуждение, в процессе развития которых вырисовывался также ряд типичных образов нашей эпохи: буржуа, рабочий, бюрократ. Теперь, замечает Нисбет, к этому надо добавить портрет интеллектуала, ведь впервые в истории появилась критическая масса лиц, "живущих своим умом", отделенных от традиционных учреждений и общепринятых форм жизни. (В России интеллигентский "орден" появился в XIX в.) Э.Бёрк выражал убеждение, что новые "политические литераторы" полны революционного духа именно потому, что связали себя с поднимающимся слоем деловых людей и промышленников, не будучи в то же время детерминированы ничем, кроме своей уединенной рефлексии и волевого выбора. Они не были частью экономического порядка; независимость и беспочвенность поощряли их встать в позу дерзкого противления по отношению ко всем существующим институтам (З, с.31-32).

2) Подобной же разительной диспропорции между всей основной массой населения США и его "трубадурами" посвящает свою книгу "Забутые американцы" Ф.И.Армбрастер (Armbraster F. *The forgotten Americans: A survey of values, beliefs and concerns of the majority*. - N.Y., 1972), реферат которой помещен в сборнике: "Массовая культура и социально-культурный авангардизм...": Реф.сб./ АН СССР ИНИОН.- М., 1976, с.177-196.

денные враждебной элитой. Эта контратака, сообщает автор, уже названа в масс-медиа искажающим термином "новые правые"). Однако существуют миллионы американцев, которым должны быть выгодны программы федеральных затрат, небескорыстно разработанные новой элитой. Если латентным, а часто и явно выраженным намерением нового класса является захват реального контроля над бюрократической машиной страны, то в лице миллионов государственных служащих, профессоров, учителей, кадров высшего образования, социальных работников и рабочих тех отраслей промышленности, которые прямо зависят от правительственных субсидий, подобное намерение получает обширную базу для политического выражения. По всей видимости, умозаключает автор, за сравнительно недавним формированием этих значительных слоев населения стоит интенсивная борьба по вытеснению делового класса с занимаемых им донные центральных позиций.

Обыгрывая *mot* бывшего президента "Дженерал Моторс" Чарлза Уилсона, утверждавшего в 50-х годах: "Что хорошо для страны, хорошо и для GM^I", и наоборот", Новак уверяет, что теперь, от имени враждебного класса можно, пожалуй, сказать: "Что плохо для бизнеса, хорошо для страны, и наоборот" (3, с.33).

Как мы видим, автор "Американских идеалов" в общественной сфере готов зафиксировать новую социальную реальность (соединение "враждебного импульса", социального положения и новых средств власти), при том что в анализе "культурной сферы" он остается в общем на уровне эмпирической психологии и видит недомыслие (занятым делом предпринимателей) там, где можно обнаружить роковое зияние (по части духовно-нравственных стимулов системы).

I) "Дженерал Моторс".

Второй фокус книги М.Новака – актуальная стратегия контрнаступления на мобилизуемые "новым классом" антикапиталистические силы, действующие в капиталистическом обществе (кстати, наступательность – еще одна черта, типичная для нового консерватизма). Автор предлагает: подробно исследовать поле борьбы, т.е. общественное восприятие; зафиксировать социальный базис новой оппозиции и повести, наконец, широкое идейное наступление.

Новак подчеркивает уникальность теперешней социальной ситуации. В прошлом, когда можно было рассчитывать на общественный консенсус и на общественную защиту предпосылок своего существования, деловой класс мог сосредоточить все усилия на деле – на производстве продукции для потребителя. Ныне, когда внутри общества ведется ожесточенная атака – не на эту продукцию, но на самую систему, которая ее производит, – и ставятся под сомнение сами производители, попытки капитализма ответить на обвинения традиционным путем – через рекламу, путем повышения качества товаров и обслуживания – бьют мимо цели. Цель же эта – общественность, загнивающая элита нового класса.

Автор стремится довести до сознания сторонников "демократического капитализма", что тот оказался ныне вовлеченным в войну на беспрецедентном поле боя, где идеи и образы являются более действенными, чем экономические реальности. По сути идет классовая борьба между производителями материальных благ (сражающимися этим своим оружием) и воинствующими производителями символов, придающими каждому экономическому конфликту глубокий политический смысл. Так, фальшивые слухи о продукции или сервисе немедленно порождают широкий резонанс и разрушают рынок этого товара или этой услуги, независимо от того, как обстоит дело в действительности. Корпорация силится отклонить обвинение, нанять юрис-

тов (которые разъяснили бы, что допускает, а чего не допускает закон) и штат работников по коммунальным услугам (для сопротивления систематической дезинформации), но она не в состоянии реабилитировать себя перед агрессивной атакой новых "символов", перед "мобилизацией общественного мнения", обычно сопровождаемого введением новых ограничений для предпринимателей и расширением государственных полномочий. Часто корпорации, отвечая на обвинения, провозглашают те же лозунги, что и атакующие ("Мы тоже за безопасность, охрану здоровья, равенство и справедливость"), но терпят поражение, поскольку у противной стороны – репутация лично незаинтересованных правдоискателей.

Между тем члены нового противоборствующего класса вовсе не занимают положения беспристрастных присяжных заседателей, а имеют свои кровные интересы, амбиции, свою стратегию и тактику и находятся в тесной связи с промышленниками от масс-медиа. Взобравшиеся на судейскую трибуну ораторы, чувствуя в своих руках внезапный приток власти, поддаются "гибрису" и изображают из себя борцов, марширующих на стороне справедливости. Но их моральные притязания нуждаются в "кардинальной ревизии" (3, с.37), ибо телевидение и текущая печать – это тоже выгодный бизнес и общественные конфликты приносят хорошие тиражи.

Как инструментарий власти масс-медиа обладают структурными чертами, которые умело используются новым классом: поскольку, во-первых, это – продажа "новостей, следовательно, во-вторых, это – заинтересованность в сенсациях, в столкновениях, освещаемых с наиболее "броской", "вызывающей" стороны. Третий закон – "узкие врата" времени (на телевидении и радио) и первоочередности темы (в газетах). Если исходить из того, подсчитывает автор, что на телевидении работает не более 850 репортеров, поставляющих социально-политические "новости", притом лишь около 30 из них способны выходить на общенациональный уровень и в итоге им дано

решать, сделать ли событие "событием", то станет понятным, что целенаправленным активистам из нового класса нетрудно овладеть таким, вполне обозримым потоком новостей и взять его под контроль.

В идейной войне, проводимой новым классом, автор обнаруживает три ступени. Первая: разработка идеологии, рисующей "капитализм", или "бизнес" как препятствие на пути к идеальному обществу, о котором печется новый класс, собираясь достичь его **чисто политическим** способом. Небесполезным тут оказывается обширный резервуар антикапиталистических, антибуржуазных мыслей и образов, накопленных за многие поколения в американской гуманитарной культуре. С другой стороны, приход эры массовых коммуникаций открывает возможности участвовать в политическом процессе без непосредственного контакта с населением; лидерам нет нужды создавать массовые организации – посредством "преданных делу активистов" они инсценируют "движения" в прессе, на радио, по телевидению. И хотя при этом много говорится об "организации народа", на самом деле им нужна только небольшая действующая группка. Их самообраз – партизаны, орудующие в тылу загнивающей, недемократической, неэгалитарной системы – родствен символам "гражданской войны" и "боевых отрядов" (*bands of brothers*), обдуманно выбирающих свои мишени.

Отсюда второй шаг нового активизма – выбор ярких, провокативных, подходящих моменту объектов для обстрела, которые могли бы вызвать чувство страха, гнева, возмущения по поводу попорченной справедливости и т.п., что с легкостью поддается драматизации на масс-медиа и что может рассчитывать на нравственный отклик, самый традиционный, как пишет Новак, для американского сознания.

Третья ступень – подготовить "дело", которое бы "научно" информировало публику о каком-либо факте, а по существу ставило бы в неравное положение аудиторию и воинствующих

истцов: последние обретают "престиж просвещенных", легитимируя, таким образом, свои усилия, и добиваются искомого общественного резонанса в виде противоречий и споров.

Примерами практического действия приведенной схемы избобилуют последние десятилетия общественной жизни США. Даже такое, казалось бы, безобидное мероприятие, как празднование Дня солнца, популяризирующее идею "солнечную энергию - в жизнь", было употреблено в качестве предлога для атаки на "энергию монополий".

Свободное общество, заявляет в свете этого автор, нуждается **ныне** в интеллектуальном продумывании "с головы до пят", ибо свобода, "эта наиболее лелеемая ценность нашей культуры... сама себя не защитит. Ее всегда нужно завоевывать заново" (3, с.53). Ответная стратегия должна иметь в фокусе главного идеологического кита противника - идею враждебности бизнеса всем гуманистическим ценностям - и демонстрировать подлинную враждебность человеческому существованию политики нового активизма. И тут на первый план Новак выдвигает задачу: творчески и в то же время четко артикулировать мировоззренческие установки капитализма, включая его моральную подоплеку. Вторая задача - сбить критиков с эффективной позиции нравственного обличения и заставить их обороняться: нужно "взять быка за рога", перенеся игру из области демагогической морали, которой прикрываются критики, в плоскость издержек, и сразу обнаружится слабость позиции нового класса и сила класса "старого". Противостояние их обычно отражается масс-медиа в образах Голиафа, чудовища с "утробными интересами", и вступившего с ним в сражение защитника человечества "бескорыстного, мужественного, олнокого" Давида. А на самом деле с каждым своим шагом этот Давид вызывает повышение цен, новые налоги, новую регламентацию, так как он по нутру своему - этатист, вторгающийся в сферу личных свобод и экономически приносящий больше убытка, чем пользы. Нужно показать, во что об-

ходятся американскому налогоплательщику новые программы, и пусть он сам решает, хороши ли они. Новак уверен, что открывшаяся картина особенно не понравится рабочему классу.

Призывая начать контрнаступление, автор убеждает бизнесменов преодолеть их вполне естественное, традиционное отвращение к конфликтам и осознать, что в данном случае на демократизм надвигается его извечный и смертельный враг – централистский контроль над обществом. Вступить в борьбу, выйдя из глухой обороны, должны сами корпорации, каждой из которых автор предлагает принять серию следующих неотложных мер:

1. Обзавестись группой ученых, разрабатывающих социальную политику данной корпорации с расчетом на будущее поколение, для чего переманить молодые кадры, работавшие раньше на левые группы. Ввергнутые в среду антикапиталистически настроенной публики идеологи из крупных корпораций должны инициативно задать направляющие рамки и терминологию идейной полемики на дальнейшее.

2. Создать опорные малые "группы полемистов", способных вести неустанные дискуссии по любому злободневному вопросу.

3. Вокруг штаб-квартиры корпорации должны быть организованы симпатизанты-интеллектуалы: профессора, юристы, инженеры, священники и т.д., влияющие своей публичной деятельностью (лекции, доклады, семинары) на идейный климат, в котором работает корпорация. По данным С.М.Липсета, 89% университетских преподавателей США считают себя друзьями демократизма (хотя в прессе, как уже подчеркивалось Новаком, доминируют вовсе не они). Для многих из них наконец представится благоприятная возможность развить свои взгляды перед публикой.

4. По мере сил финансировать независимые исследовательские группы, мыслительные центры и институты национального значения, а главное – так называемые университеты без сту-

дентов, гарантирующие духовную независимость ученых, которые могут способствовать гуманитарной теории демокапитализма.

5. Изменить словарь и символику рекламы. Она должна утратить свой антикапиталистический характер и не потакать модным идеям и стилям, эскапизму, ценностям, враждебным демокапиталистическому этосу дисциплины, упорного труда и "отложенного вознаграждения". Пока что в рекламных отделениях верх берут люди богемного склада, и избалованные ими образцы легкой жизни работают на идеологию, абсолютно враждебную интересам нанимающих их корпораций.

6. С той же точки зрения обратить взор на телевизионные программы и университетские курсы, субсидируемые корпорацией. "Конечно не должно быть и тени цензуры", — спешит оговориться автор, однако ни одна корпорация не обязана раскошелиться на собственную удавку, что (по предсказанию Шумпетера) может произойти исключительно из-за идейного попустительства деловых кругов.

Теперь, подводит итоги автор, предстоит понять глубину той культурной и политической борьбы, в которую втянуты созидательные слои американского общества, осознать, что для демокапитализма благоприятна только та форма человеческой культуры, которая требует от человека определенных обязанностей, умений и воззрений. "Подорвать их — значит разрушить всю систему... Методы и средства ведения такой войны должны быть ясно осознаны ... а ресурсы для мудрого применения их в атмосфере свободы и разнообразия явно налицо. Следующий шаг — начать вводить их в действие" (3, с.60), — так кончает свое воззвание к деятелям капиталистического хозяйства его убежденный сторонник М.Новак.

ж

ж

ж

Видный американский экономист и публицист Дж. Гилдер, автор книги "Богатство и бедность" (5), поборник "экономики, ориентированной на предложение"¹⁾, — как М. Новак, сторонник безусловной реставрации всех исходных принципов рыночного капитализма. Он находится на том фланге неоконсерваторов, на котором главным идеологическим фондом являются суровые максимы "протестантской этики"²⁾ (героическая предприимчивость и напряженный труд во имя расширения фамильного "дела", установка на отложенное вознаграждение, призванность к "мирской" преобразовательной деятельности — как смысл жизни) плюс классическая либеральная экономическая доктрина, представленная прежде всего фигурой Адама Смита. В своих социально-экономических воззрениях Дж. Гилдер близок к лидеру "монетарного" направления известному ученому М. Фридмену. По мнению последнего³⁾, история Соединенных Штатов — это история экономического и политического чуда, ставшего возможным благодаря реализации двух фундаментальных идей: 1) идеи Адама Смита о том, что конкурентное хозяйство может успешно функционировать только до тех пор, пока экономическое сотрудничество основывается на безусловном соблюдении права свободы выбора за каждым экономическим агентом; 2) идеи, воплощенной Томасом Джефферсоном в "Декларации независимости", согласно которой новая нация, американцы, будет первой, признавшей не только то, что "все люди рождаются равными", но также и то, что каж-

1) Это сравнительно новое направление экономической мысли (*supply-side economics*) близко неоконсервативному экономическому курсу нынешнего федерального правительства.

2) Впрочем, сами неоконсерваторы избегают термина "протестантская этика" (либо оспаривают его), поскольку он вносит в характеристику капиталистического этоса амбивалентную ноту.

3) См. Friedman M., Friedman R. *Free to choose: A personal statement.* — N.Y.; L., 1980. Тезисы супругов Фридмен даны здесь в изложении Н. Брагиной.

дый из этих людей имеет полное юридическое и моральное право преследовать свои собственные интересы. Но если М.Фридмен, с особой осмотрительностью предостерегает от упрощенного представления об "экономическом человеке" и его "интересе" ("собственный интерес", дескать, несводим к близорукой эгоистичности, к погоне за немедленным материальным вознаграждением и включает широкий спектр ценностей), — то Гилдер, пренебрегая оговорками, берется доказать, что экономические отношения капитализма основаны не на корысти (пусть даже понимаемой расширительно), а на "альтруистическом творческом начале" (5, с. I). С этой точки зрения он развивает апологию капиталистической собственности как источника благополучия для всех членов общества сверху донизу¹⁾.

Когда-то, замечает Гилдер, президент Эйзенхауэр не нашелся, что ответить Н.С.Хрущеву, в беседе с ним заявившему: ваша система аморальна, потому что опирается на стремление к наживе. Большинство столпов социально-культурного консерватизма — И.Кристал, Д.Белл, Р.Нисбет, — едва речь заходит о принципах капиталистической экономики, оказываются "ненамного находчивее", втайне не веря в прочную этическую базу капитализма, в справедливость капиталистической общественной системы. Гилдер надеется исправить эту идеологическую недоработку своих соратников. Рассматривая текущие проблемы конкурентной борьбы, классового расслоения, занятости, налогообложения, инфляции, он всякий раз находит в экономических коллизиях капиталистической действительности положительный динамический заряд,двигающий общество вперед, а корень зла видит в попытках искусственно регулировать и контроли-

¹⁾ Такая позиция, в частности, сближает Дж.Гилдера с его английским коллегой П.Джонсоном, на свой лад подводящим под капитализм извечный христианский фундамент. (Джонсон П. Есть ли у капитализма нравственные основания? См. с.176—191 настоящего сборника).

ровать эти коллизии со стороны государства, ставящего во главу угла аспекты распределения, а не производства.

Гилдер, вопреки исконной консервативной традиции, несколько не сомневается в философской предпосылке бесконечного прогресса, без которой восхваление неумной капиталистической динамики логически потеряло бы свою оправданность. Напротив, он с энтузиазмом подчеркивает, что в природе капитализма – непрерывная борьба будущего с прошлым, "творческое разрушение". В каждый исторический период на стороне прошлого оказываются натуралистически и детерминистски ориентированные наука и политика, в своем безверии и близорукости прокламирующие "стационарное состояние", "экономическое равновесие", "альтернативные стили жизни", "возврат к природе" и т.д. "Подобные фантазии, непрестанно опровергаемые и непрестанно возрождающиеся, являются главным препятствием на пути сохранения цивилизацией ее жизнеспособности... Социалистические и тоталитарные правительства обречены брать сторону прошлого. Творческое начало непредсказуемо и не поддается контролю. Если политические руководители желают иметь централизованное планирование и централизованный контроль, они принуждены отказаться от динамики и жизни" (5, с.237). Трагедия современных демократий, по Гилдеру, в том, что они – в лице своих правительств, профсоюзов и массовых коммуникаций с их "экологической" технофобией, – изменяя собственной капиталистической природе, все больше склонны поддерживать неподвижность против роста, большой бизнес против его молодых конкурентов, устарелые производственно-технические модели против свежих научно-технических идей.

В идеологической атмосфере Запада, жалуется Гилдер, ныне преобладают иллюзии либерально-гуманистической интеллигенции, желающей "богатства без богатых", жизни без риска и такого правительства, которое стало бы гарантом любых непредвиденных ситуаций. Однако современные попытки отверг-

нуть, подавить и "снять" планированием все опасности и неожиданности жизни – приручить необоримое будущее – "искажают не только дух капитализма, но и самую природу человека" (5, с.253). И обратно: ориентируясь на неожиданность, "случай" и удачу, дух капитализма обнаруживает, по Гилдеру, свое соответствие фундаментальным условиям человеческого существования в непостижимой, но управляемой Провидением вселенной. Вера в непредвиденное будущее, дающая динамический импульс капитализму ("экономике веры", по терминологии Гилдера), – главный аргумент автора "Богатства и бедности" в его споре со сторонниками кардинального планирования и учета невозобновимых ресурсов (докладчиками Римского клуба, Б.Коммонером и др.). Исход из "замкнутого круга", описанного этими противниками роста, маловероятен, но столь же маловероятен, с точки зрения второго закона термодинамики, феномен жизни во вселенной – однако жизнь существует! Государство, которое берется регулировать "пределы роста", по своей метафизической сути энтропийно и антижизненно, утверждает Гилдер. Начав с вторжения в экономическую действительность, оно не преминет контролировать частную жизнь и, подобно древним индейским деспотиям, кончит узаконенным похищением подданных, конфискацией их плоти во имя свое и собственной жреческой элиты.

Как и жизнь, патетически провозглашает Гилдер, материальный прогресс героичен, аристократичен, не может быть объяснен и предсказан в механистических и математических понятиях. В не меньшей мере материальному развитию враждебна атмосфера гедонизма и распущенности, царящая в современной либерально-прогрессивистской, а по существу – упадочной, культуре.

Таким образом, Гилдер изображает противоположность рыночной и плановой экономики как конфликт религиозной веры и "секулярной рационалистической ментальности" с ее "гибрисом" и неверием в провиденциальный выход из любого кризиса.

Естественно, что главная мишень Гилдера – либеральное государство благосостояния и его программы по борьбе с бедностью, безработицей, профессионально-экономической дискриминацией. Он стремится показать, что курс этого государства преграждает путь психологическим, моральным и метафизическим ресурсам производительности и прогресса. Гилдер восстает против той моралистической "войны против богатства", которая, по его словам, издавна ведется "мазохистской" интеллигенцией, требующей перераспределения материальных благ. Ненависть к богатым, заявляет он, стала своего рода интеллигентским расизмом, принявшим мировые масштабы. Нации хотят "развиваться", но начинают с того, что отделяются от агентов развития – банкиров, торговцев, предпринимателей, – убивают, изгоняют и экспроприируют их. В Америке ненависть к богатству и бизнесу как наиболее демократичному пути обогащения культивируется, по словам Гилдера, интеллигентными отпрысками высших классов, скатывающимися вниз по социально-экономической лестнице и испытывающими зависть к многочисленным нуворишам преимущественно из этнических меньшинств; иными словами, "войну против богатства" возглавляет здесь упадочная верхушка общества, контролирующая средства образования и коммуникации. Именно этот "старый класс", чья звезда закатывается, выдает себя за прогрессивный "новый класс". И повсюду, где отказываются верить "в плодотворные тайны неравенства", где сознанием масс овладевает абсурдный силлогизм: "корень бедности – в богатстве", – бедность закрепляется и распространяется вширь.

Между тем моральный пафос капитализма, по мысли Гилдера, может быть извлечен из открытого Адамом Смитом "золотого правила экономики": удача других – в конечном счете, моя собственная удача – и из известного закона Сэя, упрощенная формулировка которого гласит: спрос порождается предложением. Иначе говоря, капитализм (и капиталист) сначала дает, а потом берет, сначала предлагает и рискует, а

потом, в случае успеха, пожинает плоды. "Капиталистическому производству сопутствует вера – в ближнего, в свое общество, в логику воздаяния, управляющую космосом. Ищите и обрящите, давайте и дастся вам, предложение создаст себе спрос. Фактически именно эта космология, эта логическая цепочка отличает свободную экономику от социалистической" (5, с.24). Такой "акт веры", способность отдавать без гарантии возврата, или, в переводе на язык денежного хозяйства, готовность к капиталовложению, и есть некий фактор X, без коего нельзя реализовать скрытые возможности экономики. "Маркс, – пишет Гилдер, – ошибочно отождествлял средства производства с материальной базой общества, а не с метафизическим капиталом человеческой свободы и творческой активности. Основная проблема современного капитализма состоит не в износе физического капитала, а в непрерывном подтачивании психологических средств производства – моральной воодушевленности "экономического человека" (5, с.28).

Напоминая об источниках подобной воодушевленности, Гилдер апеллирует к старозаветным трудовым добродетелям, сопутствовавшим более ранней фазе капиталистического развития. В исторической реальности США, утверждает он, всегда существовал только один путь победы над бедностью: готовность трудиться более напряженно, чем вышестоящие, согласие начинать с низкооплачиваемой черной работы, ведущая роль мужчины – добытчика, кормильца и потенциального предпринимателя, встречающего понимание и поддержку в своей семье; стремление вывести детей в люди и, наконец, вера в справедливое воздаяние за упорство и добросовестность. Подрывая эти идеалы внедрением своей "культуры пособий", государство благосостояния, по словам Гилдера, деморализует бедняков и перекрывает им путь наверх. "Культура пособий" (*welfare culture*) разрывает психологическую связь между усилием и вознаграждением, необходимую для вертикальной мобильности. Она же противодействует другому ключевому фактору в

преодолении бедности – моногамному браку: делает положение матери-одиночки более доходным, чем положение жены бедного труженика, а мужчину ставит в унижительную ситуацию нахлебника, чье присутствие в семье экономически необязательно и даже нежелательно. В результате, в бедных кварталах царят бессемейность, безотцовщина, мужская распущенность и, соответственно, жизнь минутой, неверие в будущее. Наконец, по мнению Гилдера, тормозом для естественной вертикальной мобильности и барьером для реализации равенства возможностей, – а именно эти черты делают в его глазах капиталистическое общество справедливым, – оказывается лицемерно-отрицательное отношение либеральной интеллигенции, стоящей у кормила государства благосостояния, к классовому расслоению. Межклассовые различия в образе жизни, разность социальных потенциалов, сплоченность и авторитетность высших классов служат, согласно Гилдеру, стимулом продвижения наверх. "Эгалитарная программа ... бессильна способствовать вертикальной мобильности... Ни для кого не секрет, что уравнилители могут обеспечить такую мобильность только собственным аппаратчикам" (5, с.25).

ж ж ж

Итак, в лице Новака и Гилдера перед нами два безусловных прокапиталистических идеолога с разной специализацией – политического стратега и экономиста-философа. У первого защита "демо-капитализма" опирается в конечном счете на два – отраженные в двусоставном слове – аргумента классического либерализма. Это, во-первых, моральное оправдание системы как гарантирующей индивиду положение свободной, суверенной личности и, во-вторых, экономическое оправдание системы как продуктивной, а шире – саморегулирующейся. Гилдер, в отличие от Новака, не нуждающегося ни в какой метафизике, утверждает капиталистический миропорядок с оригинальных, применительно к такому заданию, позиций "философа жизни", за-

щитника спонтанной и безнадзорной витальности, якобы находящей адекватное самовыражение в материальном прогрессе. Достаточно традиционное для консерваторов (имеющее романтические истоки) настроение причудливо сочетается здесь с прославлением капитализма как строя, вдохновляемого тем самым жизненным порывом, который согласно старой романтически-консервативной мысли как раз погашался капиталистической рационализацией и прозаизацией общественных отношений.

Обоим авторам – одному больше, другому меньше – принадлежат сентенции о разлаженности капиталистического общества. Новак как будто констатирует и принципиальные "дефекты демокапитализма": нехватку воодушевляющих идеалов, двойственность этоса, ставку на личную заинтересованность. Но подмеченные изъяны и духовная уязвимость системы особенно перед лицом ее антагониста – социализма, оказывающегося в идейно выигрышном положении, остаются у автора без последствий, – хотя с точки зрения "гармонии сфер" (экономической, политической и культурной их корреляции) все дисгармоничные симптомы требуют уяснения. А ведь собственное замечание Новака о незаполнимости смыслового вакуума никакими, даже самыми броскими показателями и прагматическими успехами должно бы, казалось, натолкнуть автора на менее благодушные выводы. Но нет, из описания такого грозного в глазах консерватора явления, как возникший в недрах "демокапитализма" "новый враждебный класс", становится очевидным, насколько побочным и иноприродным защищаемой системе воспринимает его автор "Американских идеалов". Все, что подтачивает моральные ресурсы капиталистического общества, его уверенность в своих силах и трудовую этику, все, что развязывает инстинкты потребительства и гедонизма, Новак относит на счет антикапиталистической идеологии и политики неолибералов, пробирающихся к ключевым местам, а Гилдер, в том же духе, – на счет "либеральной", "протосоциалистической"

"криптомарксистской" стратегии государства благосостояния, которое понимается как фактор совершенно внешний по отношению к традиционно сложившемуся общественно-экономическому организму. Между тем даже оставаясь в пределах топики авто-ров, надо заметить, что "посюсторонний" этос капитализма (который они сближают с христианской этикой, забывая о ее трансцендентном измерении), мирская ориентация при достижении определенного уровня изобилия легко приводит к жажде удовольствий, немедленного вознаграждения, "равенства результатов", т.е. к тем самым социальным страстям, на которых играет "новый враждебный класс" у Новака и на поводу у которых идет, согласно инвективам Гилдера, государство благосостояния. (Сам же Гилдер пишет в своей книге, что дети накопителей обыкновенно оказываются расточителями и опускаются вниз, попутно деморализуя вскормившую их верхушку общества.) Кстати, только нежеланием отказываться от идеализированного образа системы можно объяснить, что один и тот же факт - превращение второго поколения накопителей в расточителей и замещение их "нуворишами" - предстает у Гилдера то как положительное свидетельство о вертикальной мобильности самого демократического образца (никто наверху долго не задерживается и все успеет там побывать!), то как отрицательное последствие гедонистического поведения "детей". Неосновательность подобной идеализации прорывается в ряде противоречий. К примеру, Гилдер, разумеется, неправоммерно, объясняет ставку на отложенное вознаграждение и соответствующий ей экономически расчетливый акт альтруизмом и в то же время невольно опровергает этот свой тезис, отмечая, что круто-прогрессивное, на грани конфискации, налогообложение прибылей привело к резкому сокращению вложений в производство, каковые просто стали невыгодными. А Новак, провозглашающий моральность капитализма, не выдает ли он импульсивно свою убежденность, что есть подлинный двигатель системы, когда предлагает решить исход борьбы с моралистами из "но-

вого класса", поставив обсуждение предлагаемых ими мероприятий на деловую ногу: во что это обойдется налогоплательщику?

Главный итог таков: ретуширование образа капитализма, поиски источников порчи за пределами оберегаемой системы отношений и неспособность увидеть ее оборотную сторону представляют обоих авторов как консерваторов-модернистов, отказавшихся от критики частнособственнического капитализма с точки зрения докапиталистических "устоев" и перенаправивших энергию отрицания на тенденции плановости и организованности. Эта позиция заметно контрастирует с течением культурно-этических традиционалистов в современном консерватизме, критически приемлющим капиталистический порядок вещей (как это делает, в частности, Р.Нисбет, осуждающий политическую гипертрофию и индивидуалистическую атомизацию). И если Нисбет дает пример такого рода критики преимущественно с точки зрения утраты органичности и почвы, то в программной статье И.Кристола "Враждебная культура интеллектуалов" (6) развернут критический анализ современного западного общества с точки зрения его духовно-религиозного неблагополучия, которая не чужда и Д.Беллу. В то же время от этого своего сотоварища по умонастроению, описывающего "социокультурные противоречия при капитализме" в стиле позитивистской "теории факторов", Кристола отличается постоянной метафизической, а конкретнее "пневматологической", настроенностью; он пытается показать не столько как, сколько в силу чего культура и социоэкономическая структура расходятся в разные стороны. Концепция Кристола – это корректив также и к "Американским идеалам". Исходя из сходной с М.Новаком констатации подтачивающих капиталистическое общество духовных недугов он, в отличие от последнего, приходит к выводам о глубинных дефектах системы – нехватке у капитализма трансцендентного основания.

Ирвинг Кристол, известный американский публицист с широким диапазоном — и философского эссеиста и политического полемиста, — профессор Нью-Йоркского университета, издатель (совместно с Н. Лейзером) журнала "Паблик интерес", по характеристике одного идейного оппонента, типичного представителя "нового враждебного класса", является главным архитектором и "знаменосцем неоконсерватизма"¹⁾, придающим этому движению "интеллектуальный флёр". Кристолу принадлежат книги: "О демократической идее в Америке", "Американская революция продолжается" (в соавт.), "Дважды ура капитализму"²⁾.

В освещаемой работе (6) внимание И. Кристола сосредоточено на экстраординарности того, уже привычного, явления, которое под именем "враждебной культуры" вошло и в повседневный и в научный словарь последних десятилетий. То, что "наша культура", пишет автор, находится в резком "диссонансе с ценностями и идеалами "нашей коммерческой... буржуазной цивилизации"³⁾ (6, с. 5), есть по существу исторически беспрецедентный факт. Самое крайнее, что позволяла себе культура прошлого — это критиковать изъяны своей цивилизации, в целом поддерживая и даже прославляя ее. Сегодня же, посылая детей в школу и особенно в колледж, мы готовы к тому, что они выйдут оттуда с более низким мнением о существующем социально-экономическом порядке, чем до нача-

1) Steinfelds P. The neoconservatives: The men who are changing America's politics. — N.Y., 1979, p. 81.

2) Kristol I. On democratic idea in America. — N.Y., 1972; Kristol I. and others. America's continuing revolution. An act of conservation. — Wash., 1975; Kristol I. Two cheers for capitalism. — N.Y., 1979.

3) Автор пользуется достаточно традиционной парой терминов, но не в романтически-шпенглеровском их противопоставлении и взаимодействии, а скорее в "базисно-надстроечном" смысле: культура у Кристола — это система духовных факторов, обслуживающих цивилизацию.

ла образования. Коренится эта странность, по мысли Кристола (которая явно противостоит гилдеровской героизации капитализма и перекликается с "горестными заметами" Шумпетера), в принципиальном прозаизме буржуазного общества. Прозаичность пронизывает его что называется в буквальном смысле. Сама форма пришедшего с капитализмом искусства, написанный прозой роман, сменивший поэму, поэтическую драму и религиозный гимн, предполагает – о каких бы необыкновенных приключениях он ни повествовал – в качестве героя обыкновенного человека, в то время как прежние жанры и герои, в соответствии с ориентирами современного им общества, были преданы трансцендентному идеалу совершенства, который требовал только избранных, тех, для кого земная жизнь – лишь условное, подготовительное бытие. Буржуазное общество не заинтересовано в такой трансценденции (хотя оно допускает ее как частное дело индивидуума с его предпочтениями): оно существует ради удобства и благополучия рядового человека, а не ради воспроизведения героических, впечатляющих образов; оно работает на благоустройство этого мира, а не на его преобразование в мир, более возвышенный. Фундамент общества, заложенный "Декларацией независимости", – личная заинтересованность, т.е. наиболее мирской и общечеловеческий, демократический. В то же время, мимоходом замечает автор, оно предполагает, что "представление среднего человека о своем интересе окажется достаточно просветленным... оставляя место другим человеческим чувствам (общности, состраданию, нравственному сознанию и т.п." (6, с.6). Вот умеренная, трезвая, терпимая, гуманистическая культура, которая соответствует принципам буржуазной цивилизации! Эту по-домашнему уютную концепцию универсума и установку на окончательное устройство на земле (литературно отраженные в "хэппи эндах", которых не знает серьезное до- и постбуржуазное искусство), Кристол связывает с Ветхим заветом и вообще с иудаизмом, что, по его твердому убеждению, может служить объяснением,

отчего "евреи чувствуют себя в буржуазном мире более дома, чем в каком-либо другом" (6, с.6).

Однако популярность у обычного человека не гарантировала устойчивости буржуазному мировоззрению. Оно не только автоматически вызывало презрение у меньшинства духовной аристократии, но со временем – по мере преуспевания и обретения досуга для раздумий – ставилось под сомнение в самой буржуазной среде: а нет ли иных, более захватывающих жизненных перспектив, чем принцип Адама Смита "улучшать свое положение".

Первым предупредительным сигналом о том, что внутри среднего класса начал действовать не-буржуазный (но пока еще не анти-буржуазный) импульс, был романтизм, в котором автор усматривает не революционную, а только еще эскапистскую эстетическую моду. Культ благородного дикаря, мировой скорби, безумной любви, возвышенных героев и героинь составлял определенный комплекс контркультуры, служащий временным терапевтическим средством развлечения и отвлечения от серьезного дела жизни, и не больше. Как на показатель ограниченности романтического импульса автор указывает на специфический сектор среднего класса – на женщин, бывших главными вдохновительницами и адресатками романтизма. Ссылаясь на этот факт, автор по ходу дела полемизирует с "одним из прискорбных" заблуждений "последних 10-20 лет", распространяемых феминистским движением. То, что феминистки клеймят как "угнетение женского естества", Кристолю представляется, наоборот, свидетельством освобождения женщины выражением ее аристократического статуса: усилиями не только мужчины, но и в большей степени самого прекрасного пола – страстного потребителя романтической продукции, женщина стала восприниматься как возвышенное, идеальное существо (конечно же, не равное мужчине, ибо превосходящее его). В социальном плане она – в потенции дама, так как перед

любой девушкой из народа открывались невиданные ранее возможности к продвижению – путем **замужества**, образования и волевых усилий. Происходящая в романтизме трансформация романа из формы прозаического искусства как такового в искусство мечтательное – тоже чисто буржуазное достижение, благодаря росту среднего класса, его достатку, досугу и уединению ("собственной комнате"). В отличие от великого искусства прошлого, которое было частью публичного опыта ("на сцене при ярком освещении"), роман обретает величайшую власть над человеческой душой, приучая к сладостным грезам наяву ("наедине с книгой в полном молчании"). Буржуазный этос деловых людей, разумеется, противился такого рода занятиям, зато их жены очень скоро открыли для себя, что двойная жизнь – в небуржуазном мире романа и в буржуазном мире действительности – превосходит существование только в одном из них.

Этот, первый культурный этап, когда творцы не просто откликнулись на потребности рынка, но с благосклонностью относились к обществу, открывающему необозримые просторы личной свободы, витальные потенции и бескрайний экономический прогресс, скоро сменился разочарованием. Ищущий взгляд художника и новоявленного интеллектуала, схватившегося за дело критического просвещения, не замедлил обнаружить в новом порядке "три великих изъяна". Во-первых, это скука, которую наводит на искусство мир коммерции. Во-вторых, это полулегитимность существования, не обеспечивающая художнику ни социального статуса, ни политического веса, чего, согласно авторской мысли, ему не может заменить никакая свобода, популярность и даже материальное благополучие. В-третьих, это – отталкивающая необходимость отражать предпочтения ординарного человека, ощущать на себе давление вульгарного вкуса. Так, нарастающее недовольство художественно-интеллектуальной элиты, уже не удовлетворяющейся эскапистской реак-

цией (которая преобладала вместе с романтизмом примерно столетие), переходит к более радикальным формам неприятия социальной структуры, а именно – к бунту.

Первую форму бунта автор связывает с подъемом к началу XX в. социалистического умонастроения, которое определяется как романтический, или утопический, рационализм, заменяющий плоский эгоистический интерес стимулом общего блага. От религиозных и просто утопических чаяний прошлого, построенных на добровольном ограничении ненасытных человеческих appetitов и поэтому привлекательных только для меньшинства, Марксов социализм, как пишет автор, выгодно отличается тем, что подчинение бескорыстной цели ожидается теперь в условиях экономики изобилия и удовлетворения всех потребностей, условиях, в которых личный эгоистический интерес должен просто потерять свою актуальность. Необыкновенную "взрывную силу" социализма Кристола объясняет "динамическим равновесием" между "романтической страстью" к совершенному будущему и рационалистическим, "научным представлением о человеке": широкие возможности нравственного оправдания и уверенность в обладании "абсолютной истиной" здесь, по словам Кристола, подкрепляют и покрывают друг друга.

Вторую форму бунта автор называет романтическим, или утопическим, антирационализмом, который выражает себя не столько в теоретической мысли, сколько в художественной культуре. Черпая свое первоначальное воодушевление в литературном романтизме, она создает новый вариант внутренней эмиграции – богему, ранний контингент которой, парижские интеллектуалы 20–30-х годов прошлого века предвосхитил симптомы контркультуры наших 60-х годов. Наркотики, сексуальная неразборчивость, длинные волосы у мужчин и корот-

кие у женщин, одежда рабочего класса (сегодняшние джинсы), многочисленные самоубийства – все шло в дело, чтобы отделить себя от буржуазного порядка. Однако, если для принадлежности к богеме надо было быть художником (или выставлять себя таковым), то для участия в движении контркультуры достаточно быть потребителем. Это удивительное различие, отмечаемое Кристолом между феноменами двух столетий, доказывает, что богемное умонастроение уже пропитало большую часть самого буржуазного общества и что модернизм за последние сто лет вытеснил академическое искусство. Ссылаясь на упомянутую работу Д.Белла "Культурные противоречия капитализма" как на "блестящий анализ... роли и значения" модернистского движения в искусстве, Кристол со своей стороны подчеркивает, что оно должно рассматриваться в качестве квази-религиозного восстания против буржуазной трезвости; и только, во-вторых, – как серия чисто эстетических новаций. "На самой его структуре, – пишет автор, – лежит печать бьющего в глаза сходства с еретическими гностическими сектами..." (6, с.9). Здесь есть "избранный" – сам художник, владеющий спасающим, эзотерическим знанием; есть экзегеты-критики, чья задача – довести этот гнозис до потенциальных приверженцев движения в целях их обращения; есть внешний слой попутчиков, т.е. буржуазные потребители модернистской продукции, узаконивающие ее в общественном мнении... Эрзац-религиозные претензии нового движения Кристол усматривает в подмене извечной цели искусства – создания красоты, новой задачей – "вскрытием правды". Красота определяется эстетической традицией, находящей выражение в общественном вкусе; истина не зависит от вкуса, а скорее диктует ему. Более того, сама восприимчивая чувственность аудитории отныне подлежит коренному преобразению, а процесс "вскрытия правды" естественно превращается в обвинительный акт против действительности. Отсюда гипертрофия критики в модернистской культуре, – критики, занятой растолковыванием не только на-

стоящего, но и переоценкой прошлого искусства в поисках спасительного знания, которое прежде было уделом религиозных инстанций. Центральной фигурой такого преобразования-спасения, ставшего фокусом художественного предприятия, выступает сам художник, "жертвенный искупитель всех нас, единственная персона, способная к трансцендированию, вносящая в нашу жизнь освобождающий смысл" (6, с.10).

Первое завоевание модернизма – это признание раздвоенности культуры: на элитарный "авангард" и на общедоступную, "массовую" культуру большинства. Причем военное происхождение самого термина "авангард"¹⁾, которым себя обозначает модернистское искусство, невольно обличает ходячее заблуждение о нем как об эстетическом явлении по преимуществу, т.е. об определенном культурном и интеллектуальном стиле, и выдает подлинную суть этого "штурмового отряда" в наступлении на капиталистический мир. И куда бы ни толкала интеллектуала-художника антибуржуазная настроенность, – а до первой мировой войны она могла "толкнуть его как к романтической Правой, так и к романтическойлевой" – в обоих случаях "враждебность оставалась неумолимой" (6, с.10). Раскол в культуре создал совершенно уникальную ситуацию, когда "низкое" и "высокое" искусство уже не являются разными сторонами или точнее уровнями, одного эстетически смыслового целого, но поставлены в резкую оппозицию друг к другу. (До раскола изощренная форма не оскорбляла простонародного восприятия, а популярная не возбуждала элитарного презрения; величие же творчества мерялось степенью его всеобщности). Теперь дают о себе знать два центробежных противонаправленных движения: "высоколобое" искусство становится все более эзоте-

¹⁾ Он был введен в обиход Сен-Симоном для обозначения позиции утопически-социалистической секты перед лицом буржуазного порядка.

рическим, "массовое" – все более совпадает с коммерческим, в котором превалируют "здоровые" буржуазные темы и сюжеты со "счастливым концом". Как ни парадоксально, само развитие либерального капитализма вдвѣхновляло модернизм в его стяжании духовной гегемонии. Это происходило на трех путях. Первый – растущее материальное изобилие, которое направляло энергию огромного множества людей в сферу добычи нематериальных благ. Антибуржуазное искусство XX в. стало щедро финансироваться буржуазией, – "испытывающей тревогу, угрызения совести и смутную неудовлетворенность" (6, с.12)¹⁾. Второй – дух мирского рационализма, характерный для коммерческого общества и его деловой цивилизации (ярко описанной М.Вебером)²⁾, способствовал делегитимизации традиционных ориентиров³⁾. Новое, умственно сконструированное под влиянием случайного момента или возбуждения, стало казаться более убедительным, чем "слепое" передаваемое от поколения к поколению старое. Дух рационализма подкреплял социалистический идеал планового общества, но он же разжигал анархичес-

1) Более пространные рассуждения по поводу "нечистой совести" интеллигента-либерала и владельца капиталов см. у Дж.Бернхейма и Р.Нисбета (с.74-75, 99).

2) М.Вебер, между прочим, определяет рационалистическую суть капитализма как "способность полностью отдаваться деятельности в рамках своей профессии" (Вебер М. Протестантская этика: Сб. переводов/ АН СССР ИНИОН. – М., 1972, ч. I, с. 94, пер. М.И.Левиной).

3) Вот один из пассажей на эту тему: "Первым противником, с которым пришлось столкнуться "духу" капитализма и который являл собой определенный стиль жизни, нормативно обусловленный и выступающий в этическом облике, был тип восприятия и поведения, который может быть назван традиционализмом" (там же, с. 71).

ки-экспрессионистский порыв в культуре. Третий - триумф высшего образования, после войны, расширил и узаконил среду для экспансии модернизма, который вскоре превратился в массовую контркультуру для студентов.

Одновременно происходит широкое внедрение антибуржуазных социалистических навыков мысли в сферу социальных наук: изучать общество теперь означает направлять его по пути коренных перемен под руководством передовых, прогрессивных теоретиков. Политэкономия в качестве хозяйственной стратегии в мире неизбежной скудости сопротивлялась этим тенденциям вплоть до обещанного "новым курсом" процветания; после чего экономическая теория тоже сдалась и стала на одну доску с остальными радикализированными общественными науками.

Так утопический рационализм и утопический романтизм¹⁾ совместными силами установили над современным сознанием и чувственностью гегемонию "враждебной культуры". Но неудачи и разочарования сопровождали такую победу. Согласно нарисованной автором картине, по мере того, как социалистическая реальность обманывает ожидания, социалистическая мысль разделяется на конфликтующие секты, которые в своем стремлении не дать потухнуть искре утопической мечты изыскивают постоянно все новые и новые объяснения неудовлетворительной действительности. Предостерегая от соблазнительных сближений социализма с ранним христианством, Кристол

1) Ср. в историческом плане полемику Б.Констана с общественными воззрениями Ж.-Ж.Руссо, содержащими, по мнению его консервативного критика, оба названных импульса. Одна из последних работ на эту тему: Hoffmann P. Benjamin Constant critique de Jean-Jacques Rousseau. - Rev. d'histoire littéraire de la France, P., 1982, an. 82, N I, p. 23-40.

прямо противопоставляет то и другое: исповедуя религию внутреннего совершенствования и трансцендентной надежды, христианские учителя, в противовес утопическим, наставляли своих приверженцев добродетельной жизни, или исполнению своего человеческого предназначения в несовершенном мире (пока не представится случай перейти в другой, лучший мир). И тут, по Кристолю, обнаруживается парадокс, согласно которому "потусторонние" религии "более способны снабдить человека надежным практическим водительством в здешнем мире, чем религии мирские" (6, с. 13).

В сходную ситуацию попадает и утопический романтизм, стоящий за романтическим порывом в искусстве. Правда, весь XX век эта разновидность модернизма находится в поисках трансценденции, но сферу их ограничивает своим самодовлеющим "я". Подобное духовное напряжение, характерное для антибуржуазной культуры буржуазной эры, вязнет в самопротиворечии, ибо, чем больше въедаются в себя, тем яснее становится, что там, в "самости", ничего нет. Можно, конечно, замечает Кристолю, строить метафизику "ничто" как абсолютной истины человеческого существования, но это тоже будет самопротиворечием: "если последняя реальность — есть "ничто", то те "нечто", которыми являются книги, поэмы, картины, музыка, окажутся скорее простым уклонением от правды, чем ее выражением" (6, с. 113). Самоубийство — вот единственный подходящий ответ на такую картину бытия, заключает автор, подчеркивая единомыслие с Достоевским; в XX в. оно стало действительной судьбой многих обитателей артистического мира — "добровольных мучеников безнадежного метафизи-

1) Небезынтересно сравнить эту мысль с развиваемой Ф.М. Достоевским "этической утопией". См. обзор "Раскол в консерваторах", помещенный в настоящем сборнике (с. 273-74).

ческого предприятия" (6, с.113)¹⁾. А тех, кто не пошел до конца, преследует столь же противоестественная "скука жизни" (*taedium vitae*), ставшая, со времен Бодлера, постоянной темой литературы. Корни абсурдистского, не имеющего параллели в истории состояния художественного сознания с его беспредметной тоской и тягой к самоистреблению, автор видит в узурпации искусством места религии, способной благодаря трансценденции придавать смысл кажущейся бессмыслице. Резюме статьи можно представить следующим образом. Стараниями "враждебной культуры", в обоих ее вариантах, моральный кодекс, на котором духовно держался капитализм и который просветлял и очерчивал границы новообретенной свободы выбора, превращается в "простой анахронизм", между тем как церковь, не справившаяся с этой ситуацией, оказывается отодвинута на периферию общества в качестве добровольной частной организации. То, что капиталистическая система выживает и "помаленьку ковыляет себе вперед" (6, с.14), предоставляя индивиду все более невиданную степень обеспеченности и свободы, не спасает ее от какой-то почти сомнамбулической безрадостности.

¹⁾ Метафизическое, или "логическое самоубийство" - отказ от жизни по мотивам "неделицы человеческого существования" - постоянная тема и публицистики и романов Ф.М. Достоевского, неотступного исследователя нигилистического сознания (см. гл. "Два самоубийства", "Приговор" и "Голословные утверждения" из "дневника писателя" за 1876 год. - Полн. собр. соч., СПб, 1896, т.20, с.326-332, 398-402). Ее подхватывает и штудирует А. Камю, который, исходя из стойческой и, можно сказать, оптимистической логики абсурда, как раз отвергает непреложность "логического самоубийства" (см.: Camus A. *Le mythe de Sisyphe*. - P., 1942. Сокращ. перевод на рус.: Альбер Камю. Кириллов. - Новый мир, М., 1981, № 10, с.227-228).

И все же Кристол не теряет надежды на возврат буржуазного общества к здоровому состоянию, будучи убежден, что распространенные разговоры о невозможности "повернуть стрелки часов назад" сами, по его убеждению, вытекают из романтически-рационалистического взгляда на историю, взгляда, связываемого им с именами Сен-Симона, Гегеля и Маркса. На самом деле, развивая свою мысль автор, история как раз изобилует критическими моментами, когда стрелки часов намеренно переводились назад. Уверенный заодно с коренной традицией консерватизма в гегемонии духовных начал, Кристол провозглашает, что "будущее либерального капитализма" зависит не от статистики по валовому национальному продукту, как бы эти цифры ни были важны, а от идей, которые "вызревают в голове какого-нибудь молодого неизвестного философа", ибо "в великой неисправности находится этос капитализма, а не его экономика, которая поистине есть его спасающая благодать", но которой, однако, недостаточно для его спасения (6, с.14).

Разумеется, "молодому философу" у Кристола надлежит не изобрести что-то неслыханно новое, а лишь найти новый, вдохновляющий путь возвращения к старому, или, согласно призывам поздних работ Д.Белла, "возвращения к священному"¹⁾. Кристол формулирует духовный лозунг американского и, шире, всего современного консерватизма традиционалистского типа, озабоченного истощением прежнего смыслового фонда общества,

1) Bell D. The return of the sacred? The argument of the future of religion. - Sociological journeys: Essays 1960-1980. - L., 1980, p. 324-354.

с чем явственно контрастирует знакомая нам уже мысль новейшей разновидности неоконсерватизма , находящая в либеральном капитализме все, что нужно для правильного человеческого общежития.

Р.А.Гальцева (3, 4, обобщения, 6)

И.Б.Роднянская (I, 2, 5)

ДЖОНСОН П.

ЕСТЬ ЛИ У КАПИТАЛИЗМА НРАВСТВЕННЫЕ ОСНОВАНИЯ?
(РАЗМЫШЛЕНИЯ ОДИНОЧКИ В ВЕК КОЛЛЕКТИВИЗМА)

JOHNSON P.

Is there a moral basis for capitalism?
Dissenting thoughts in a collectivist age. -

Encounter,

L., 1979, vol.53, N 4, p.15-22.

П.Джонсон, в прошлом редактор журнала "Нью стейтсмен" (New statesman. London) (1965-1970), автор многих книг, среди которых "Суэцкая война"¹⁾, "Левее центра"²⁾, "Люди на отшибе"³⁾, "История христианства"⁴⁾, "Враги общества"⁵⁾.

1) Johnson P. The Suez war. - L., 1957.

2) Johnson P. Left of centre. - L., 1959.

3) Johnson P. The offshore islanders. - L., 1975.

4) Johnson P. A history of Christianity. - L., 1976.

5) Johnson P. Enemies of society. - L., 1977.

Как явствует уже из заглавия, автор задается вопросом, есть ли у капиталистического строя моральный базис или, напротив, он противоречит нравственной природе человека. Джонсон осознает трудности предприятия, связанные с таким подходом: "Нужно иметь крепкие нервы, чтобы осмелиться в наши дни предположить у капитализма некое моральное основание, не говоря уже о попытке доказать, что этот строй в целом предоставляет человеку условия для наилучшего нравственного самоосуществления" (с.15). Не проходит буквально дня, жалуется автор, чтобы какой-нибудь известный клирик не выступил с моральной инвективой по адресу какого-либо крупного концерна. "А дети в большинстве школ поощряются к тому, чтобы "воротить нос" всякий раз, когда обсуждаются вопросы прибыли и предпринимательства" (с.15). Такая преобладающая ныне негативная позиция по отношению к существующему порядку вещей представляется автору по меньшей мере "путаницей" – недостатком понимания, что идет от морального состояния и развития лица и что следует из принципов, на которых построено и соответственно которым движется то или другое общество. Разумеется, человек может достигнуть и действительно достигает высокого нравственного уровня и в крайне неблагоприятных обстоятельствах – это дело духовной силы личности. Но автора интересует другой вопрос: насколько социальная система способствует (или препятствует) этому процессу, насколько принципы, лежащие в основе социума, в данном случае капиталистического, соответствуют задачам нравственной жизни человека. В качестве первого условия нравственного бытия личности автор выдвигает свободу воли, без которой немислима и сама совесть; отсюда остается решить, какая из социальных систем дает больший простор для проявления свободной воли в сочетании с предоставлением наибольших возможностей для совести сделать правильный нравственный выбор, т.е. сделать совесть и сознание человека как можно более просвещенными.

Для начала автор хочет выяснить, когда, собственно, было артикулировано обществом само понятие индивидуальной совести. Древнейшие общества не знали, что каждое человеческое существо есть уникальная и суверенная личность. Так, в Египте первой половины третьего тысячелетия до н.э. религиозные и политические доктрины вращались вокруг постулата, что есть только одно полноценное существо – это фараон. Его жизнь и судьба включала в себя жизнь и судьбы всех его подданных. Последние были вовлечены в бесконечный труд по возведению гробниц-пирамид для своего земного бога не только по принуждению, но и, можно сказать, по велению сердца, так как верили, что их спасение целиком зависит от его спасения: если устройство мавзолея и погребение фараона будет надлежащим, они, подданные, последуют за ним в вечную жизнь. Только очень постепенно древние египтяне "демократизировали" свою идею о последнем суде, каждое человеческое существо стало отдельно взвешиваться на весах вечной юстиции. Этот исторический момент (названный известным американским египтологом Джеймсом Бристедом "восходом совести") ознаменовал не только религиозное, но и человеческое открытие, поскольку оно подразумевало, что каждый индивид непосредственно ответствен за свои поступки, т.е. в нравственном смысле свободен. Впервые это латентное в религии египтян содержание было осознано и выведено из потаенности у иудеев, исторических продолжателей всечеловеческого дела. Лишь за два-три века до рождения Христа в иудаизме стала действительно развиваться идея бессмертия души и индивидуального решения ее судеб, идея, которая пришла на смену примитивной вере в коллективную заслугу и коллективное преступление, а отсюда, соответственно, – в подобное же вознаграждение или наказание. Параллельно, почти в то же время, стойки в Греции вырабатывали понятие индивидуальной совести – необходимое дополнение к понятию свободы воли.

Два ряда этих идей постепенно формировали друг друга. Явившийся в том же идейном русле Новый завет оказался по сути дела, как пишет Джонсон, освобождающей и индивидуалистической философией, поскольку здесь впервые было провозглашено, что уникальная личность каждого индивида, выражающая себя в нравственном выборе, бесконечно более важна, чем любой другой атрибут человека (класс, цвет кожи, пол, национальность).

Взаимоотношения между богом и человеком (или некий, по Джонсону, "Божественный договор") индивидуальны и зиждутся на том, что "каждый индивид сам определяет судьбу своей души, а условия контракта одинаковы для всех. Иудео-христианство, таким образом, исходит из абсолютной индивидуальности и абсолютного духовного равноправия индивидов" (с.16).

Эта верховность индивидуальной личности была подкреплена понятиями греческой философии, легшими в основу паулинианской теологии. Однако судьба этих идей оказалась вначале трагической, ибо христианство, на свою беду, стало официальной религией Римской империи уже после того, как в ней иссяк классический дух греко-римского мира, и после того, как индивидуальность была погребена в недрах восточной деспотии. Христианство было приспособлено к нуждам поздней империи, по существу корпоративного государства, суть которого состояла не в том, что оно юридически подчеркивало классовые различия, а в том, что внутри социальных слоев, четко различавшихся между собой по роду занятий, действовал регламент, ограничивающий личную инициативу. Корпорация была все, индивид – ничто. Все свои права индивид получал через статус корпорации, которой он принадлежал, а не в силу достоинства его как человеческого существа.

Средневековье для Джонсона тоже эпоха господства коллективистской философии, ибо хотя "христианство дало чело-

веку нравственную индивидуальность, общество отобрало ее обратно" (с.16). Человек проходил как член строго фиксированной социальной категории, в соответствии с которой получал определенные юридические права. Не только классовая принадлежность, но и место проживания оказывались для индивида детерминированы его рождением. В мышлении той эпохи господствовал образ общества как единого тела (а отнюдь не как совокупности индивидов).

Все же именно христианство с его провозглашением личной суверенности несло с собой, как следствие, принцип неотчуждаемости индивидуальных прав, который хотя и медленно, но неуклонно вызревал и укоренялся в сознании и общественном бытии. Особые заслуги здесь принадлежат христианским миссионерам, которые собрали, очистили, кодифицировали, латинизировали и записали законы варваров, облакая их высшей властью. Выработкой этих кодексов христианство внушило идею господства законности, к которой стало можно теперь взывать даже и против самого государства.

Подобным же образом, вслед за понятием безусловной законности утверждалась идея безусловной собственности. Последняя была неизвестна в варварской Европе и лишь в зачаточном виде имела место в имперском Риме и Византии. Добиваясь неотчуждаемости своих владений, церковь с такой неукоснительностью гарантировала их в разрабатываемом ею кодексе законов, что прежние феодальные формы собственности были преодолены. Земельный акт, давший лицу или отдельной корпорации право на безусловное владение землей, был, по выражению Джонсона, великим открытием человеческой истории (вслед за религиозным и человеческим открытием). И как "Божественный контракт", утверждавший равенство всех перед высшим судом, предвосхищал равенство индивидов перед су-

дом земным, так и понятие суверенной личности – абсолютной властительницы своей души – заключало в себе идею безусловного и свободного обладания собственностью, т.е. идею капитализма. "Ибо капитализм основывается на системе собственного индивидуализма, при котором отдельному человеку гарантировано то же, что и любому тоталитету, и он, наравне с племенной общиной, короной, государством или другой политической или социальной корпорацией, выступает суверенным владельцем и распорядителем недвижимой собственности" (с.18). Эти два понятия – законности и безусловной индивидуальной собственности – неразрывно связаны между собой: последняя невозможна без абсолютной гарантии закона (с подразумеваемым здесь равноправием перед ним всех), ибо иначе, что же еще может защитить единичного индивида перед лицом объединенного множества? Кто еще будет беспристрастно держать сторону прав индивидуальной собственности в ее тяжбе, например, со всемогущими государственными привилегиями?

На примерах Англии и Голландии, где впервые было утверждено и реализовано право безусловного индивидуального владения, автор заключает: "Не было, по-видимому, другого такого фактора, который бы больше содействовал процветанию Запада, чем надежность господствовавшего там закона..." (с.18); законность есть непрременная предпосылка частного предпринимательства.

Таково, по Джонсону, практическое следствие христианской концепции личности. Однако христианство сослужило службу становящемуся капитализму не только своей концепцией личности, но и телеологически-финалистским пониманием истории и вообще времени. Поскольку "нам неведомы времена

и сроки", спасительную установку для индивидуального сознания христианская доктрина видит в том, чтобы быть в постоянной готовности перед могущей в любую минуту нагрянуть окончательной ревизией, распределяющей небесные дивиденды; а это значит, нужно отложить мирские удовольствия ради будущего блаженства и не забывать о проверке счетов по части собственных пороков и добродетелей. Антигедонистическую этику "отложенного вознаграждения" автор (в противовес М.Веберу и целой традиции) усматривает, таким образом, в самых основах христианства, не связывая ее с возникновением именно кальвинистского протестантизма и его "паникой спасения". Систему регулярных часов работы, управляемой строгим распорядком по зову колокола, на Западе ввели монахи, не имеющие никакого отношения к протестантизму.

Автор идет дальше: он берет на себя смелость утверждать, что безусловное индивидуальное владение недвижимостью с сопутствующим ему господством законности и равенством всех перед законом – это не просто предпосылка капиталистической системы, но и фактор, латентно содержащий в себе эту систему, или, иначе говоря, христианство не только открыло возможность для развития капитализма, но и продиктовало его необходимость. Обращаясь к свидетельству истории, Джонсон отмечает, что в эпоху позднего Средневековья христианское понятие индивидуальной совести, личного самосознания постепенно пробивалось уже через панцырь корпоративного государства. По мере того как росли города и перед человеком открывались бóльшие возможности изменить свою социальную участь – свое сословие и ремесло, рос и новый дух индивидуализма: осуждение или вознаграждение человека все более и более связывали с личными недостатками или достоинствами и все меньше – с социальным статусом. Этот же процесс утверждения достоинства человеческой личности как

таковой пробивает себе дорогу и в искусстве (например, на полотнах Босха и Брейгеля, фокусирующих взор на лицах униженного человека), и в науке: индивид смотрит на нас уже со страниц исторических хроник. В литературе связь между христианским понятием индивидуальной совести и духом частного предпринимательства была впервые обнародована в моралистическом трактате Эразма Роттердамского¹⁾.

Индивидуализм неизбежно угрожал социальной структуре, базировавшейся на классовых привилегиях и абсолютных правах статуса. Он впервые одержал победу в 1640-х годах в Англии, когда Палата общин как институциональное представительство собственнического индивидуализма низложила принцип абсолютного главенства короля (тело - корпорация, король - ее голова). Это был конец также и самого английского корпоративного государства. Но в одном смысле индивидуализм угрожал наличной системе политических прав (привилегий) соотечественников. В политических дебатах между Кромвелем и его противниками (в 1647 г.), по сути, обсуждался вопрос: имеет ли человек политические права на основании его собственности, его земельного владения (что поддерживал Кромвель со своими генералами) или он имеет их в силу своего человеческого достоинства, т.е. того факта, что каждый человек есть свободное, суверенное существо (как на том настаивали кромвелевские оппоненты); иначе говоря, во втором случае и политические права, и сама собственность вторичны по отношению к человеческой личности. И если в тот момент победил аргумент, ориентированный на размеры владений, то в дальнейшем логические последствия импульса,

¹⁾ По всей видимости, имеется в виду его сочинение "О свободе воли" (Erasmii Roterodami. De libero arbitrio. - Basileae, 1524).

заданного моралью христианского индивидуализма, оказались непреодолимыми. С гражданской войны, размывшей корпоративный строй, начался процесс экономической эмансипации индивида, столь же неизбежный и значимый, сколь и процесс демократизации политических прав. В XVIII в., как только принцип свободной собственности победил принцип наследования класса и статуса, к жизни были вызваны также новые способы оценки собственности и защиты ее законом. Введение у англичан патентов в промышленности впервые сделало возможным получить адекватное коммерческое вознаграждение за изобретательность и вклад в научные исследования, что было крупной победой для одаренных и упорных. Этот новый динамический элемент, внесенный в экономику, оказался катализатором промышленной революции, приступившей в 60-х годах к изменению мира.

Другой важный фактор в расширении границ индивидуальной собственности — это крушение законов об оседлости, стремившихся контролировать свободное движение труда и оставшихся реликтом старого корпоративизма. Автор ссылается на Адама Смита и "его великий трактат о том, как создается богатство"^{I)} (с.20). Смит, пишет Джонсон, проникательно уловил, что материальная подвижность отражает экономическую эмансипацию рядового человека. Она позволяет ему выскользнуть из тисков общества с жесткой стратификацией, с непреодолимыми барьерами и попасть в такие условия, где вознаграждение зависит только от свободного торгового контракта, дающего право реализовать стоимость той безусловной, осно-

I) Smith A. An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations. — L., 1776. Рус. пер.: Смит А. Исследование свойства и причин богатства народов. — Спб, 1802—1806, т. 1—4. Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народов. — М., 1962.

вополагающей собственности, которая дана индивиду с рождения, т.е. стоимость его энергии и его умения. На протяжении всей истории, цитирует автор Адама Смита, правительства, лорды и гильдии стремились сдерживать рядового неимущего человека в его поисках лучших рынков труда. "Но собственность, которая для каждого человека заключена в его собственном труде, — самая священная и неотчуждаемая, поскольку она служит основанием всякой другой собственности, и поэтому препятствовать (бедняку) в том, чтобы он мог занять свои собственные силы по своему усмотрению и без ущерба для ближних, есть прямое насилие над этой самой священной собственностью" (с.20). Понятие безусловного индивидуального владения требует как политических, так и экономических свобод, которые в своей основе нерасторжимы: политическая свобода голосовать за того, за кого хочешь, совершенно бессильна без экономической свободы работать там, где хочешь. И наоборот, человек, однажды получивший свободу заключать трудовой контракт, скоро начнет требовать права заключать контракт также и с политическими хозяевами. Не случайно поэтому, что индустриальная революция и рождение капиталистической экономики, базирующейся на свободно-договорном труде, вскоре повлекли за собой на Западе и развитие демократических институтов.

Джонсон полемизирует с оценкой эпохи первоначального капиталистического накопления как "темных времен порабощения человека" (с.20). Конечно, пишет он, фабричная система была изнурительной, но именно она оказалась дорогой к свободе для миллионов сельскохозяйственных тружеников. Фабрика не только предлагала им избавление от деревенской бедности, она также открывала путь от "статуса к контракту", от стационарного места в недвижимом обществе к мобильной позиции в обществе динамическом.

Задолго до того как рядовой человек проголосовал при помощи бюллетеня, он уже голосовал (за индустриальный ка-

питализм) ногами, перебираясь из деревни в город. В поисках все той же свободы десятки миллионов европейских крестьян неотступно двигались из полуфеодальных мелких поместий России, Польши, Германии, Австро-Венгрии, Италии, Ирландии на фабрики и в мастерские Нью-Йорка, Чикаго, Кливленда и Детройта. По-видимости, это было второе переселение народов, однако впервые в истории огромным массам людей был дан шанс самим сделать выбор своей экономической судьбы — и не как членам некоего целого: племенной общины или наемного войска, но как свободным индивидам, продающим свою рабочую силу на свободном рынке. "Капитализм, — утверждает Джонсон, — не только не повинен в дегуманизации человека", но, напротив, "позволил ему, наконец, обрести ту полноту индивидуальности, которую христианство всегда оставляло за ним как обладателем неповторимого нравственного сознания и бессмертной души" (с.20). Подобно тому, подчеркивает автор, как понятие неотчуждаемого владения подразумевалось в понятии свободы воли, так и трудовой контракт имплицитно уже содержался в понятии "Божественного договора".

Приход капитализма одновременно и отражал становление человеческой личности, и продвигал ее вперед: "На Западе мы так привыкли к тому, чтобы относиться к себе как к индивидуальности, что у нас уже выработалась привычка воспринимать это как само собой разумеющееся" (с.21). На самом деле упрочение индивидуальности завершилось сравнительно недавно, вместе с утверждением капиталистической системы. На протяжении всей истории рядовые люди воспринимались в основном как аморфная масса без различения в каждом из них неповторимой личности, не говоря уже об их индивидуальных правах и надеждах. Первой необходимой предпосылкой демократии было осознание того, что общество состоит из миллионов отдельных лиц, а не внутренне недифференцированных групп, сортируемых по роду занятий и социальному статусу.

С восхождением капитализма рядовой человек приобретает новое имя (фамилию). Разумеется, каждый человек и раньше имел имя, получаемое им при рождении и известное в кругу его семьи и соседей. Но фамилию — имя наследуемое, которое в сочетании с данным при рождении личным именем подтверждало бы особую индивидуальность его носителя, он получал только теперь. Первоначально фамилия была исключительно династической прерогативой. И лишь с течением времени ее дозволено было иметь аристократии и мелкопоместному дворянству. За большинством же тех крестьян, которые голосовали ногами, фамилия закреплялась по мере их оседания, с приобретением иммиграционных бумаг. И только в XIX в. в Европе восторжествовал закон, поощряющий или принуждающий к принятию фамилии. (Дания, например, ввела соответствующее законодательство только в 1904 г., а Турция — в 1935 г.)

ж

ж

ж

Итак, ответ автора на поставленный им в статье вопрос можно суммировать следующим силлогизмом. Капиталистическая система, будучи в строгом экономическом смысле этически нейтральным механизмом, основана, однако, на узаконении прав безусловной частной собственности и тем самым порождает множество средоточий суверенитета, "имеет тенденции... развивать либерально-демократическую политическую систему". А поскольку, по мысли Джонсона, нравственно прежде всего то, что согласуется с представлением о суверенной личности — обладательнице свободной воли и совести, то, следовательно, такая система оказывается уже не нейтральной морально, а нравственно желательной, ибо она предлагает каждому индивиду ситуацию выбора, в которой зреет его воля" (с. 21).

В противовес этому, заявляет автор, в обществах, ставящих целью осуществление утопии и задающих моральные за-

дачи своим подданным, такой выбор неизбежно ограничивается. Исходя из основной посылки, что осуществление безусловного права на частную собственность с неизбежностью влечет за собой капиталистический строй, там, где хотят ликвидировать капитализм, первым делом должны уничтожить свободу собственности, ибо только таким образом можно будет разрушить действенную и стабильную конкуренцию между отдельными средоточиями власти, ограничивающими к тому же власть государственного аппарата. Поэтому за разрушением частной собственности неминуемо, как за днем ночь, следует монополия власти, при которой уже не остается выбора, а без выбора, подчеркивает автор свою принципиальную мысль, оставшаяся под спудом свободная воля атрофируется. Отмирание воли, извращающее самое личность, автор находит во всех обществах, где власть сосредоточена в едином центре. И чем более этот единый центр прокламирует свое представительство от лица народа, тем более она безнравственна и опасна. Джонсон цитирует лорда Актона: "Очень тяжело испытывать на себе давление меньшинства, но гораздо хуже — давление большинства: если в первом случае еще остается резерв силы, скрытой в массах, которым, в случае их выступления, вряд ли меньшинство сумеет противостоять, то перед лицом абсолютной воли всего народа не к кому апеллировать, негде найти пристанище... остается только одно — измена" (с.21).

Что касается другого центрального понятия, индивидуальной совести, то Джонсон убежден, что она развилась и воспиталась под воздействием вызревания иудео-христианской системы морали — важнейшей из всех моральных систем; автор — противник теории врожденной, естественной нравственности.

В отличие от стихийного настроения, которым, кстати, подвержены, по мысли Джонсона, неиндивидуализированные общества, подлинная моральная система содержит самокорректи-

рующий механизм; личная совесть и играет такую роль в христианстве. Сила христианского морального учения состоит в том, что оно оценивает человека одновременно и как греховное существо и как одаренное бессмертными стремлениями; оно наделяет человека совестью и затем велит ей следовать. На подобном пути обретается та форма внутреннего освобождения, которую апостол Павел назвал свободой во Христе. Поэтому совесть, с точки зрения автора, который трактует ее как прежде всего индивидуалистическую силу, — этот "вечный враг принудительного общежития" — оказалась ферментом, разрушившим прочно институционализированную традицию, которую, на первый взгляд, будто бы само христианство и создало, — таков самокорректирующий механизм за работой, таков вклад совести как исторической силы в реализацию политической и экономической свободы.

П. Джонсон проводит параллель между механизмом действия индивидуальной совести внутри христианской системы морали и механизмом действия идеи безусловной индивидуальной собственности внутри капиталистической системы, находя, что оба понятия играют одинаковую роль самокорректирующих регуляторов. И до тех пор пока люди смогут под защитой законности свободно распоряжаться собственностью даже в самой пасти государства или других крупных корпораций, они неизменно будут стремиться к обладанию такой собственностью, и число их будет расти. А пока существует множество владельцев свободной собственности, политическая власть в государстве всегда будет разделена; разделение же властей, в свою очередь, есть гарантия от экономической монополии. В этой связи автор, стремясь оспорить известное воззрение, заявляет: существующая внутри политической системы капитализма определенная тенденция к монополистичности — отнюдь не всеобъемлющая, "но весьма факультативная, сбалансированная неуклонной тенденцией к демократическому ли-

берализму, а таким образом и парламентскому контролю над монопольной властью. Тут — снова самокорректирующий механизм за работой" (с.22).

Автор не ограничивается теоретической аргументацией, но хочет привлечь на свою сторону и саму историю, в особенности историю Соединенных Штатов и Великобритании, "продемонстрировавших за последние двести лет образцовые примеры обществ", исправляющих себя изнутри, при помощи реформ, а не революций, на путях обсуждений и аргументов, законов и уставов, а не насилия. То, что на первых порах капиталистическое общество было суровым и даже жестоким, не подлежит никакому сомнению. Но, рассуждает далее автор, ведь общество оценивается не только по его самой "неукложей" первоначальной поре, но по заложенным в нем возможностям.

Способность капитализма к реформам и самосовершенствованию почти безгранична; и логически это именно так и должно быть: по самой своей природе он есть не монолит, но конгломерат — совокупность неисчислимых вольных владений, принадлежащих неисчислимому множеству свободных умов, которые отражают, в свою очередь, неисчислимое множество человеческих ситуаций, стремлений и изобретательности. Капитализм — это протей.

Эластичность капиталистической системы, имеющая нравственную сторону, поскольку капитализм опирается на свободные взаимоотношения индивидов как носителей совести, демонстрирует, по выражению автора, "разительный контраст" между этим строем и коллективистической системой. Последнюю автор настойчиво характеризует как ригидную: она тоже может быть изменяема, но только — силой; она тоже откликается, но только — на революцию; ей коренным образом недостает самокорректирующего механизма, потому что в силу своей природы она не может дать права индивидуальной совести. Эта система, таким образом, лишена нравственного основания, но не в смысле провозглашенного ею идеала, а в подлинных прин-

ципах ее функционирования, и поэтому она обречена вернуться к тому хаосу, из которого вышла.

Что же касается демократического капитализма, то тут автор, напротив, надеется, что, "как бы ни удивил он нас в будущем своими проявлениями" (с.22), право вольного индивидуального владения, составляющее сердцевину капиталистической системы, всегда сохранит за ней ее экономическую и политическую силу и не в малой мере ее нравственную оправданность.

Р.А.Гальцева

ВИНЕР М. Дж.

АНГЛИЙСКАЯ КУЛЬТУРА И УПАДОК ИНДУСТРИАЛЬНОГО ДУХА.
1850-1980

WIENER M.J.

English culture and the decline of the industrial spirit.
1850-1980. - Cambridge; London; New York:
Cambridge univ. press, 1981. - XI, 217 p.

Автор, американский историк, профессор университета Райса (Хьюстон, Техас), ставит целью выявить в своей работе причины глубокого экономического застоя современной Англии, превратившего страну, по его словам, в "экономическое Саргассово море". Главную причину этого явления автор усматривает в широком распространении консервативных идей среди преобладающей части английского среднего и высшего классов, начиная с викторианской эпохи ("поздневикторианская контрреволюция ценностей"), и в "одворянивании" ("джентрификации") английской буржуазии. В результате создается парадоксальное положение, при котором высоко индустриализованная страна управлялась людьми, враждебными современному индустриальному обществу и самой идее технического прогресса или в лучшем случае проявлявшими к нему глубоко амбивалентное отношение.

Применяя комплексный подход к теме, автор широко использует высказывания писателей и социальных критиков (таких, как Диккенс, Рёскин, Т.Гарди, У.Моррис, Гиссинг и Киплинг), ведущих историков и экономистов, а также политических деятелей. Книга насыщена большим фактическим материалом (на 170 страниц текста приходится 640 ссылок на источники); главное внимание в ней уделено периоду с середины викторианской эпохи до первой мировой войны, когда в стране сложился целый комплекс идей, враждебных тому, что может быть названо индустриально-капиталистическим этосом.

Как могло случиться, спрашивает автор, что враждебность техническому прогрессу сохранилась и со временем даже усилилась в некогда самой передовой индустриальной стране мира? Как в результате промышленной революции мог сложиться "британский образ жизни", идеалом которого являются стабильность, спокойствие, близость к прошлому и "антиматериализм"? Ответ на эти вопросы нельзя найти, оставаясь в сфере чистой экономики. Социальные и психологические факторы оказались здесь тесно переплетены с экономическими. Известный немецкий социолог Р.Дарендорф после нескольких лет изучения британской экономики пришел к выводу, что "эффективная экономическая стратегия для Британии должна, видимо, начинаться в культурной сфере" (с.4).

Автор разделяет эту точку зрения. Влияние на экономику таких факторов, как национальный характер, мировоззрение, система ценностей, пишет он, очевидно, хотя оно и не может быть выражено в количественных показателях. Достаточно сослаться на фундаментальную работу Г.Мюрдаля "Азиатская драма"¹⁾, в которой демонстрируется необходимость глу-

¹⁾ Myrdal G. Asian drama. An inquiry into the poverty of nations. - L., 1968.

боких социальных и культурных сдвигов для экономического развития ряда стран Азии. В частности, показателен опыт Индии, где после обретения независимости все планы развития неизменно наталкивались на невидимое подчас сопротивление со стороны едва ли не самой консервативной в мире культуры. Другой, контрастный пример дает Япония, где феноменально быстрое экономическое развитие было тесно связано с особенностями японской культуры, с "трибалистским", патерналистским характером отношений на производстве и внутренней дисциплиной.

Мифы о счастливом прошлом противостояли индустриализму во многих странах, однако редко где они обретали такую силу, как в Англии, и в такой степени были направлены на критику прогресса. В ранний период истории США деятели, подобные Джефферсону, также идеализировали свою "сельскую республику", но в то же время они приветствовали развитие коммерции и промышленности как неотъемлемых сторон цивилизации.

Совершенно иное положение сложилось в Англии. Если в других странах индустриальная революция приходила извне, бросала вызов существующим социальным отношениям и укладам, часто сопровождалась драматическим разрушением существующих социальных форм, то в Британии она вызревала в недрах самого общества и носила постепенный внешне мирный характер. Страна не знала насильственных переворотов со времен Кромвеля. Новое здесь приспособлялось к прежним социальным структурам и нередко поглощалось старым. Отсюда незавершенность промышленной революции в Британии, последствия чего полностью начали сказываться только в наше время.

Это не раз отмечали наблюдатели как правого, так и левого толка. По мнению современного консервативного политика сэра Кейта Джозефа, источник нынешних экономических проблем Англии в том, что страна никогда не имела капита-

листической правящей элиты и устойчивой крупной буржуазии и в результате не могла усвоить буржуазные ценности. Здесь, замечает автор, заключена существенная истина, хотя в частичной и искаженной форме. Критик смешивает капитализм с буржуазией, а подлинный ключ к новой английской истории в том, что капитализм и буржуазия здесь резко различались. В эпоху промышленной революции нация уже имела по существу капиталистический (а не феодальный) правящий класс — земельную аристократию и джентри, хотя никогда не имела чисто буржуазной или индустриальной элиты. В результате с самого начала не могло возникнуть антагонистических противоречий между старой аристократией и новой буржуазией. Не было, следовательно, и буржуазной революции. Аристократия сохранила свою культурную гегемонию и в конечном счете переделала буржуазию по своему подобию. "Передача власти, растянувшаяся на целое столетие, напоминала скорее слияние, чем завоевание" (с.8).

Обосновывая свою мысль, Винер сравнивает Англию с ее соперницей Германией, в XIX в. тоже сохранявшей гегемонию аристократии, что, однако, не исключало глубоких различий между двумя странами. Прежде всего, промышленная революция в Германии происходила намного позднее и в более бурных формах, так что германская промышленная буржуазия не имела времени для слияния со старой элитой. Прусская аристократия была агрессивной и авторитарной военной кастой, в отличие от баронов, уже несколько веков как утративших свою воинственность. Она была намного беднее английской и должна была вести борьбу за свои политические и экономические позиции, где ей не хватало гибкости английской аристократии. Несмотря на свои "романтические" претензии, порождавшие реакционные мифы "крови и почвы", германская аристократия была намного более материалистичной и в то же время своим высокомерием отталкивала от себя средние слои. Политические последствия всего этого не заставили себя ждать.

Английский же путь развития имел немалые преимущества, главные из которых – "гуманизация" индустриализма и социально-политическая стабильность. Но позднее за все это пришлось платить свою цену в виде устойчивого экономического отставания.

Обычно считается, что парламентская реформа 1832 г. и отмена в 1846 г. хлебных законов подорвали господство земельной аристократии. На деле все происходило сложнее. Ко времени отмены пошлин на дешевый ввозимый хлеб лендлорды получали уже значительную часть своих доходов от железных дорог, каналов, рудников и городской недвижимости. Для этой самой богатой части аристократии старые классовые антагонизмы уже потеряли остроту. Кроме того, аристократия взяла реванш, переделав на свой лад верхний средний класс, передав ему свое мировоззрение и ценности. Идеал бизнесмена и промышленника был вытеснен другим идеалом – джентльмена; его разделял даже один из немногих идеологов промышленной буржуазии С.Смайлс. Бертран Рассел, сам наследственный пэр, пишет, что концепция джентльмена была изобретена аристократией, чтобы "заставить средние слои соблюдать порядок" (с.15), а Ч.Сноу замечает в одном из своих романов, что девять десятых "древних" английских традиций датируются второй половиной XIX в.

Важнейшим средством влияния аристократии на общество стали закрытые средние школы для детей привилегированных сословий (*public schools*). В этих заведениях, подобных которым не было ни в какой другой стране, прививался аристократический моральный кодекс, а основой преподавания являлись, как известно, древние языки и литература. Постепенно в такие школы получили доступ дети буржуазии и коммерсантов при условии, что они порвут со своим классом и занятиями своих родителей. Погоня за прибылью и ростом производства рассматривалась здесь как нечто низменное и недостойное джентльмена; школы эти готовили чиновников для империи,

для дипломатической и военной службы и имели смысл, пока существовала Британская империя. В том же направлении действовали и старые университеты ("Оксбридж") и в известной мере англиканская церковь. В результате к концу викторианской эры страна обладала хорошо спаянной и гомогенной элитой. Развившийся к тому времени "субкласс" лиц престижных профессий (адвокатов, врачей, журналистов и т.д.) был отделен от промышленной буржуазии в гораздо большей степени, чем в странах континента.

Что касается поздневикторианской "контрреволюции ценностей", то своего рода водоразделом здесь явилась всемирная выставка 1851 г. в Лондоне. Британия предстала на ней в виде подлинной "мастерской мира", и на ее долю пришлось подавляющее большинство медалей. Здесь достиг своего апогея культ беспредельного материального прогресса, сопровождавшийся почти религиозной верой в его благодетельность для человечества. Для выставки был возведен знаменитый Хрустальный дворец, по площади в четыре раза превосходящий собор св. Петра и открывший новую эру в области строительства и архитектуры.

На деле, однако, выставка не открывала собой новую эру, но скорее завершала эру неограниченного промышленного капитализма в Англии. Культурная оппозиция проявилась уже на самой выставке в виде возведенного там Пэджином "средневекового двора". Сам Пэджин называл Хрустальный дворец "стеклянным чудовищем", порождением нового бездушного века. Так думали и другие деятели готического возрождения. Само это возрождение служило зримым выражением начавшейся культурной реакции. Другой прощальной вехой оказались грандиозные национальные похороны великого английского инженера Р.Стефенсона в октябре 1859 г. С тех пор Англия уже не хоронила так никого из своих инженеров, как, впрочем, и не устраивала ничего подобного выставке 1851 г.

Вскоре выступила целая плеяда социальных критиков ранневикторианской системы — движение, аналогичного которому не было тогда ни в одной из стран континента¹⁾. Даже такой противник земельной аристократии, как Дж.С.Милль, философ эмпиризма и утилитаризма, писал о своем разочаровании в капиталистических ценностях. Милль усомнился в беспредельном экономическом росте как социальном идеале; он рассматривал "стационарное состояние" как будущий, более совершенный экономический строй.

Ч.Диккенс, в ранний период своего творчества твердо веривший в прогресс и благодетельность просвещения, становится в своих поздних романах радикальным критиком капиталистической системы, переходя на протосоциалистические позиции. Глубоко амбивалентное отношение к идее материального прогресса впервые сказалось уже в романе "Домби и сын" ("Dombey and Son") (1848). В "Тяжелых временах" ("Hard Times") (1854) он выражает враждебность к индустриализму в целом. В его позднем романе "Наш общий друг" ("Our Mutual Friend") (1864) все герои, стремящиеся к материальному успеху, наделены отталкивающими чертами, и им противопоставит все тот же идеал джентльмена, не связанный, однако, с каким-либо определенным классом. Именно от Диккенса масса англичан заимствовала предельно мрачный и негативный взгляд на эпоху промышленного переворота как на царство пауперизма, трущоб и рабочих домов.

Вслед за Миллем и Диккенсом выступают М.Арнольд с его критикой американизма и индустриальных ценностей и Дж.Рёскин (1819—1900), готовый судить о мире только в моральных

1) В своей книге автор совсем не касается такого яркого проявления "антииндустриального духа", как движение пре-рафаэлитов (первое их публичное выступление имело место уже в 1849 г.).— Прим. реф.

категориях. Рёскин изливает гнев на капитализм, технику и индустриальное общество в целом. По иронии судьбы он начинает писать свои "Камни Венеции"¹⁾ в тот самый день, когда принц Альберт открывает Великую выставку. В Хрустальном дворце Рёскин не увидел ничего, кроме "шума, пустоты и идиотизма". Единственной подлинной ценностью, несовместимой с погоней за материальными благами, он считает "жизнь", "качество жизни".

Антииндустриалистские настроения нашли свое яркое выражение и в типично английском культе сельской местности (countryside), равно как и в широком распространении мифа о "доброй" (или "веселой") старой Англии. Сама идеализация сельской жизни имеет в Англии глубокие традиции. Вплоть до XIX в. страна за пределами Лондона оставалась по преимуществу сельской, и ее правители обитали в своих сельских имениях. Города, за исключением столицы, вообще играли небольшую роль в английской истории. Итальянцы, посещавшие Англию во времена Тюдоров, неизменно отмечали отсутствие за пределами столицы городской жизни, к которой они привыкли в Италии. Мечтой каждого разбогатевшего коммерсанта было приобрести поместье и породниться с местным дворянством. Однако с XVIII в. высший класс становится все более городским. Затем наступает индустриализация и массовый приток населения в города. К 1851 г. более половины населения уже проживает в городах, и страна становится самой урбанизированной в мире. В первой половине XIX в. нередко писали о неизбежности уничтожения "феодализма и сельских традиций". Однако этого не случилось.

Как реакция на урбанизацию в городской среде возникает новый антиурбанизм и культ деревенской жизни (rusticity).

¹⁾ Ruskin J. The stones of Venice. - L., vol.1-3, 1851-1853.

Викторианский антиурбанизм при этом обретает две формы. Первая из них была связана с защитой экономических интересов сельских собственников и исчезла по мере роста городов и упадка сельского хозяйства. Однако ее место занимает психологический антиурбанизм среднего городского класса, социальные корни которого не столь очевидны.

Во второй половине XIX в. в Англии сложилась парадоксальная социальная ситуация. Существование мощной земельной элиты сочеталось с глубоким упадком сельского хозяйства (в собственно Англии, но не в Уэльсе и Шотландии). Аристократия, утвердившись в городах, извлекала подавляющую часть своих доходов уже не из сельского хозяйства. Небольшие размеры страны, исчезновение крестьянства, высокая концентрация земельной собственности и близость городских центров привели в середине XIX в. к исчезновению сельского общества как такового. Совсем иное положение вещей складывалось в континентальной Европе и Америке, где существовали вполне реальные конфликты между фермерами и банками, собственниками и арендаторами. Французские крестьяне, американские фермеры, немецкие юнкеры оставались серьезной социальной и политической силой, враждебной городской элите и городской цивилизации. Сельское общество на континенте было еще окрашено "варварством" и "идиотизмом" в том смысле, какой имеется в виду у Маркса. В Англии не могло быть ничего похожего на презрение парижан к деревенской провинции или на использование по немецкому образцу "почвенных мифов" как инструмента реакции.

Сельская местность в Англии с середины XIX в. оказалась "пустой", но в силу своеобразной психологической компенсации она становилась благодатной почвой для развития культа старой Англии. К тому времени, когда рабочий класс уже порвал связи с деревней и приспособился к городской жизни, идеал сельской жизни нашел себе питательную среду в среднем классе. Со временем, особенно по мере развития

автомобилизма, этот класс устремился в пригороды; стали возникать города-спутники и зеленые пояса вокруг больших городов. Одновременно сформировалась обширная аудитория для "сельской литературы", превратившейся в самостоятельный жанр¹⁾. Культ природы, имевший место у романтиков, получил дальнейшее развитие у А.Теннисона с его "Английскими идиллиями"²⁾ – воспеванием действительных и мнимых прелестей сельской жизни. Подобная литература представляла собой самую удобную, хотя и воображаемую форму эскапизма для горожан. Весьма популярный английский журнал "Country life" из недели в неделю писал о живых изгородях и залитых солнцем медоносных лугах, о колокольном звоне романских церквей на фоне золотого заката, помещал бесчисленные фотографии коттеджей – этого "истинного средоточия английской жизни". Подчеркивались спокойствие и несуетность сельской жизни, недоступные в городах. В типичном сборнике патристических стихов³⁾ ни в одном из 300 стихотворений не упомянуты технические достижения как предмет национальной гордости. Если об этих последних и говорится, то в таком духе: "О, Англия, восстань из клубов дыма, окутавших тебя, из грохота колес". По замечанию одного современного литературного обозревателя: "иностранец, читающий английские стихи, может вообразить, что мы проводим большую часть времени идя за плугом или за ловлей форелей" (с.78). Антрополог Дж.Горер в своей книге об английском национальном характере, основанной на широких опросах населения, также от-

I) Cavaliero G. The rural tradition in the English novel. 1900-1939. - Totowa (N.Y.), 1977.

2) Tennyson A. English idylls. - L., 1899.

3) The call of the Homeland / Ed. by Scott R.P. - L., 1907.

мечает, что большинство англичан склонно считать только сельскую Англию своей подлинной родиной¹⁾.

Миф о вечной и неизменной сельской Англии преодолевает все политические барьеры и равно импонирует сторонникам и противникам империи, консерваторам, либералам и радикалам. "Имперские" и "патриотические" авторы не считали индустриальный прогресс подходящим источником вдохновения. Думая об Англии, они вспоминали исторические сельские графства с разбросанными по ним public schools, из которых выходят джентльмены и доблестные офицеры. Нередко проводилась параллель между привольной жизнью в сельской Англии и в заморских владениях, которым противопоставлялась "упадочная" жизнь в современных городах. Р.Киплинг от имперского космополитизма обращается к "истокам" национального характера. В 1902 г. он приобретает особняк начала XVII в. в графстве Сассекс и пускается на поиски национальных корней: пишет стихи и "рассказы для юношества" из героического прошлого Сассекса. После забот о судьбах империи, дни которой, как он чувствует, сочтены, Киплинг отдыхает среди счастливых деревенских простолюдинов и старомодных сельских джентльменов. Если такие писатели, как Киплинг и Р.Хаггард, превращаются в псевдосквайров, то левые радикалы обращаются к тому, что кажется им продолжением славных традиций свободного английского крестьянства. Так, Шарлотта Вильсон, деятельница фабианского движения, а позднее анархистка, заставила мужа, биржевого маклера, обменять свой комфортабельный лондонский дом на сельский коттедж. Она положила начало моде на "исход" из городов ради приобщения к "здоровой простой жизни". Известный социалист-утопист У.Моррис

1) Gorer G. Exploring English character. - L., 1955, p.43.

(1834–1896) видит в старой сельской Англии прообраз счастливого будущего. Недаром его классическая утопия "Вести ниоткуда"¹⁾ имеет подзаголовок "Эпоха отдыха". Противники империи и многие либералы также претендовали на роль наследников "старой Англии", которая, по их мнению, была "предана" строителями империи. Например, лорд Брайс рассматривал англо-бурскую войну как борьбу космополитического индустриального общества Британской империи против традиционного, сельского "народного" общества буров. Какое из них, спрашивал он, ближе к подлинной Англии?

К концу XIX в. критика средневикторианской идеологии эпохи Хрустального дворца проникла и в исторические сочинения как специального, так и популярного характера. При этом многие авторы не ограничивались критикой свободного, неконтролируемого капитализма, но оспаривали ценность самого технического прогресса. Индустриальная и аграрная революции, явившиеся, по словам Винера, в долгосрочной перспективе, быть может, самым большим вкладом Англии в человеческую цивилизацию, рисуются в исключительно черных красках, именно таким образом запечатлеваясь в умах массы англичан. Так А. Тойнби изображает XIX век как время господства ложной жизненной философии, "интеллектуальных суеверий", известных под именем политической экономии. Это была философия, подчинившая себе все и одержимая единственной целью — ростом материального производства. В свое время, рассуждает Тойнби, промышленное развитие было необходимо, поскольку нищета старой Англии не могла стать базой для создания здорового общества; однако ныне центр тяжести следует перенести с производства на более справедливое распределение и на

1) Morris W. News from nowhere. — L., 1891.

достижение более высокого качества жизни¹⁾. В другом случае Тойнби проводит резкую грань между английскими и континентальными социалистами, чьи материалистические идеалы, по его словам, встречают у англичан единодушное отвращение.

В 1911 г. Киплинг совместно с историком Г.Р.Флетчером выпустил школьный учебник по истории Англии, также отразивший презрение нового истеблишмента к промышленной революции. Эта революция опустошила деревню, где вырабатывался английский национальный характер, и, разрушив сельское хозяйство, поставила страну в зависимость от иностранных производителей.

Г.К.Честертон, соединявший радикализм с крайним консерватизмом, в своей "Краткой истории Англии"²⁾ нарисовал еще более неутешительную картину упадка национальной жизни, начало которого он возводит к эпохе Реформации.

Однако самый большой вклад в критику индустриальной революции сделали супруги Дж. и Барбара Хаммонд. Их книги "Сельский труженик"³⁾ и "Городской труженик"⁴⁾ получили распространение, небывалое для специальных исторических работ. В 1966 г. обе они были переизданы массовым тиражом в мягких обложках. Отзвуки этих работ можно встретить и в учебниках, и в политических речах и в радио- и телепередачах. В книгах этих дана развернутая предельно мрачная

1) Toynbee A. Lectures on the industrial revolution of the Eighteenth century in England. - L., 1923.

2) Chesterton G.K. A short history of England. - N.Y., 1917.

3) Hammond J., Hammond B. The village labourer. - L., 1911.

4) Hammond J., Hammond B. The town labourer. - L., 1917.

картина промышленной революции. Идеал авторов, воспитанников Оксфорда, — доиндустриальные общества Древней Греции и Рима. Шаг за шагом историки показывают, как "порочная мания" — неограниченное стремление к росту производства — привела к деградации всех сторон жизни нации. С большим сочувствием они пишут о крестьянах-фермерах острова Аксхольм, чьи земли избежали огораживания. Эти бедняки весьма мало ценят деньги, зато глубоко привязаны к своему способу существования. Авторы делают вывод, что при определенном укладе жизни бедняки могут быть счастливее, чем люди более зажиточные, но живущие по-другому.

Дж.М.Тревелиян в своей "Социальной истории Англии"¹⁾, имевшей успех и разошедшейся тиражом в 400 тыс. экземпляров, в основном повторил концепцию Хаммондов. В книге звучит ностальгия по исчезнувшей сельской нации, ибо "сельское хозяйство, — пишет Тревелиян, — не просто один из видов деятельности, наряду с прочими; это образ жизни — уникальный и незаменимый по своим человеческим и духовным ценностям" (с.87). Современные англичане, добавляет Тревелиян, лучше питаются и одеваются, чем их предки, но внутренне они опустошены, быть может, в большей степени, чем любой народ в мире.

Даже английские экономисты, которых принято считать "чистыми материалистами", не свободны от господствующего духа недоверия к материальному прогрессу. Будучи, подобно историкам, воспитанниками "Оксбриджа", они не избежали некоего "возвышенного" и "просвещенного" взгляда на реальный мир индустрии и бизнеса, нередко выражая презрение к погоне за материальной выгодой как жизненной целью. Ведущий экономист поздневикторианской эпохи Альфред Маршалл (1842—

1) Trevelyan J. English social history. — N.Y., 1942.

1924) следовал за Миллем в своем недоверии к ценностям индустриального капитализма и подчеркивал необходимость приоритета этики над экономикой. Отдавая предпочтение проблемам распределения и потребления перед проблемами накопления и производства, Маршалл стремился привить капиталистической элите идеалы "экономического рыцарства" в стиле Рёскина.

Дж.Гобсон (1858–1940) выступал вслед за Маршаллом против "экономизма" – отождествления материального изобилия с социальным благосостоянием. На сетования по поводу того, что Британия перестала быть "мастерской мира", Гобсон отвечал: "Было бы безумием считать, что дело могло пойти иначе. Мир не затем существует, чтобы быть предметом эксплуатации со стороны британских заводчиков и лендлордов" (с.91).

Презрение к прибыли как цели производства разделял даже Дж.Кейнс (1893–1946), которого нередко называют "человеком, спасшим капитализм". В 20-е годы его привлекала социалистическая критика "жажды денег", хотя к обещаниям социалистов добиться более высокой производительности труда он относился скептически. Погоню за богатством ради него самого Кейнс относил к числу "полупреступных и полупатологических наклонностей". Даже усилия, которые прилагал Кейнс для подъема эффективности капиталистической системы, служили в его глазах иной конечной цели – замене традиционных капиталистических ценностей ценностями более высокого порядка и достижению отличного от капитализма стабильного состояния общества (*steady state*).

Не так давно Е.Ф.Шумахер выступил уже с критикой концепции экономического роста в целом, причем его книга стала бестселлером¹⁾. В лекции, прочитанной в Индии, он, выражая симпатии к индийским духовным ценностям, заявил:

1) Schumacher E.F. *Small is beautiful*. - L., 1973.

"Экономический прогресс является здоровым только до определенного момента; усложнение жизни допустимо только до определенного момента; погоня за эффективностью производства также хороша только до определенного момента" (с.93).
Шумахер не одинок в своих воззрениях.

Идеи, как известно, имеют свои последствия, Когда дети викторианских промышленников поверили, что Англия – это "прекрасный зеленый сад", зараженный чужеродным индустриализмом ("черные дьявольские заводы"), многие из них готовы были отречься от наследия своих отцов. Политика и экономика в XX в. "несут на себе печать этого раздвоенного буржуазного сознания" (с.96). Такое сознание – результат процесса, который в английской литературе принято называть джентрификацией буржуазии.

В ходе перестройки английского консерватизма в викторианскую и эдвардианскую эпоху тори превращаются из партии крупных земельных собственников в партию всех собственников. При этом, вопреки заявлению одного из своих лидеров, консерваторы не "догнали современный мир", а остались одной ногой в прошлом и продолжали взывать к "сельскому духу" нации. В среде бывших тори сохранялось негативное отношение к духу капитализма с его "уродливостью, материализмом и нестабильностью", что, в частности, продемонстрировало падение их лидера Джозефа Чемберлена (1903). Чемберлен выражал активную городскую и индустриальную версию консерватизма. Раньше других политиков он осознал, что Англия вступает в новую трудную эпоху, и выдвинул ряд далеко идущих экономических реформ, которые должны были предотвратить упадок нации. Позиция Чемберлена, однако, шокировала большинство консерваторов не только своей решительностью, но и своим чисто экономическим уклоном. Лорд Роберт Сесиль заметил о чемберленистах: "Весь их подход к политике представляется мне грязным и материалистическим, если еще не коррумпированным, то находящимся на пути к коррупции" (с.99).

Политика партии не изменилась и тогда, когда руководство перешло в ней к фабриканту Стенли Болдуину (1867–1947). Продолжая заниматься бизнесом "из чувства долга", он приобрел небольшое сельское имение и был известен как "фермер Стэн", хотя сам сельским хозяйством не занимался. "Для меня, – заявляет этот "сын земли", – сельская местность представляет наши вечные ценности и вечные традиции, от которых мы никогда не позволим себе уйти" (с.108). Он соглашался с социалистической критикой антигуманного направления современной индустрии, выставляя в качестве альтернативы патриархальный, неторопливый ход работы на заводе своего отца. Другой консервативный лидер виконт Галифакс (1881–1952), земельный магнат, будучи в 20-е годы министром сельского хозяйства, стремился взамен политики экономической эффективности проводить политику сохранения максимальной численности сельского населения и в этой связи подозрительно относился к внедрению сельскохозяйственной техники. Биограф Галифакса называет его взгляды на сельское хозяйство "романтическими".

Даже такой крупный консервативный деятель, как У.Черчилль, держался архаических и ностальгических воззрений на отечественную историю, предпочитая (как того и следовало ожидать от потомка герцога Марлборо) "малой Англии" Болдуина военные триумфы и экспансионизм Великобритании. В его "Истории англоязычных народов"¹⁾ не нашлось места для характеристики промышленного переворота и вытекающих из него социальных последствий.

Лидер либералов сэр Эдвард Грей писал в 1912 г., что "если бы Бог разделял его взгляды, он покарал бы индустри-

1) Churchill W. The history of the English-speaking peoples. – L., vol.1-4, 1956-1958.

альные нации, которые сделали землю отвратительной, а жизнь невозможной" (с.101). В целом потомки виггов, как отмечает автор, также отличаются глубоко двойственным отношением к городскому индустриальному обществу.

Ностальгия по старой Англии в своем крайнем выражении принимала даже экстремистские формы. Один из "ультра" 20-х годов писал о загрязнении английской крови валлийцами, шотландцами и евреями и о том, как космополитический городской быт задушил коренную нацию. Другой жаловался, что сельскую жизнь разрушают спекулянты земельной собственностью, нередко евреи. Третий говорил о необходимости обратного заселения сельских местностей, так как "связь с матерью Землей - самое сильное противоядие от большевизма" (с.107). Небезызвестный Мосли противопоставлял крепких английских йоменов "дегенеративным городским длинноволосым интеллектуалам". Все это звучит как пародии на сочинения Дж.Остин, Киплинга и многих других.

Культе сельской жизни, укоренившийся (хотя и в более уважаемых формах) в сознании высших и средних классов, оказывал влияние и на правительственную экономическую политику, ослабляя конкуренцию и препятствуя техническим нововведениям. Принцип *laissez faire*, объявил Болдуин в 1935 г., сегодня мертв так же, как и работоторговля. Бизнес и индустрия поддерживались консерваторами в той мере, в какой они были оплотом статус-кво, но отвергались как динамическая сила, подрывающая традиционные социальные стандарты. На партийной конференции 1947 г. Э.Иден заявил: "Мы не являемся партией необузданного грубого (*brutal*) капитализма и никогда ею не были", а другой партийный лидер Г.Макмиллан настаивал на том, что торизм всегда был "формой патерналистского социализма, которому удалось не впасть в ересь материализма" (с.111).

Психология джентри оказала влияние, хотя и не столь значительное, даже на левые политические круги; в этой сре-

де сельский идеал выступает среди левых в более демократической, популистской форме — как идеализация старого английского крестьянства. Следует иметь в виду, что первые деятели лейбористского движения восприняли свой социализм не от Маркса и не от Оуэна, но от первых пророков "английского социализма" У.Морриса, Карпентера, Блетчфорда, которые отождествляли социализм с сельской жизнью, а индустриализм и меркантилизм — с коррупцией. Р.Блетчфорд писал в своей "Веселой Англии"¹⁾, разошедшейся в миллионе экземпляров: "Не может быть здоровой нация, чьим движущим мотивом является алчность. Англия должна сделать выбор между качеством людей и количеством продукции" (с.119) (здесь он перефразирует мысли Рёскина). Даже видный деятель тред-юнионов Э.Бевин, посетив Америку, реагирует на нее как типичный представитель английского среднего класса. Он находит американскую цивилизацию "грубой, шумной, хвастливой, материалистической" (с.123). Детройт напоминает ему Ланкашир прошлого века и вызывает отвращение. В целом лейбористы, несмотря на все свои программы национализации, подобно консерваторам опасались резких экономических перемен.

Положение начало меняться только в 60-х годах, когда стало очевидным возрастающее отставание Британии от стран континента. Эта новая проблема играет все большую роль на национальных выборах начиная с 1964 г., и особенно на общих выборах 1979 г. При этом произошла парадоксальная историческая перемена. Лидеры консерваторов заговорили языком реформаторов, а лейбористы оказались фактически защитниками статус-кво. Эдвард Хит назвал Британию 1969 г. "раем луддитов... обществом, отдавшим свои силы на охрану себя от прогресса" (с.163). В 1973 г. он предупреждал: "Альтернативой быстрого экономического развития не является,

1) Blatchford R. The merry England. - L., 1894.

как полагают некоторые, Англия спокойных торговых городов, соединенных только поездами, неторопливо движущимися среди зеленых лугов. Этой альтернативой являются трущобы, неисправные дороги, устаревшие заводы, переполненные школы, захламленная жизнь" (с.162).

Лейбористы противопоставили такому подходу идеал стабильности и социальной гармонии, экономическое статус-кво и отказ от любых стрессов, которые возможны при радикальной модернизации. Оба последних лейбористских премьера – Вильсон и Каллагэн купили имения и часто снимались для газет на фоне своих сельских домов, словно над ними витал дух Болдуина.

Как показал опрос журнала "New Society" в 1977 г., большинство англичан сегодня не стремится к обогащению. Они готовы работать ровно столько, сколько необходимо для того, чтобы вести "приятную жизнь" (с. 163). Писатель Дж. Пристли, известный как истолкователь "английского духа", утверждает, что этот "дух" глубоко чужд современному миру, основанному на принципе "перемен ради самих перемен" (с. 166).

М.Тэтчер, напротив, надеется "перевести часы на сто лет назад", восстановить экономический динамизм XIX в. Главным препятствием для этих новых реформаторов, приходит к выводу Винер, могут оказаться не проблемы инфляции, снижения государственных расходов и т.д. и т.п., а описанная выше двойственность сознания среднего класса.

Д.Н.Ляликов

ХУНКЕ З.
ПОСЛЕКОММУНИСТИЧЕСКИЙ МАНИФЕСТ. ДИАЛЕКТИЧЕСКИЙ УНИТАРИЗМ
КАК АЛЬТЕРНАТИВА

HUNKE S.

Das nach-kommunistische Manifest:
Der dialektische Unitarismus als Alternative. -
Stuttgart: Seewald, 1974. - 241 S. - Bibliogr.: S.235-241

Западногерманский философ и поэт, идеолог правого направления Зигрид Хунке получила музыкальное образование, затем изучала философию, психологию и историю религий в Киле, Фрейбурге и Берлине. Среди ее учителей - Шпрангер, Хайдеггер, Николай Гартман, Вайнхандль, Клаус, Виттман, граф Дюркгейм. Зигрид Хунке - автор книг "В начале были мужчина и женщина. Прообразы и перемены в отношениях между полами" (1955)¹⁾, "Солнце Аллаха над Западом. Наше арабское наследие" (1960, переиздание 1971)²⁾, "Рейх умер, да здравствует Европа" (1965)³⁾, "Другая религия Европы: Преодоление

1) Hunke S. Am Anfang waren Mann und Frau : Vorbilder u. Wandlungen der Geschlechterbeziehungen. - Hamm (jetzt: Rastatt), 1955.

2) Hunke S. Allahs Sonne über dem Abendland: Unser arabisches Erbe. Frankfurt a.M., 1960.

3) Hunke S. Das Reich ist tot, es lebe Europa. - Hannover, 1965.

религиозного кризиса" (1969)¹⁾, "Конец раскола. Диагноз и терапия больного общества" (1971)²⁾; ей принадлежат также несколько циклов стихов. З.Хунке неоднократно переводилась на другие языки. Ее новая книга "Послекоммунистический манифест" задумана как заполнение идеологического вакуума в западном обществе. Призывая к радикальному духовному осмыслению бытия в целях всеобщего обновления, она разворачивает свое учение о "диалектическом унитаризме" в противовес "главному злу" европейского духа: дуалистическому расколу человека, который, согласно Хунке, начался с Платона и Аристотеля, был упрочен христианством, а в наше время осуществляется в виде всестороннего разрушения мира. Свою критику З.Хунке направляет против всех и всяческих доктрин об избавлении и спасении человека (будь то библейское учение о грехопадении Адама и Евы и возврате в догреховное состояние, марксистское учение о зле частной собственности и ее упразднении или фрейдистское учение об овладении бессознательными импульсами), ссылаясь прежде всего на то, что подобные учения "нуждаются" в больном человеке и ставят болезнь необходимым условием "прогресса". Хунке утверждает, что человека невозможно "упаковать в вату" полного удовлетворения потребностей и осуществленного счастья; вместо этого она предлагает обострение чувства ответственности каждого перед лицом задач современности, неустанное искание смысла жизни и новых областей применения безграничных человеческих способностей.

Книга "Послекоммунистический манифест" начинается "обвинением и вызовом", адресованным к "рационалистам, позити-

1) Hunke S. Europas andere Religion: Die Überwindung der religiösen Krise. - Düsseldorf; Wien, 1969.

2) Hunke S. Das Ende des Zwiespalts: Zur Diagnose und Therapie einer kranken Gesellschaft. - Bergisch Gladbach, 1971.

вистам и материалистам, как и всем вообще дуалистам, которые своими резкими дихотомиями и радикалистским подрывом ценностей мира создали разрыв, проходящий сквозь мир и сквозь человека" (с. 9). Дуалисты, обвиняет автор, сделали из мира плоскую поверхность без глубины и смысла; они внедрили в массы негативное критическое сознание, которое готово все разрушать, но разучилось создавать что бы то ни было положительное; обещая "спасение" в потустороннем мире либо в будущем, они подорвали доверие к реальному миру и эксплуатируют присущую человеку способность энтузиазма и воодушевления, направляя ее на химерические, недостижимые цели. Одновременно с этим Хунке формулирует черты нового образа мира и человека, который должен прийти на смену духовно мертвому дуализму: этот новый образ уже не будет расщепленной конструкцией; сознание вернется к непосредственному ощущению жизни и жизненного долга, каким бы серьезным он ни был, без страха, догматизма и деляческого практицизма; новый образ мира "должен отвечать нашей сущности и нашим современным научным представлениям"; ему надлежит учитывать целостность человека и тем самым обрести "метафизически-религиозные" корни; он должен иметь практическое отношение ко всем реальным сторонам и конфликтам человеческой жизни. "Мы делаем ставку на новое поколение, — пишет Хунке, — которое мы хотим вооружить для преодоления марксизма, и на всех разумных людей, которые жаждут шагнуть в будущее. Мы делаем ставку на будущего человека среди нас" (с. II).

Три части книги озаглавлены, соответственно, "Расстаться с Марксом и Фрейдом", "Диалектический унитаризм" и "Демократия ответственности".

Сам по себе марксизм, считает Хунке, был "спровоцирован" в качестве антитезиса гегелевским идеализмом как тезисом, и, как взаимообусловленные односторонности, они не могут существовать друг без друга. Своим "гением отрицания"

Маркс "поставил вместо гегелевского монизма духа его крайнюю антитезу, монизм материи, или материализм, т.е. вместо односторонности абсолютного духа и в противовес ей он выдвинул новую односторонность, абсолютизм материи" (с.98).

В отличие от Гегеля, у которого диалектическое противоречие, как пишет Хунке, выступает свидетельством "мощи бытия", "синтез" же знаменует не полный разрыв с прошлым, а включение его в преобразованном виде в будущее, Маркс, по мнению автора, подчиняет свою диалектику решению исключительно эсхатологических задач.

"Это был экстремизм, который довел распад христианской эпохи до последней определенности и толкнул Европу и мир на край пропасти... Для того, чтобы выжить, — провозглашает Хунке, — необходим новый синтез, "отрицание отрицания" в гегелевском смысле. Мы называем этот новый синтез диалектическим унитаризмом" (с. 98–99).

Новейшие увлечения марксизмом автор считает не политическим и социальным движением, а выражением экзистенциального и религиозного "голода", постепенно охватывающего европейский мир после "темной эпохи Просвещения" (с которой началось "угасание непреходящего смысла жизни"). В связи со своей неприязнью к "трансцендентному" автор по-ницшеански сближает столь противоположные мировоззрения, как марксизм и христианство, на основании якобы общего им манихейского пренебрежения миром — из-за устремленности к запредельному идеалу.

Современный Запад, по Хунке, способен противопоставить марксистско-материалистической идеологии только "смысловой вакуум", только "свободу для всех верить, мыслить и принимать решения согласно своей индивидуальной совести" (с.93). Этим вакуумом, по заявлениям автора, воспользовались не только создатели марксизма, но и фрейдисты, чтобы "провалить" в него всякий положительный, конструктивный смысл жизни.

Во второй части книги Хунке намечает очертания "диалектического унитаризма", характеризуемого прежде всего отсутствием взаимоисключающих противоположностей. Автор подчеркивает, что ожидание "перелома времен" сохраняется в ее построениях так же, как в теориях Гегеля и Маркса. Но этот перелом она мыслит как восстановление идей "нерасколотого единства бытия", неоднократно всплывавшей на протяжении европейской духовной истории. Диалектические процессы внутри унитарной картины мира заключаются во взаимообмене между вечным и временным: вечное "вдвигается" в область временного; все противоречия жизни вновь возвращаются в божественное единство.

В противовес "манихейскому" дуализму радикальных идеологий, считает автор, в европейском мире Meister Eckhart, Николай Кузанский, Эриугена, Гете, Джордано Бруно, Тейяр де Шарден и многие другие неоднократно возобновляли "унитаристскую" мысль о возникновении противоречий в мире и единства и о разрешении этих противоречий снова в единство. А именно: поскольку каждая вещь стремится к полноте, но в то же время не может не быть ограниченной, в этом своем стремлении она вступает в противоречие с другими вещами, и отсюда возникает борьба и связанная с ней антитеза "доброго" и "злого". И тем не менее за этой борьбой стоит не противодействие двух взаимоисключающих начал: для разумного сознания любая борьба вызвана "внутренним единством" борющихся и имеет своей целью их объединение в общем начале. Такой подход, по мысли автора, диаметрально противоположен материалистическому монизму, который тоже достигает "единства", но лишь за счет brutального уничтожения своей противоположности, — например в области общественной жизни за счет искоренения "хорошим классом" (пролетариатом) "дурного класса" (буржуазии). Смысл жизни, согласно материалистическому монизму, — в полном искоренении своей антитезы путем борьбы. "Для диалектического унитар-

ризма смысл жизни и конечная цель истории не лежит в победе добра. Этим большим реализмом он отличается от мессианистского утопизма. Высокий долг и обязанность человека — всеми силами вставать на сторону добра и бороться против зла, своим участием и своей ангажированностью делать добро более сильным даже без веры в то, что добро в конечном счете безусловно победит. Смысл жизни и смысл добра и зла в мире заключаются для него во внутреннем росте, в непрерывном превращении и созревании, в становлении нового, в восхождении через высвобождение в нас самих и в мире безусловного начала, в возникновении и рождении чего-то высшего как в индивидуальной жизни, так и в больших сообществах... Смысл... в становлении, возвышении, эволюции, — в самой по себе живой жизни" (с.146-147).

Диалектический унитаризм содержит, по мысли Э.Хунке, призыв к человеку выносить на себе противоречие добра и зла, смерти и жизни, счастья и боли, света и тьмы, не впадая в самоубийственный экстремизм, не стремясь к слабозвольному сглаживанию трагизма жизни в "серой равномерности". Человек должен быть ответственным представителем полноты бытия, гармонизируя в себе сложность мира.

Исходя из такого императива, в последней части книги автор формулирует общественно-политическую задачу "диалектического унитаризма" как переход от издавна свойственно-го немцам "бездумного послушания" к "демократии ответственности" и "гражданской инициативе".

В.В.Биbihин

ПРИЛОЖЕНИЕ

РАСКОЛ В КОНСЕРВАТОРАХ

(Ф.М.Достоевский, Вл.Соловьев, И.С.Аксаков,
К.Н.Леонтьев, К.П.Победоносцев в споре об обществен-
ном идеале)
(Обзор)

Несмотря на индустриальное отставание и государственно-политический традиционализм, Россия второй половины XIX в. в области идеологической (равно как и в литературно-художественной) рождала такие мыслительные модели и сочетания общественных идей, которые выявляют свою актуальность лишь век спустя и притом в мировом масштабе. Социальное творчество, известным образом стесненное в практической области, переливалось в сферу духовных поисков и теоретических дискуссий, имевших отдаленную перспективу.

Не так давно, в бурные 60-е годы "молодежной революции" и "контркультуры", когда пылко дебатировалась разверзшаяся "пропасть между поколениями" (*generation gap*), американские социологи стали с живым вниманием перечитывать роман о русских шестидесятниках прошлого века - "Отцы и дети" И.С.Тургенева. А "Бесы" не перестают упоминаться на страницах мировой прессы с тех пор, как политический терроризм, пронизательно изображенный Ф.М.Достоевским, превратился в глобальное явление.

Точно так же вопросы, вставшие сейчас перед расколотою и самопротиворечивой мыслью западного неоконсерватизма, были уже с достаточной отчетливостью очерчены на русской идейной почве¹⁾. Например, консерваторы в России последней трети прошлого века, с отвращением отвергая "буржуа" и его уплощенную цивилизацию, вместе с тем отстаивали институт частной собственности и автономию личности от радикалов, объявлявших и то и другое достойными уничтожения атрибутами буржуазного строя. В зависимости от того, какая из двух угроз "органическому обществу" — со стороны неограниченной индивидуальной свободы или со стороны социальной диктатуры — казалась страшнее, русские консерваторы размежевывались на праворадикальное и либерально-консервативное крыло. Перед сходным выбором стоят и в связи с ним самоопределяются многие не-консерваторы на Западе, нередко апеллируя при этом к русскому идейно-историческому опыту.

Разные версии консервативных общественных идеалов, разные их оттенки — от этатизма до почвенничества и "христианского гуманизма" — могут быть проиллюстрированы спором между видными русскими мыслителями-публицистами, завязавшимся в один из самых напряженных моментов отечественной истории, когда Россия стояла на распутье: перед дорогой буржуазно-либерального развития либо ожесточенного конфликта между упорствующей властью и революционным подпольем.

1) Насколько остро переживалась и предчувствовалась сто лет назад русскими "охранителями" проблематика, занимающая сегодняшних консерваторов, может свидетельствовать хотя бы следующее замечание Н.Н.Страхова, известного философа и критика, близкого сотрудника Достоевского: "Что либерал, по сущности дела, должен быть в большинстве случаев консерватором, а не прогрессистом и ни в каком случае не революционером, это едва ли многие знают и ясно понимают" (Ф.М.Достоевский в воспоминаниях современников. М., 1964, т. I, с.293).

Однако спор этот лишь отчасти, рядом отдельных вспышек, выходил на поверхность, становясь достоянием тогдашней общности: на рубеже 70-х – 80-х годов XIX в. слишком силен был напор революционно-народнического и либерального лагерей, чтобы те, кто в том или ином варианте примыкал, условно говоря, к консервативному направлению, могли себе регулярно позволять роскошь гласной перебранки между собой. В связи с этим именно изучение мемуарных и частных документов открывает возможность более рельефно осветить всю глубину расхождений между главными персонажами предлагаемого ниже обзора. По замечанию одного из мемуаристов, писавшего о Достоевском, "как общественная личность, как личность политическая он ... не может быть объяснен одними своими произведениями. Пусть явятся воспоминания, пусть явится переписка..."^I). Тот же подход уместен и по отношению к другим участникам скорее подспудного, чем явного диспута, сыгравшего заметную, хотя требующую дальнейшего уяснения, роль в истории общественной мысли. Поэтому настоящий обзор опирается преимущественно на малоизвестные или никогда не публиковавшиеся материалы, в которых через призму лично-психологических отношений наглядно демонстрируются принципиальные идеологические позиции.

х

х

х

Начнем со следующего узлового эпизода.

Зимой и весной 1878 г., великим постом, на лекциях молодого философа Владимира Соловьева в Соляном городке присутствовали среди собравшегося здесь интеллектуального

^I) Ф.М. Достоевский в воспоминаниях современников..., т. 2, с. 423 (подчеркнуто нами. – Р.Г. и И.Р.)

Петербурга два человека, глубоко причастных к судьбе России. Эти двое – член Государственного совета, воспитатель наследника Константин Петрович Победоносцев и прославленный писатель Федор Михайлович Достоевский.

К той поре оба, после совместного сотрудничества в "Гражданине" и частых вечерних бесед на животрепещущие темы, считали себя во многом единомысленными. Но вот появился перед ними на кафедре либерально-просветительного учреждения – Высших женских курсов чаемый посланец нового поколения, не "нигилист", а проповедник "положительных начал", с неслыханным по тем временам и с такой трибуны словом о "разумном оправдании" религиозных основ, – и отклик каждого выявил их подспудное духовное несовпадение в самом существенном: в том, что касается человека, свободы и – России.

Религиозный лично, отдавший много сил богословским размышлениям и писаниям¹⁾, Победоносцев поначалу был подкуплен и размягчен начинанием смелого, но благонамеренного юноши. В феврале, т.е. после первых соловьевских "Чтений о Богочеловечестве", он пишет своей постоянной корреспондентке дочери поэта, Екатерине Федоровне Тютчевой: "Здесь в Питере все теперь заняты лекциями молодого Соловьева – о философии религии. Я скучаю на всяких лекциях, но эти слушаю с удовольствием, не пропускаю ни одной. Дело задуманное им – новость в России, приметная и много обещающая в будущем. Конечно, он еще очень молод, но успел вполне выносить в се-

1) К.П.Победоносцев, в частности, перевел на русский язык: Евангелие (Новый завет Господа нашего Иисуса Христа в новом русском переводе К.П.Победоносцева: Опыт к усовершенствованию перевода на русский язык священных книг Нового завета. – СПб., 1906), а также: Фома Кемпийский. О подражании Христу. – СПб., 1880. – Кн. I-4.

бе и обработать пропорционально предмет своих чтений для нашей публики. Рамка его – по содержанию своему слишком широка, необъятна, для 12 часов, в которые он должен втиснуть свой сюжет. В ней не остается места никакому, ясному развитию тех философских начал, которые он должен изложить, – и это недостаток заметный. Притом он не привык к публике – и аудитория покуда угнетает его более, нежели возбуждает. Он конфузлив, не владеет словом, живое речью, и должен – либо говорить утомительно и медленно с большими паузами, либо читать по бумаге. Но то, что он говорит или читает, связано и толково, и до сих пор ни разу не вырвалось у него ни одно из тех бестактных выражений, которые слышатся у нас всякий раз, когда бывает попытка секуляризовать в аудитории для публики священные предметы. Слушателей очень много и число их возрастает – из всех классов общества – впереди целая фаланга дам из высшего общества. Конечно, многие понимают очень мало, иные понимают вполовину, но все-таки все стараются понять – и это много значит. Я высоко ценю это возбуждение интереса к идеальным предметам и понятиям. Соловьев неоспоримо – молодой человек с талантом и знанием" (IЗ, М 4408/12). Далее Победоносцев, развлекая свою адресатку игривым сюжетом, описывает осаду молодого философа великосветскими интеллектуалками, которые "не дают ему прохода": "Я ... внутренне смеялся, увидя юного философа, сидящего промежду двух этих дам у чайного стола – хотели, чтоб он разговорился между ними о своей философии. Но он молчал упорно, изредко проговаривая. Неловкое положение для философа – и потом, слыша, что его принялись каждый день звать к себе то та, то другая, я искренно пожалел об нем и, принимая в нем участие, стал себя спрашивать, как молодой человек вынесет это испытание. Авось либо устоит" (IЗ, М 4408/12). Давняя confidentка Победоносцева, умевшая читать между строками еще не осознанное им самим, в этом благодушном отзыве уловила – и в ответном послании

высказала - сомнение в пригодности слишком независимого молодого человека к исполнению идейно-охранительной службы: "Жаль, что Соловьев начал с того, что обращает светскую публику.[...]И, вспоминая о своих московских впечатлениях от Соловьева, когда тот переживал первый шумный успех после защиты магистерской диссертации в 1874 г., Тютчева добавляет: "Года четыре тому назад он имел в Москве то же самое положение, которым пользуется теперь в Петербургских гостиных, и помнится мне, что отказалась от его знакомства ради его самого"¹⁾. (Это знакомство могло тогда легко состояться через родную сестру Екатерины Федоровны Анну Федоровну Аксакову, жену известного славянофильского публициста и поэта Ивана Сергеевича Аксакова, в чьем доме "в Толмачах, близ Ордынки", Соловьев был радушно и даже восторженно принят²⁾.)

Действительно, Е.Ф.Тютчевой удалось предугадать скорое разочарование Победоносцева в "молодом человеке с талантом и знанием". В многостраничном письме-отчете от 2-3-5 апреля, адресованном той же Екатерине Федоровне и в основном посвященном негоднованию на оправдательный приговор народоволке-террористке Вере Засулич, Победоносцев пишет: "Сегодня последняя лекция Соловьева. Я не поехал слушать его. Эти лекции мне надоели. Болезнь перервала их для меня на месяц, потом я слушал его в прошлую пятницу и вышел с неприятным впечатлением. Выступить с такою программю - большая претензия для молодого человека. Но всему есть мера. Есть сюжеты столь возвышенные, что неприятно, когда их касаются поверхностно.[...]А сегодня он предпринимает говорить про Вос-

1) * Тютчева Е.Ф. Письмо К.П.Победоносцеву от 24 февраля 1878 г. ГБЛ. ф 230. Победоносцев. 4406.8. (* сопровождает материалы, публикуемые впервые).

2) 0 знакомстве Вл.Соловьева с Аксаковыми см. мемуары философа "Из воспоминаний. Аксаковы" (8, т.3, с.275-282).

кресение и Вознесение. И очень рад, что он кончает, и желает от души, чтобы он обрел неудовлетворенность своими лекциями" (ІЗ, 4409/ІЗ, л.5). И спустя некоторое время дописывает: "5 апр. [...] Лекции Соловьева кончились. Я не был на последней, и очень доволен, что не был. Представьте, что этот молодой человек, говоря о Воскресении и будущем суде, публично опровергает учение о вечной казни грешников, и один раз назвал это учение "гнусным догматом"! [...] Этого я не могу простить Соловьеву и не могу причислить его к серьезным и православным защитникам веры. Это опять тот же нигилизм личного самолюбия, личной гордыни, личной мысли, только в ином виде" (ІЗ, 4409/ІЗ).

Разумеется, в Победоносцеве говорило не только оскорбленное чувство ревнителя православной догмы – все его духовное пристрастие к недвижности, к всяческим перегородкам в жизни и мысли, к ограничению личной самостоятельности восставало против свободного почина и свободного философствования Вл.Соловьева. Он не считал, подобно Достоевскому, что "ни одна наша святыня не побоится свободного исследования" (З, т.ІІ, с.83). Кстати, теологически скандальное заявление Соловьева о "гнусном догмате" положило начало его сомнительной репутации не только в глазах Победоносцева, но и в церковных кругах и даже проникло за стены Оптиной пустыни, так что можно предположить: некое (по слухам) порицание Соловьеву после их совместной с Достоевским поездки в знаменитый монастырь (летом того же 1878 г.) связано не с впечатлением монахов от его личного облика, а именно с этим его публичным демаршем^{І)}.

І) Как рассказывает один из составителей исторического описания козельской Оптиной пустыни, когда в обители обсуждалась полемика между К.Н.Леонтьевым и Вл.Соловьевым о теориях Н.Я.Данилевского, старец Амвросий сказал ему: "Спроси-ка Соловьева, как он думает о вечных мучениях" (см.Розанов В.В. Около церковных стен. Спб., 1906, т.2, с.118).

В отличие от Победоносцева Достоевский по мере слушания не только не остывал к лекциям Соловьева, но, не пропустив ни единой, внутренне перерабатывал их как стимул и материал для своей художественной и нравственной мысли. Примечательно, что вышеупомянутая антидогматическая дерзость лектора не шокировала религиозные чувства Достоевского, а, напротив, привлекла писателя своей этической подоплекой, побудив его вложить в уста старца Зосимы истолкование "вечных мук" как неизбывных укоров совести, а не загробных телесных пыток¹⁾. Мы еще упомянем о том, как духовное общение с Соловьевым отразилось в круге тем и образов "Братьев Карамазовых", а сейчас перенесемся на несколько лет назад, к моменту первого знакомства писателя и юного философа — знакомства, которое с самого начала наметилось как идейное взаимодействие двух разных поколений, озабоченных судьбой России.

К этой встрече, состоявшейся в 1873 г., привела новая жанровая и общественная проба, предпринятая Достоевским, — печатание "Дневника писателя" в редактировавшейся им газете кн. Мещерского "Гражданин". "Дневник писателя" и предназначался прежде всего молодой аудитории, в которой, по мнению Достоевского, скопилась жажда правды и полезной деятельности, но которая блуждает без духовного руководства и подпадает под нигилистические влияния. Как "ловец человек" автор "Дневника..." закидывает посреди молодой России сети слов, захватывающих сердца прямым, безоглядным обращением к идеалу. Иногда эта страстная надежда возвысится, ободрит и даже "заклясть" общественное сознание достигает мучительно высоких, на грани срыва, степеней возбуждения: "... Мы убедимся тогда, что настоящее социальное слово

¹⁾ См. "О аде и адском огне, рассуждение мистическое" в "Братьях Карамазовых" (I, т. I4, Л., 1976, с. 292-294). Эта же тема, по-видимому, нашла отзвук в иронических рассуждениях Федора Павловича о "потолке и крючьях" в аду (гл. IV второй книги романа, там же, с. 3-24) и в притче о "квадриллионе" (I, т. I5, с. 78).

несет в себе никто иной, как народ наш, что в идее его, в духе его заключается живая потребность всеединения человеческого, всеединения уже с полным уважением к национальным личностям и к сохранению их, к сохранению полной свободы людей и с указанием, в чем именно эта свобода и заключается, — единение любви, гарантированное уже делом, живым примером, потребностью в деле истинного братства, а не гильотиной, не миллионами отрубленных голов... ". Он и сам чувствует, что на этот до неправдоподобия искренний, напряженно вибрирующий звук отзовется разве что энтузиазм юности. "А впрочем, — заканчивает он эту тираду, — неужели и впрямь я хотел кого убедить. Это была шутка. Но — слаб человек: авось прочтет кто-нибудь из подростков, из юного поколения ..."¹⁾.

И действительно, уже на январские выпуски "Дневника..." в числе первых отозвался письмом двадцатилетний молодой человек: "Вследствие суеверного поклонения антихристианским началам цивилизации, господствующего в нашей бессмысленной литературе, в ней не может быть места для свободного суждения об этих началах. Между тем такое суждение, хотя бы и слабое само по себе, было бы полезно, как всякий протест против лжи. Из программы "Гражданина", а также из немногих ваших слов в №№ 1 и 4 я заключаю, что направление этого журнала должно быть совершенно другим, чем в остальной журналистике, хотя оно еще и недостаточно высказано в области общих вопросов. Поэтому я считаю возможным доставить вам мой краткий анализ отрицательных начал западного развития ... Впрочем, я приписываю этому маленькому опыту только одно несомненное достоинство, именно то, что в нем господствующая ложь прямо названа ложью и пустота — пустотой" (6, с.331). В последних словах этот корреспондент Достоев-

¹⁾ Настоящий пассаж взят из "Дневника писателя" за январь 1877 г. (3, т.12, с.26), но такой эмоциональный колорит в определенной мере присущ этому изданию Достоевского с самого начала.

ского увлеченно воспроизводит строй и тональность фразы из только что прочитанного "Дневника...": "Порок по-прежнему называется пороком и злодейство – злодейством..." (3, т.10, с.13). Но пишет он пером не робящего и восторженного ученика-поклонника, а человека, неукоснительно ведомого мобилизовавшей его истиной и потому нечувствительного к дистанции между собой и знаменитым адресатом. Этот юноша – Владимир Соловьев, "философ призывного возраста" (как вскоре будет иронизировать над ним недружелюбная часть прессы). Стоит сравнить энергию его сжатого письма с трепетным многоречивым излиянием старшего его брата Всеволода, письменно обратившегося к Достоевскому за месяц до того (4, т.3, с.299), чтобы понять всю исключительность "улова", выпавшего на долю первых же страниц "Дневника...".

К Владимиру Соловьеву, вскоре после этого письма во плоти представшему перед Достоевским (31, с.254–255), будущий автор "Братьев Карамазовых" мог бы отнести слова, какими он рекомендует читателям своего героя Алешу: "... это человек странный, даже чудак. ... Чудак же в большинстве случаев частность и обособление. Не так ли? Вот если вы не согласитесь с этим последним тезисом и ответите: "Не так" или "не всегда так", то я, пожалуй, и ободрюсь духом насчет значения героя моего ... Ибо не только чудак "не всегда" частность и обособление, а, напротив, бывает так, что он-то, пожалуй, и носит в себе иной раз сердцевину целого ... (1, т.14, с.15). Новый знакомец должен был поразить Достоевского необычайностью даже своего внешнего облика (чего, конечно, нельзя сказать об Алешиной наружности, в которой Достоевский намеренно подчеркивает черты здоровья и нормы). Вот рельефный портрет Соловьева той поры – глазами прозаически настроенного наблюдателя: "... Черные длинные волосы наподобие конского хвоста или лошадиной гривы. Лицо ... небольшое, округлое, женственно-юношеское, бледное с синеватым отливом, и большие, очень темные глаза с ярко очерчен-

ными черными бровями, но без жизни и выражения, какие-то стоячие, неморгающие, устремленные куда-то вдаль. ... Длинные и тонкие руки с бледно-мертвенными, вялыми и тоже длинными пальцами ... Почему-то хочется называть такие пальцы перстами. ... Нечто длинное, тонкое, темное, в себе замкнутое и, пожалуй, загадочное ..."¹⁾ В этом странном образе, между прочим, схвачены черты отвлеченности и интеллектуальной отрешенности, характерные скорее для Алешиного брата Ивана²⁾. Но при первом же приливе воодушевления во Владимире Соловьеве проступало то духовное сияние, тот "дар возбуждать к себе особенную любовь" (I, т.14, с.15), которым Достоевский наделит своего любимого героя Алешу. Близко общавшаяся с Соловьевым в эти годы его сверстница и слушательница на Московских женских курсах Елизавета Поливанова вспоминает: " ... это лицо прекрасно и с необычайно одухотворенным выражением; мне думается, такие лица должны были быть у христианских мучеников. ... Говорил он тогда о своих широких замыслах в будущем. Он в то время горячо верил в себя. Верил в свое призвание совершить переворот в области человеческой мысли. ... Когда он говорил об этом будущем, он весь преображался. Его серо-синие глаза как-то темнели и сияли, смотрели не перед собой, а куда-то вдаль, вперед, и казалось, что он уже видит перед собой картину этого чудного грядущего" (33, кн.3, с.55).

И такие крайние выражения восторга типичны для встречавших его тогда людей: "Высокий ... тонкий, изящный, с головой пророка и бледным красивым лицом, обрамленным длинными,

1) Свидетельство профессора Духовной академии М.Д.Муретова (33, кн.1, с.327).

2) О Соловьеве как о прототипе сразу двух братьев Карамазовых неоднократно говорилось в мемуарной и исследовательской литературе. См., напр. в воспоминаниях Стояниной М.Н. об А.Г.Достоевской, в кн.: Ф.М.Достоевский. Статьи и материалы/ред. Долинина А.С. - Л., 1924, т.2, с.579; Альтман М.С. Достоевский. По векам имен. - Саратов, 1975, с.112-113; а также I, т.15, с.472-473.

спадавшими волосами, он напоминал Иоанна Крестителя на картине Иванова и производил взглядом больших, казавшихся синими, глаз своих, блестящих иной раз в беседе вдохновением, поразительное впечатление. Нельзя было усомниться, увидев Соловьева, что перед вами особый человек, – пророк, гениальный поэт ... На нем лежала печать высшей духовной силы и одаренности; не показалось бы невероятным, если бы вокруг его лба засияли лучи", – вспоминает университетский товарищ Всеволода Соловьева и впоследствии хороший знакомый Владимира Сергеевича Н.В.Давыдов (30, с.141)¹⁾. Можно предположить, что и Достоевский не остался равнодушным к этой впечатляющей внешности. Уже подружившись с Соловьевым, он пишет из Старой Руссы в 1880 г. гр. С.А.Толстой: "А Владимира Соловьева пламенно целую. Достал три его фотографии в Москве: в юнестве, в молодости и последнюю в старости: какой он был красавчик в юности" (4, т.4, с.176)²⁾.

Достоевского должен был поразить и поступок Соловьева, совершенно необычный для его среды и научной карьеры: после окончания университета он стал вольнослушателем Московской духовной академии при Троице-Сергиевой лавре, в связи с чем пошли слухи о его намерении принять монашество. Впоследствии у Достоевского Алеша столь же непредвиденно отправится в монастырь – и тоже, как выяснится, не затем, чтобы навсегда остаться в его стенах. Оба в поисках всецелой правды курсируют между "дольним" и "горним", произвольно на-

1) Удивительно единодушие, с каким совершенно несходные между собой лица пишут о "запредельности" облика молодого Соловьева. Ср. известную характеристику Мельхиора де Вогюэ: "Достаточно было раз взглянуть на это лицо, чтобы оно навсегда запечатлелось в памяти ... все оно уходило в большие, дивные, пронизательные мистические глаза... Такими лицами вдохновлялись древние монахи-иконописцы, когда пытались изобразить на иконах Христа славянского народа, любящего, вдумчивого, скорбящего Христа" (43, с.50).

2) Слова о "старости", конечно, шутка – Соловьеву тогда было двадцать семь лет.

рушая ранжир и кастовые условности. И в своем устремлении к жизненному воплощению идеала оба – реальный персонаж и литературный – являют собой тип еще "невыяснившегося" нового деятеля, на которого как на созидательный и единящий фермент русской жизни возлагал надежды автор "Дневника писателя" и "Братьев Карамазовых".

Говоря о тесном общении Достоевского с Соловьевым, обычно обращаются к концу 70-х годов. Однако из следующего краткого уведомительного письма видно, что Соловьев уже в первый год знакомства вошел в постоянное окружение Достоевского и был принят им на равной ноге. Приехав ненадолго в Петербург, москвич Соловьев пишет:

Милостивый Государь
многоуважаемый Федор Михайлович,
собирался сегодня заехать проститься с Вами, но, к величайшему моему сожалению, одно неприятное и непредвиденное обстоятельство заняло все утро, так что никак не мог заехать. Вчера когда Н.Н.Страхов нашел Вашу записку на столе, я догадался, что это Вас я встретил на лестнице, но по близорукости и в полумраке не узнал. Надеюсь еще увидеться; впрочем осенью буду в Петербурге.

С глубочайшим уважением и преданностью остаюсь

Ваш покорный слуга Вл.Соловьев

Передайте мое почтение Анне Григорьевне

23 дек. 73 (II).

Таким образом, Достоевский выделил Соловьева еще до его шумного успеха на магистерском диспуте "против позитивистов"^{I)} в 1874 г., т.е. еще до того, когда молодой дис-

I) Автореферат магистерской диссертации Соловьева (Соловьев В.С. Кризис западной философии: Автореф. дис. ... магистра филос. наук. – М., 1873) Достоевский получил вместе с его первым письмом от 23 января 1873 г. и хранил в своей библиотеке.

сержант был отмечен в академических кругах как выдающаяся "умственная сила"¹⁾ и когда на него обратили внимание "последние представители коренного славянофильства", к которому, как вспоминает впоследствии Соловьев, "в некоторых пунктах примыкали мои воззрения" (8, т.3, с.276). У Соловьева с Достоевским за короткий срок складывается общий круг знакомых: вожди славянофильства И.С.Аксаков, Ю.Ф.Самарин, А.А.Киреев, известный историк и общественный деятель, создатель "Бестужевских" женских курсов в Петербурге К.Н.Бестужев-Рюмин, литературный соратник Достоевского Н.Н.Страхов, затем вдова поэта А.К.Толстого графиня С.А.Толстая и др.

Начиная с 1873 г. вплоть до кончины писателя Соловьев присутствует в жизненном мире Достоевского как репрезентативная фигура. В наши дни делались попытки раскрасить ближайшую среду позднего Достоевского в салонно-дворцовые и помпезно-геральдические тона, якобы утешительные для взора и самолюбия выходца из неродовитой семьи, бывшего острожника (29). Действительно, в числе его знакомых были титулованные особы, но атмосфера здесь определялась не сословным, а духовным отбором. Иначе, как можно среди этих людей представить своим Владимира Соловьева — такого же в сущности, как и Достоевский, вечного пролетария пера, бессребреника и странника, живущего, так сказать, надимущественно и надсословно!

Сфера человеческих отношений, объединяющая Достоевского и Соловьева, — это столько же литературно-общественные салоны с их благотворительными вечерами и необязательным ин-

1) Из частного письма К.Н.Бестужева-Рюмина: "Такого диспута я не помню, и никогда мне не случилось встречать такую умственную силу лицом к лицу. ... В нашем круге осталось какое-то обаятельное впечатление; Замысловский, выходя с диспута, сказал: "Он стоит, точно пророк" ... Если будущая деятельность оправдает надежды, возбужденные этим днем, Россию можно поздравить с гениальным человеком..." (33, кн. I, с.416).

тересом к высшим предметам, сколько целеустремленный мир идейной молодежи, часть которой в эти годы увидела реальное жертвенное дело в помощи славянам, страдающим под турецким владычеством. Тот и другой жизненные стили как раз олицетворяли две молодые женщины, серьезно увлекавшие тогда Соловьева.

Одна из них, уже упоминавшаяся раньше Елизавета Михайловна Поливанова, принадлежала к особо выделенному Достоевским типу русской девушки, о котором он говорит в июньском выпуске "Дневника писателя" за 1876 г.: "... прямой, честный, но неопытный юный женский характер, с тем гордым целомудрием, которое не боится и не может быть загрязнено даже от соприкосновения с пороком. Тут потребность жертвы, дела, будто бы от нее именно ожидаемого, и убеждение, что нужно и должно начать самой, первой и безо всяких отговорок, все то хорошее, чего ждешь и чего требуешь от других людей, - убеждение в высшей степени верное и нравственное ..."

(З, т. II, с. 213-214). Лиза Поливанова, как и юная знакомая Достоевского, описанная на этих страницах "Дневника...", могла бы прийти к писателю и заявить: "Хочу ходить за ранеными". Так она и поступила: когда ей не удалось уехать на сербский фронт, где уже воевали ее братья, стала сестрой милосердия в подмосковном госпитале. Владимир Соловьев, за два года до того делавший ей предложение, сраженный отказом и вновь возобновивший дружбу с нею после долгого путешествия за границы, обращается к Поливановой как к единомышленнице, как к возможной сотруднице в начатом молодежь делом обновления жизни и 25 сентября 1877 г. пишет ей в госпиталь: "Мне очень тяжело, что мы встречаясь смотрим друг на друга как люди, у которых нет и не может быть ничего общего. Разве это так? Я не думаю. Я совершенно уверен, что скоро будет большое дело, которое соединит очень многих - и нас с вами очень близко. Я смотрю на Вас и на себя (как на всех порядочных людей нашего поколения) как на будущих служителей

одного неведомого бога. Правда, Вы лучше меня готовитесь к этому служению – живя для других и делая добро окружающему Вас миру, тогда как я пока искал этого бога больше только в теории [..] Правда, я говорю о неведомом – откроется ли оно? Одно несомненно, что без этого жить нельзя [..] Если же мы соглашаемся жить, то только потому, что смотрим вперед. А если мы смотрим в одну сторону, то зачем бы нам чуждаться друг друга?" (35). Настроение подъема, веру в открывающийся путь, которым веет от этого письма Соловьева, всей душой разделял в 1876–1878 гг. и Достоевский, надеявшийся, что молодежь, начав со справедливого дела защиты "братьев-единоверцев", отныне пойдет по пути оздоровления социальной жизни (как оно ему рисовалось) и оторвется от политического радикализма. То, что пишет Достоевский одному из своих корреспондентов, удивительно перекликается с письмом Соловьева к Поливановой: "Несомненно ... что идут (и скоро придут) новые люди, так что горевать и тосковать нечего. Будем достойными, чтоб встретить их и узнать"; "... по симпатиям я вовсе не 60-х и даже не сороковых годов. Скорее теперешние года мне более нравятся по чему то уже вьвьв совершающемуся, вместо прежнего гадательного и идеального"¹⁾. (Выражение "новые люди" здесь полемически переосмыслено по отношению к роману Чернышевского "Что делать?", откуда оно и было позаимствовано Достоевским. Выше уже говорилось, что и Алеша Карамазов для него "новый человек" – во всем противоположный Рахметову...).

Упомянув в письме к Поливановой о "неведомом боге" грядущего, Соловьев, естественно, имеет в виду не создание какой-то новой религии, а как раз тогда формулируемую им и затем публично заявленную в "Чтениях..." 1878 г. цель мирово-

¹⁾ См. Письма Л.В. Григорьеву от 27 марта и 21 июля 1878 г., (4, т.4, с.14,33). Быть может, не случайно, что эти бодрые мысли о "новых людях" приходят Достоевскому во время соловьевских чтений.

го исторического процесса – "Богочеловечество". Эта грандиозная задача гармонизации всех сторон земного бытия и была для Соловьева тем "практическим" делом, в которое он призывал включиться всех "смотрящих в одну сторону" и прежде всего свою любимую. Соловьев отдал дань и конкретному, "славянскому делу": по свидетельству очевидцев, вооружившись букетом роз и огромным пистолетом, он отправился на театр военных действий за Дунай в качестве корреспондента от "Московских ведомостей" Каткова, но там сразу произвел впечатление человека, оказавшегося не на своем месте, и вскоре вернулся назад (Д.А.Скалон, в чью часть прибыл Соловьев, вспоминает его экзотическую фигуру "в русском наряде, в бархатных шароварах, красной рубашке и суконной расстегнутой поддевке"¹⁾). В этом эпизоде, надо думать, сказалась не только житейская неприспособленность философа; панславизм ему, в отличие от Достоевского, никогда не представлялся тем рычагом, с помощью которого можно приблизить братское состояние России и всего человечества (хотя Соловьеву тоже был дорог опыт общественного энтузиазма, порожденного русско-турецкой войной, и в 1891 г. он пытался организовать общественную помощь голодающим по образцу славянских благотворительных комитетов прежней поры).

Окрашенное во многом одинаковыми надеждами интенсивное общение Соловьева и Достоевского осенью-зимой 1877 г. достигает под влиянием "Чтений о Богочеловечестве" степени единодушия, и не случайно в трагическую для Достоевского полосу (смерть младшего сына) Соловьев оказывается рядом с ним, сопровождая его в Оптину пустынь. История этого предприятя, знакомая нам по письмам Достоевского к Анне Григорьевне (5, с.261–266, с.446–449) и по ее "Воспоминаниям"

¹⁾ Скалон Д.А. Мои воспоминания 1877–1878 гг. – СПб, 1913, ч.1, с.219.

(ЗІ, с.320-324), может быть дополнена ответом Соловьева от 12 июня 1878 г. на не дошедшее до нас письмо к нему Федора Михайловича, озабоченного устройством поездки:

Многоуважаемый Федор Михайлович,

Сердечно благодарю за память. Я наверно буду в Москве около 20 июня, т.е. если не в самой Москве, то в окрестностях, откуда меня легко будет выписать в случае Вашего приезда, о чем и распоряжусь. Относительно поездки в Оптину пустынь, наверно не могу сказать, но постараюсь устроиться. Я жив порядочно, только мало сплю и потому стал раздражителен. До скорого свидания. Передайте мое почтение Анне Григорьевне.

Душевно преданный

Вл.Соловьев. (II)

Упомянутые здесь "окрестности Москвы" – это, очевидно, гостеприимное имение Поливановых Дубровицы близ Подольска на реке Пахре, в тридцати верстах от Москвы, где Соловьев часто бывал, собираясь с духом для нового предложения Елизавете Михайловне, хотя и без всякой уверенности в положительном ответе. (Этим смятенным состоянием, может быть, и объясняется тогдашнее, июньское впечатление от него, сложившееся у Достоевского: "Соловьева застал, очень странный, угрюмый и поношенный") (4, т.4, с.26).

Другая любовь, захватившая Соловьева после крушения романа с Поливановой, – к Софье Петровне Хитрово, племяннице С.А.Толстой, вместе с которой она тогда жила, – развешивалась, можно сказать, уже на глазах Достоевского, в светском кружке^{I)}. Обе приветливые и каждая по-своему блестящие дамы способствовали частому общению писателя и философа в Петербурге. Дети Софьи Петровны, нежно любимые Владимиром Соловьевым, играли с детьми Достоевских, а сама она на правах

I) О Достоевском – посетителе салона С.А.Толстой и С.П.Хитрово см., напр., ЗІ, с.356-357, Л.Ф.Достоевская об отце, З2, с.303-307.

близкой приятельницы слала Федору Михайловичу записки с приглашениями и просьбами, прибегая к свойственному ей языку "восхитительного косноязычия"¹⁾: "Федор Михайлович Пожалуйста будьте очень добрым и скажите мне прямо - можете ли вы согласиться [sic] на нашу просьбу с Графиней. Видите что, есть очень бедный и несчастный человек - которому Графиня очень хочет помочь и вот в его пользу мы стараемся устроить чтение у нас. Я знаю что вы очень нелюбите [sic] читать но пожалуйста сделайте это для нас [..] Простите мне что я так многое у вас прошу, но этот человек в самом деле нуждается в помощи, а иначе мы не можем ему помочь. Он занимался литературой а теперь у него неизлечимая [sic] болезнь. Я не умею все это трогательно рассказать, но Цертелевы²⁾ и Соловьев вам расскажут [sic] "³⁾. Из этой записки видно, что Соловьев как доверенный друг обоих домов чувствовал себя естественным посредником между ними и охотно выполнял роль посланца. Так, именно он доставил от С.А.Толстой очень дорогой сердцу Достоевского подарок - большую фотографию Сикстинской мадонны (ЗІ, с.355, 356). Как бы от имени всей семьи Соловьев пишет 26 мая 1880 г. Достоевскому из Пустыньки, имения С.А.Толстой под Петербургом: "Как вы поживаете, а я все в Пустыньке, часто вас вспоминаем. [..] Я живу хорошо, надеюсь, и вы тоже. Читаю огромную немецкую эстетику и биографии великих художников для своего сочинения о началах творчества"⁴⁾. Здесь в Пус-

1) По аттестации К.Н.Леонтьева. См.: Литературное наследство, Л., 1935, т.22/24, с.435.

2) Семья, близкая Соловьеву: Д.Н.Цертелев, молодой философ, тогда один из ближайших его друзей.

3)* Хитрово С.П. Письмо Ф.М.Достоевскому. 1880. - ГБЛ ОР ф 93.П.9.

4) Соловьев готовился писать трактат об искусстве как "свободной теургии"; замысел остался неосуществленным.

тыньке ожидается нашествие иноплеменных, но надеюсь обойдется без междоусобной брани [...] " (II). В этом же письме Соловьев обращается к Достоевскому с благотворительным делом — насчет оказания помощи одной бедной знакомой Анны Григорьевны. Филантропия была повседневной чертой быта в этом кругу, но для Соловьева она являлась не побочным занятием, а непреодолимой сердечной потребностью. По словам Поливановой, "для каждого обездоленного он был готов сделать все, что было в его силах. Да и вообще, всякий, кого он знал, мог всегда полагаться на него как на каменную гору. Точно так же было необыкновенно трогательно его отношение к детям" (35).

Достоевский, несомненно, оценил натуру Соловьева, его бескорыстие, беззаветную отданность высоким замыслам и вместе с тем умозрительную радужность его упований, что подчас вызывало у много пережившего шестидесятилетнего писателя покровительственную улыбку. Литератор Д.И. Стахеев воспроизводит в своих записках сцену, происходившую в его доме: "Владимир Сергеевич что-то рассказывал, Федор Михайлович слушал, не возражая, но потом придвинул свое кресло к креслу, на котором сидел Соловьев, и, положив ему на плечо руку, сказал:

— Ах, Владимир Сергеевич! Какой ты, смотрю я, хороший человек...

— Благодарю вас, Федор Михайлович, за похвалу...

— Погоди благодарить, погоди, — возразил Достоевский, — я еще не все сказал. Я добавлю к своей похвале, что надо бы тебя года на три в каторжную работу...

— Господи! За что же?...

— А вот за то, что ты еще недостаточно хорош: тогда-то, после каторги, ты был бы совсем прекрасный и чистый христианин..." (38, с.86).

В этой зарисовке мемуариста соблазнительно увидеть иллюстрацию к довольно распространенной точке зрения, согласно которой мирозозерцание Достоевского противостоит мирозозерцанию Соловьева как трагическое – утопическому (27; 37). На самом же деле эти два начала в мышлении каждого находились в сложном переплетении и приводили к сходным внутренним коллизиям.

Оба приняли близко к сердцу аномальное состояние мира и человеческого духа и были убеждены, что нельзя сохраниться людскому общежитию и ближнему человечеству – России иначе, как решительно двинувшись по направлению к идеалу. У молодого Соловьева это ощущение "мирового зла", радикальной неустроенности всего окружающего выражается с остротой юношеского мессианства, верующего в свое право на вселенский почин: "Сознательное убеждение в том, что настоящее состояние человечества не таково, каким должно быть, значит для меня, что оно должно быть изменено, преобразовано"; "... теперь пришло время не бегать от мира, а идти в мир, чтобы преобразовать его. ... с такими убеждениями и намерениями я должен казаться совсем сумасшедшим ... "I). У Достоевского 70-х годов, давно уже изжившего – в формах социально-утопического радикализма – максималистский пафос юности, конечно, было меньше прожекторского пыла и больше бережности к наличному органическому строю жизни. Но ведь и Достоевский устами "смешного человека", которому он по существу доверил свое видение истины, свою проповедь и свое бесстрашие перед перспективой показаться "совсем сумасшедшим", свидетельствует с той же, что и у Соловьева, убежденностью о глубоком искажении, вкравшемся в бытие: о лжи, эгоизме, обособлении и вражде, определяющих социальную жизнь людей и влекущих за собой космический

I) Из письма В.С.Соловьева к кузине Е.К.Селевиной 2 августа 1873 г. (8, т.3, с.88,89).

разлад. Так же, как Соловьев на пороге будущей деятельности, поздний Достоевский в "Сне смешного человека" заявляет о своем неприятии "мирового зла": "Я не хочу и не могу верить, чтобы зло было нормальным состоянием людей" (3, т. I2, с. I33) – и демонстрирует одинокий почин, зовущий сообщество людей к совершенству: "И пойду, и пойду!".

Истоком такой проповеди у каждого из них было личное соприкосновение с жизненным идеалом в его зримо-убедительном образе: "Я видел истину – не то, что изобрел умом, а видел, и живой образ ее наполнил душу мою навеки ... я все-таки видел воочию, хотя и не умею пересказать, что я видел" (Достоевский) (там же, с. I33–I34); " ... первое сиянье всемирного и творческого дня ... все видел я, и все одно лишь было ... " (Соловьев)¹⁾. Поэтому оба оценивали житейскую данность, глядя на предстоящий им образец "живого и непрерывного единения с Целым вселенной" (Достоевский) (там же, с. I28) – или, по терминологии Соловьева, "положительного всеединства". Эта роднящая их изначальная внутренняя установка порождала в обоих одну и ту же потребность примерять к ходу исторических событий грандиозные схемы, которые открывали бы для человечества спасительную перспективу.

Независимо от лично дружеских отношений с идеологами абсолютного консерватизма (Достоевского – с Победоносцевым, а Соловьева – с Леонтьевым) ни писатель, ни философ в поисках исхода не могли успокоиться: морально – на потустороннем, а исторически – на прошлом. Так успокаивал себя Победоносцев, который отвечал на все провокации истории мумифицированием старых оболочек и соблюдением правил благочестия, – или Леонтьев с его "трансцендентным эгоизмом"²⁾, ос-

1) Из автобиографической поэмы В.С.Соловьева "Три свидания" (9, с. I30).

2) Употребляя это выражение, К.Н.Леонтьев имеет в виду расчет на посмертное воздаяние за усердие в делах добродетели. См. его письмо к В.В.Розанову от 13 апреля 1891 г. (I9, № 4, с. 644).

вобождавшим от ответственности за положение вещей и позволявшим созерцать игру переходящих форм в принципе обреченного мира с индифферентной позиции естествоиспытателя и эстетика. Но те, кто уязвлен коренным трагизмом истории, не станут искать в прошлом неизбежной опоры или эстетического зрелища; их мысль будет судорожно перебирать веки всемирно-исторической жизни в поисках роковой ошибки.

Пока никем детально не проведено сравнение тем, двигаясь в пределах которых Достоевский и Соловьев пытались представить себе в конце 70-х годов генеральный путь истории; еще предстоит разобраться в скрещении и расхождении мыслительных ходов, прорытых в ту пору каждым на предельной исторической глубине. Но с первого же взгляда удивляет их конгениальность в этой сфере. Попытки установить, кто на кого влиял, кто первый высказал ту или иную мысль, а кто — подхватил, как правило, приводят к неопределенным результатам. Так, казалось бы, рассмотрение судеб человеческих сквозь призму евангельского рассказа о трех искушениях Христа¹⁾ не могло родиться в Поэме о Великом Инквизиторе (пятая книга "Братьев Карамазовых", писавшаяся в 1879 г.), если бы Достоевский не слышал историософской экзегезы этого эпизода из уст Соловьева весной 1878 г. на финальных чтениях о Богочеловечестве (7, т.3, с.173-176)²⁾. С другой стороны, известно, что Достоевский думал над соответствующим местом из Нового завета давно, писал о нем в "Дневнике..." за 1876 и 1877 гг. (3, т.11, с.35, 101; т.12, с.181) и с увлечением объяснял его своим корреспондентам³⁾. Однако систематическая форма изложения, неотрывность этого теоло-

1) Евангелие от Матфея, глава 4, стихи I-II.

2) В 80-х годах, в "Духовных основах жизни", Соловьев вернется к размышлениям на эту тему (7, т.3, с.372-373).

3) См. письмо писателя от 7 июля 1876 г. В.А.Алексееву, обратившемуся к нему за разъяснениями в качестве читателя "Дневника..." (4, т.3, с.211-212).

гического сюжета¹⁾ от всего замысла соловьевских "Чтений...", наличие звеньев, отсутствующих в "дневниковых" размышлениях писателя (Соловьев толкует "второе искушение" как грех самоутверждающегося ума, что так и не будет воспринято автором "Братьев Карамазовых", предложившим здесь свою интерпретацию), — все в свою очередь свидетельствует о том, что Соловьев готов был независимо от Достоевского увидеть в трех искусительных вопросах "страшного и умного духа" (I, т. I4, с. 229) аллегорический ключ к мировому процессу, к "историческим противоречиям человеческой природы на всей земле" (там же, с. 230). В данном случае не так уж существенно наличие взаимных влияний, и даже не в том дело, что обоим было свойственно облекать свои умозрения в образный язык Евангелия; главное и исходное, что история для них движима изнутри — свободным решением человека избрать высшую или низшую ценность. И отсюда: исторические беды человечества объясняются выбором низшего в себе, иначе говоря, "падением".

В одном и том же 1877 г., в преддверии и начале русско-турецкой войны, проникнувшись, должно быть, одним ощущением скорого исторического поворота ("видно, подошли сроки чему-то вековечному, тысячелетнему, тому, что приготавлилось в мире с самого начала его цивилизации" — 3, т. I2, с. 6) и дав волю своему одинаковому философскому вкусу к оформлению картины бытия принципом тройственности, — сначала Достоевский (в январской статье "Дневника..." о "трех идеях"), а затем Соловьев (в речи о "трех силах" на апрельском заседании Общества любителей российской словесности — 7, т. I, с. 227-239)²⁾, предложили русской публике такой взгляд на

1) Существует также предположение, что Соловьева натолкнуло на эту тему изучение англиканской теологии (см.: Филос. энциклопедия, М., 1970, т. 5, с. 54).

2) Те же мысли изложены во введении к "Философским началам цельного знания" — труду В. С. Соловьева, начавшему печататься в марте 1877 г. (7, т. I, с. 285).

"тысячелетнее" течение истории, согласно которому именно теперь, по прошествии веков, пробил час России как обновительницы мира. Дынные великие идеи цивилизованного общества, начиная с католицизма и кончая атеистическим материализмом, зиддились, как это представляется нашим мыслителям, на ложном выборе – на отказе от высших прерогатив человеческого духа. Славянский же мир во главе с Россией исторически еще не подпал "искушениям", он весь в потенциальности. Поэтому именно Россия способна исполнить "завет общечеловеческого единения ... в духе истинной широкой любви, без лжи и материализма и на основании личного великодушного примера" (Достоевский, 3, т.12, с.22) – "дать средоточие и целость разрозненному и омертвелому человечеству через соединение его с божественным началом" (Соловьев, 7, т.1, с.284). В этой всемирной посреднической задаче и заключается, согласно обоим, "национальная идея русская" (3, т.12, с.23).

Опять-таки помесечная очередность этих высказываний не столь уж важна, потому что у Достоевского и Соловьева здесь налицо общий исток: раннеславянофильские мечты о том, что Россия не последует по уже пройденному Западом и скомпрометированному пути и что в ней – последняя христианская надежда европейского человечества, чьи прежние ставки уже биты.

Однако сходные рассуждения обоих преемников "классического" славянофильства окрашены разной интонацией и по-разному идейно аранжированы. Достоевский в "Дневнике писателя" мыслит скорее геополитически, Соловьев – религиозно-метафизически. "Три идеи" у Достоевского – это три сменяющие друг друга мира – католический, протестантский и, надо думать, православный, – которые представлены тремя великими нациями (Францией – государственной преемницей папского Рима, Германией и Россией) и, совпадая с этими национальными ареалами, поочередно ведут к упадку одного из них и возвышению последующего. Здесь не предполагается единого

и преемственного процесса, и третья, всеразрешающая "русская идея", хоть на нее и возложено объединение народов, не обещает, однако, синтеза их "идей". Чувствуется зависимость Достоевского от поразившей его книги "Россия и Европа" Н.Я.Данилевского¹⁾ (автора, чьим оппонентом в 80-х годах станет Владимир Соловьев): на протяжении истории народы и культуры соперничают друг с другом, и вытесненные фактически не оставляют после себя вклада в историческое будущее. У Соловьева же "три силы" – это противоположности, подлежащие примирительному синтезу с помощью третьего начала; бесчеловечный Восток, абсолютизирующий Бога за счет человека, и безбожный Запад, абсолютизирующий человека за счет Бога, взаимно восполняют свою половинную правду при посредничестве славяно-русского национального типа благодаря его бескорыстной восприимчивости к высшей истине, готовности послужить вселенскому делу и отсутствию, так сказать, исторической специализации. По сравнению с январской статьей "Дневника писателя" здесь звучит – душевно – такая братская участливость к чужому и – философски – такая уверенность, что мировая жизнь народов в итоге оправдана и, несмотря на все ее заблуждения, не напрасна, что трудно удержаться от предположения: Соловьев своим выступлением 1877 г. внес некий предварительный вклад в событие Пушкинской речи, прозвучавшей из уст Достоевского три года спустя.

Как замечено выше, идея мировой посреднической миссии России была выдвинута в тот момент, когда оба мыслителя надеялись на зарождающееся вокруг помощи славянам единодушие русского общества²⁾. Однако развернуть эту идею как знамя

1) Данилевский Н.Я. Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – СПб, 1871.

2) "Ведь встрепенулись же все слои русского общества и пришли в живое общение", – вспоминает впоследствии Соловьев в статье "Грехи России" (8, т.2, с.188. – Подчеркнуто нами. – Р.Г. и И.Р.).

Достоевскому привелось в совершенно ином общественном климате 1880 г. (а Соловьеву вскоре после смерти Достоевского выпало отстаивать ее уже на краю глубокой пропасти между общественностью и властью и внутри самой общественности).

Предчувствия давно вызревавшей крутой перемены не обманули автора "Дневника писателя" (да и Соловьева в той мере, в какой он их разделял). Но пришла эта перемена не с тем и не оттуда, откуда ожидалась в 1877 г. С выстрела Веры Засулич, а, может быть, в еще большей мере – с ее сенсационного оправдания началась война "Народной воли" и правительства, напрягшая до предела и расколовшая все общество¹⁾. (Для тогдашней ситуации символично совпадение дат: "Чтения о Богочеловечестве", как бы предлагавшие русской молодежи другой предмет увлечения, начались через день после покушения Засулич на генерала Трепова и завершились одновременно с окончанием ее процесса.) Притом, если либеральная, или западническая, "партия" консолидировалась в надежде на положительный, с ее точки зрения, умеренно-конституционный итог этой "войны", ведущейся революционерами-террористами, то консервативная сторона, столкнувшись с террором как с новой общественной идеей-силой, оказалась совершенно обескураженной. Недолгое время спустя К.Н. Леонтьев с сокрушением писал: " ... во всех государствах и у всех наций нашего времени все однородные охранительные силы находятся в постоянной между собой борьбе ... Согласны везде между собой только одни социалисты и те, которые им потворствуют" (16, с.3-4).

Действительно, положение на правом фланге, во всяком случае в России, в ту пору можно было, перефразируя известное **mot** Достоевского, охарактеризовать как "раскол в консерваторах". Разумеется, какая-то общность между ними – как принадлежащими к "охранительному направлению" – существовала, но общность чисто отрицательного свойства; так,

1) О расстановке сил в этот момент см., например, 25.

перспектива конституции ("увенчание здания" реформ, о котором мечтали либералы) считалась здесь антинародной и пагубной¹⁾ ввиду опасений, что в патриархальные отношения между царем и народом вмешаются своекорыстные политики²⁾. Но на том, что предложить взамен западной "говорильни" (как называет тот же Леонтьев парламентскую систему, сочувственно цитируя при этом Добролюбова!³⁾), люди этого стана никак не могли сойтись: то ли Земский собор и уездное самоуправление (славянофилы и, в частности, И.С.Аксаков), то ли опросить на местах "серые зипуны" относительно их коренных нужд, а интеллигенции наряду с властью, выслушав их, действовать в земствах, исходя из народного самовыражения (Достоевский), то ли укрепить юридические перегородки между сословиями, чтобы, создав таким образом резервацию для

1) Писатель боялся, что народ примет конституцию как помеху "между собой и царем" (2, 2-я паг., с. 373). Ср. Леонтьев К.Н.: "Если бы тяжкие государственные обстоятельства потребовали бы созвания Земского собора ... то такое собрание ... должно было бы начать свою законную деятельность с голосования просьбы Государю никогда не обращать этого временного, бессрочного и совещательного собрания в собрание законодательное, периодическое и обязательное" (16, с. 15). Ср. также в дневнике А.А.Киреева 8 июня 1879 г.: "Конечно, Аксаков против всякой конституции. Он говорит, что никакая конституция у нас нежелательна и невозможна, читает письмо Ю.Самарина в подтверждение сего" (6, с. 475).

2) Сам Достоевский, однако, не был уверен, что эти патриархальные отношения еще возможны: царь, значится в той же его записной книжке, "что-то уж долго не верит", что "народ ему дети" (2, 2-я паг., с. 366).

3) Такое отношение к принципам западного парламентаризма вообще типично для крупных мыслителей России XIX в. По-видимому, лишь Пушкин проявил здесь ту самую всеотзывчивость, о которой скажет Достоевский в своей речи, и схватил в двух строках эффективный механизм парламентарного действия: "Здесь натиск пламенный, а там отпор суровый, пружины смелые гражданственности новой" (Стихотворение "К вельможе" - Пушкин А.С. Полн. собр. соч. в 10-ти тт. Т. 3, М. - Л., 1949, с. 169-172).

народа, сохранить его "византийские" добродетели (К.Н. Леонтьев), то ли вообще ничего не надо, даже земств, где засели люди, нравственно испорченные всяческой новизной, а, правя твердой рукой, перенести столицу из гиблого Петербурга в древнюю Москву и поелику возможно сочетать прежнюю чиновничью табель о рангах с церковно-государственным уставом Московского царства (бюрократическое славянофильство К.Н. Победоносцева, в полной мере развернувшееся после убийства Александра II).

Интересный документ, свидетельствующий об идейной разногласии в этой среде, — письмо Достоевскому от известной в то время писательницы и общественной деятельницы славянофильских убеждений О.А. Новиковой-Киреевой¹⁾; оно датировано 15/3 апреля 1879 г. и написано под впечатлением от покушения А.Соловьева на императора: "Вся Москва поражена злодейством 2-го Апреля. Встречаешь людей готовых накинуться на первого встречного, на невинного, как на виноватого. Вчера на большом одном обеде нашелся господин, утверждавший, что "наступило время действовать наперекор Екатерине II-й: лучше казнить 10 невинных, чем пропустить одного виновного"²⁾. Я прямо возразила, что, к счастью, наш Государь не стыдится подражать великодушию своей бабки и что он не признает другого основания строгости, как справедливость! Но все эти толки вам доказывают, до чего сильно возбуждение. [...] Все это так грустно, так тяжело, что не зна-

1) О Новиковой-Киреевой, сестре славянофила А.А. Киреева, авторе ряда книг, знакомящих английского читателя с Россией, хозяйке политического салона и приятельнице Гладстона см. 39.

2) Здесь перевернуто крылатое в европейской юриспруденции выражение, впервые прозвучавшее по-русски в "Воинском уставе" Петра I (Спб, 1716): "...Лучше есть 10 виновных освободить, нежели одного невинного к смерти приговорить" (цит. по кн.: I, с.603, комментарий). Этот же афоризм использован Достоевским в речи адвоката Фетюковича в романе "Братья Карамазовы" (там же, с.173).

ешь, как Бог поможет Государю сохранить его обычную доброту и не сойти с пути реформ, которые ознаменовали его царствование. А ведь эти убийцы подлинно не ведают, что творят! Нет никакой возможности понять: чего они добиваются? Но верю, что не благо России дорого им, а какие-то мелкие, гадкие побуждения. Видела вчера Влад.Серг.Соловьева, очень растроенного преследованием, которому подвергают его статьи¹⁾. Вот нашли опасного писателя! Неужели в Петербурге решительно неспособны отличать друзей от врагов?²⁾

Здесь засвидетельствована, во-первых, позиция "крепко реакционных" (по классификации Леонтьева -I6, с.1) консерваторов, автоматически реагирующих на угрозу слева по-вальной устрашением и "не способных отличать друзей от врагов"; а во-вторых, близорукость более свободолобивой и реформистски настроенной фракции этого течения, которая, в лице автора письма, явно недоумевает перед феноменом революционного террора и не в силах поверить в его идейную энергию. Дезориентированный лагерь русских охранителей мог бы обратиться к себе со словами, сказанными Достоевским еще в 1873 г. по поводу бессилия французских консервативных элементов Третьей республики: "Надо принести с собой какую-нибудь новую мысль, сказать какое-нибудь такое новое слово, которое действительно имело бы силу вступить в бой с злым духом целого столетия несогласий, анархии и бесцельных французских революций. Заметьте, что ведь этот злой дух несет с собою страстную веру, а стало быть действует не одним параличом отрицания, а соблазном самых положительных обещаний" (3, т.10, отдел 2, с.191). Однако среди

1) Корреспондентка Достоевского, должно быть, имеет в виду какие-то препятствия, чинимые В.С.Соловьеву при опубликовании 7-го и 8-го "Чтений о Богочеловечестве" (7, т.3).

2)* Письмо О.А.Новиковой-Киреевой Ф.М.Достоевскому 15/3 апреля 1879 г. ГБЛ, ОР Дост. /II.7.26.

людей, выработывавших практическую идеологию консерватизма, даже не ставилась задача выращивания общественной жизни из дорогих им старых начал; так что безнадежная характеристика, данная Леонтьевым Победоносцеву, приложима ко многим другим, в том числе к самому ее автору: "Он как мороз; препятствует дальнейшему гниению; но расти при нем ничто не будет. Он не только не творец; он даже не реакционер, не восстановитель, не реставратор, он только консерватор в самом тесном смысле слова; мороз; я говорю, сторож; безвоздушная гробница ... "I).

Итак, среди защитников старых устоев доминировал тип "прямолинейных консерваторов", "ровно ничего не понимавших в текущих делах, в новых людях и в молодом поколении" (З, т. II, с. 331). И когда Достоевский на московских литературных торжествах 1880 г. обратился к такому общезначимому символу русской духовной культуры, как Пушкин, он указанием на единящий традиционный источник подобного масштаба сразу вышел за наличные рамки российского консерватизма с его партикулярными ориентирами. От аудитории пушкинского праздника Достоевский добился восторженного единодушия целой намеренной недосказанности в том, что касалось его конечных выводов относительно устройства русского общества на христианских основаниях. Но недоговоренность эта была пророческой широтой, а вовсе не тем расплывчатым компромиссом, который незамедлительно после триумфа усмотрели в его слове "прямолинейные". Стержень Пушкинской речи — идея служения, адресованная как личности, так и нации, и идея жертвы своею самостью (потому-то интерпретированный в этом духе образ Татьяны стал патетическим средоточием всей речи Достоевского). Писатель призывает на исконно русской почве нравственного подвижничества осуществлять то, чего нельзя, по его мнению, достигнуть политическими размежеваниями и

I) Леонтьев К.Н. Письмо к Т.И. Филиппову (24, с. 141-142).

партийными пристрастиями. Но призыв Достоевского никого не устраивал целиком. Сам примирительный дух его требовал у всех сторон некоей отрешенности от устоявшихся привязанностей и движения навстречу друг другу, т.е. по существу "безумного" дела; средства внутреннего преобразования противоречили политическому инструментарию революционеров и конституционалистов-либералов¹⁾, а цель – братское состояние людей и "мировая гармония" – расходилась с представлениями правых об общественном идеале христианства.

Даже ближайший к Достоевскому энтузиаст его выступления И.С. Аксаков не воспринял исходного импульса Речи и встревожился из-за того, что в ней писатель не ставит западникам предварительных условий для объединения со славянофилами, вытекающих из его собственного кредо. 20 августа 1880 г., получив только что вышедший "Дневник писателя" с опубликованной там Пушкинской речью, Аксаков пишет Достоевскому: "Само собою разумеется, сойдись западники и славянофилы в понятии об основе (православно или истинно-христианской) просвещения – между ними всякие споры и недоразумения кончатся и стремление в Европу, т.е. на арену общей, всемирной, общечеловеческой деятельности народного духа – освящается. Вот почему, кстати сказать, тот только славянофил, кто признает умом или сердцем ... Христа основой и конечную цель русского народного бытия. А кто не признает, – тот самозванец" (21, с.353). Чувствуется, что широкое приглашение Достоевского "поработать на родной ниве" Аксаков здесь осторожно уточняет – с тем чтобы в деле этом к "своим" не примешались "чужие".

Но по крайней мере Аксаков, усматривавший вместе с Достоевским в "чувстве всебратства" (там же), свойственном русскому народу, залог его великого будущего, тем самым

1) Поэтому проповедь всечеловеческого примирения была названа Г.Успенским "всезаячьей". О реакции лагеря народников на Пушкинскую речь см. 25 и 26.

выказывал сочувствие конечным упованиям автора Пушкинской речи и не находил в ней ничего "еретического". Между тем речь эта неожиданно оказалась источником для догматического прения, которое тянулось и после смерти Достоевского. Оно обнаружило, что его участники – Достоевский и Победоносцев, Леонтьев и Соловьев – не только не солидарны в том, что должно, казалось бы, составлять их единство перед лицом противоположного лагеря, а напротив, расходятся в самих основах своего христианского мирозерцания – в религиозных представлениях о смысле общественной жизни и о судьбе мира.

Как известно, Леонтьев встретил речь Достоевского активным неприятием; Победоносцев переслал его статью в "Варшавском дневнике" Достоевскому без каких-либо комментариев; уязвленный Достоевский ответил на нее контрбвинениями Леонтьева в нечестии и ереси (см. его письмо Победоносцеву 16 августа 1880 г. (4, т.4, с.194–195) и записную книжку того же времени) (2, 2-я паг., с.369); в свою очередь Анна Григорьевна включила касающуюся Леонтьева запись в издание биографических материалов о Достоевском, как бы парируя перепечатку журнальной статьи Леонтьева, вошедшей в его отдельную брошюру 1882 г. (17); Леонтьев же был крайне раздражен этой публикацией вдовы Достоевского и в письмах В.В.Розанову жаловался на ее выпад, ссылаясь при этом на единомысленное мнение Соловьева, который, однако, как будет показано ниже, вряд ли в этом пункте мог быть с ним согласен¹⁾.

1) По-видимому, сведения, исходящие от Леонтьева, требуют осторожного отношения, ввиду того, что из-за присущей ему страстной захваченности в любом принципиальном споре он часто переакцентирует и перекраивает сообщаемые им факты и мнения. Например, уже Розанов, публикуя письма Леонтьева к себе (19), усомнился в том, что его корреспондент расспрашивал оптинских монахов об ортодоксальности "учения Зосимы" и получил от них какой-либо определенный ответ. В другом случае Леонтьев не точен, когда он не без торжества замеча-

Чем же Достоевский так задел своих придиричивых единоверцев? Он избрал отправным пунктом неразрывность личной этики и социального действия и предположил, что, идя путем христианской нравственности, можно усовершенствовать мир. В этом — то состояло "новое слово" его Пушкинской речи и заключался невольный вызов другой точке зрения, согласно которой социальное приращение христианства состоит в том, чтобы только сдерживать "злые силы", а не заниматься "по-сторонним" строительством жизни во имя несбыточной гармонии. Христос "учил, — пишет Леонтьев, оспаривая устремленность Пушкинской речи, — что на земле все неверно и не важно"; "верно только одно ... это то, что все должно погибнуть"; "итак, пророчество всеобщего примирения людей о Христе не есть православное пророчество, а чуть-чуть не еретическое" (I7, с. I4, I6, 23). Леонтьев находит у Достоевского еретическое уклонение в хилиазм (т.е. в осужденное церковью

(Продолжение сноски со с. 259.)

ет, что цензура запретила отдельное издание того же "учения"; в действительности запрещению подвергся не самый текст из "Братьев Карамазовых", а публикация соответствующей выборки в издательстве "Посредник", получившая специфическое звучание в контексте пропагандируемого этим издательством толстовства — по соседству с брошюрой "В чем моя вера?" Л.Н.Толстого (М., 1884) и т.п. Что касается отношения Соловьева к словам Достоевского о статье из "Варшавского дневника", то некорректным Соловьеву мог показаться лишь упрек в зависти: "Господин Леонтьев продолжает извергать на меня свою завистливую брань" (2, 2-я паг., с.369). Оценку же точки зрения Леонтьева как "безрассудной и нечестивой" Соловьев по существу разделял с Достоевским. Подобные казусы заставляют предположить, что Леонтьев столь же произволен, когда он передает пренебрежительные слова Каткова о Пушкинской речи или когда сообщает высокомерный отзыв Соловьева о религиозности Достоевского, будто бы содержащийся в одном из писем Соловьева, которое Леонтьев цитирует явно по памяти и без указания даты: "Достоевский горячо верил в существование религии и нередко рассматривал ее в подозрную трубу..." (I9, № 5, с. I62).

вью учение о наступлении на земле тысячелетнего царства правды) и "понижение" христианства до социально-утопического, "жоржзандовского" гуманизма. На самом деле Леонтьев предпринимает это догматическое расследование не столько ради защиты вероучения, сколько затем, чтобы отстоять эстетику иерархического "византийского" уклада жизни от внедисциплинарного пафоса любви, с которым Достоевский, сам "новый человек", обращался к людям нового духовного склада. И Достоевский, пожалуй, был даже и "догматически" прав, ощущая привкус кощунства в леонтьевских максимах, вроде следующей: "Правды на земле не было, нет, не будет и не должно быть" (24, с. 236) - или в характеристике желательного вида милосердия как "сдержанного, сухого, как бы обязательного и холодно-христианского" (18, т. 2, с. 285).

К. Н. Леонтьев спровоцировал Соловьева, перед чьим умственным и теологическим даром он, кстати сказать, преклонялся, взять под защиту уже покойного Достоевского¹⁾ и поставить его Пушкинскую речь на догматические рельсы: "... Проповедь и пророчество о всеобщем примирении, всемирной гармонии и т. д. относится прямо лишь к окончательному торжеству Церкви ... И напрасно г. Леонтьев указывает на то, что торжество и прославление Церкви должно совершиться на том свете, а Достоевский верил во всеобщую гармонию здесь, на земле. Ибо такой безусловной границы между "здесь" и "там" в Церкви не полагается. ... И та всемирная гармония, о которой пророчествовал Достоевский, означает вовсе не утилитарное благоденствие людей на теперешней зем-

¹⁾ Заметка в защиту Достоевского от обвинения в "новом" христианстве - Соловьев В. С. Несколько слов о брошюре г. Леонтьева "Наши "новые" христиане". - Русь, М., 1883, № 9. См. также 7, т. 3, с. 214-223.

ле, а именно начало той новой земли, на которой правда живет" (7, т.3, с.222-223). Этот полемический эпизод, непосредственно связанный для Соловьева с заботой о христианском реноме своего старшего друга, вместе с тем привел его к исповеданию собственной неизменной веры в общественную миссию христианства¹⁾. Одновременно с прямым комментированием мыслей Достоевского Соловьев в главном труде 1883 г. - "Великий спор и христианская политика", не называя современных имен и углубляясь в церковно-общественную историю, по существу учиняет богословский разгром тех позиций "византийца" Леонтьева, с которых тот нападал на Пушкинскую речь. Когда Соловьев пишет о ереси "практического несториянства" (7, т.4, с.47)²⁾, поразившей гражданский строй Византии, который "рядом с божественным началом узаконил человеческое начало, несогласованное с первым" (там же), то он

1) Защита Соловьева первоначально касалась и другого "нового христианина", на которого Леонтьев нападал в своей брошюре, - Л.Н.Толстого как автора рассказа "Чем люди живы" (см. об этом письмо К.Н.Леонтьева И.Фуделю от 29 января 1891 г., 20, с.27). Соловьева возмущала леонтьевская борьба против понимания христианства как религии любви. Можно думать, что известное стихотворение Соловьева "Чем люди живы", одноименное рассказу Толстого, содержит отзвуки этой полемики и поэтическое исповедание веры в ту самую "всемирную любовь", в какой вере Леонтьев усматривал признак "розового", или "сентиментального христианства":

"Люди живы той любовью,
Что одно к другому тянет,
Что над смертью торжествует
И в гробу не перестанет".

Первый известный нам вариант стихотворения датируется 1892 г. по письму Соловьева к С.М.Мартыновой (8, т.4, с.156), но, судя по отражению в нем споров 1883 г., первоначальный набросок стихотворения мог возникнуть значительно раньше.

2) Несториянство - христианская ересь V в., видевшая в Иисусе Христе человека, проникавшегося божественными внушениями, но не обладавшего божественной природой.

тем самым оспаривает автора "Наших "новых" христиан" с его разделением мира на "здесьшний", десакрализованный, употребляемый человеком по-язычески, и на запредельный, где душа, равнодушная к судьбе всего мирского, может уединиться с Богом. В том же стиле Соловьев изобличает на этих страницах "еретическое" настроение, к которому сводима другая претензия, предъявленная Леонтьевым Достоевскому, - относительно подмены христианства светским человеколюбием. Находя у византийских монахов столь "леонтьевский" комплекс пренебрежения к человеческому, Соловьев заносит его в свой список ересей под названием "практического монофизитства" (там же)¹⁾, "в котором человек поглощался Богом" (там же, с.46). И как нельзя больше подходит к душевной ситуации Леонтьева парадоксальная фраза Соловьева о том, что в Византийской империи "православное вероучение ревностно охранялось не только подвижниками монастырей, но и подвижниками гипподрома" (там же). Ведь раздвоенный Леонтьев, сибарит и монах, этот, по выражению В.В.Розанова, турецкий игумен, действительно ухитрялся совмещать сознание и тех и других...

Ну, а Победоносцев, который, как мы помним, не замедлил довести до сведения Достоевского враждебную статью в "Варшавском дневнике"²⁾, ограничился ли он этим косвенным

1) Монофизитство - христианская ересь V в., находившая в Иисусе Христе одно божественное начало и отказывавшая ему в человеческой природе.

2) Кстати, еще до Пушкинской речи и споров вокруг нее Достоевский в письме В.Ф.Пуцковичу 21 января 1880 г. высказался против позиции "Варшавского дневника", издававшегося "крепко реакционным" кн. Голицыным. Он был возмущен защитой на страницах этого журнала телесных наказаний детей во имя сохранения прочной семьи. Ему претил антигуманный дух принудительного закрепления "устоев", близкий сердцу сотрудничавшего в этом журнале К.Н.Леонтьева (4, т.4, с.129).

намеком на сомнительность для него христианского кредо писателя? Оказывается, Победоносцев бьет по этому поводу тревогу уже через год после смерти Достоевского. 4 февраля 1882 г. он пишет Е.Ф.Тютчевой: "Достаньте себе сегодняшний № Нового времени и прочтите там речь безумного В.С.Соловьева о Достоевском. Ведь они подлинно думают и проповедают, что Достоевский создал какую-то новую религию любви и явился новым пророком в русском мире и даже в русской церкви!" (ИЗ, М 4410/2). "Они", так панически звучащее здесь у Победоносцева ("они подлинно думают и проповедают..."), - это какое-то полчище религиозных модернистов, которое мерещится автору письма за спиной Соловьева и грозит вторгнуться в заведенный порядок, разграничивший дела веры и дела общественные. Становится очевидным, как глубоко запал в сознание Победоносцева "сигнал" Леонтьева по делу о ереси ("какая-то новая религия любви"!) и до чего усилились его подозрения относительно прежнего, как-никак, сподвижника, после того как Соловьев заострил некоторые принципиальные темы Достоевского в своей речи памяти писателя. И поскольку Достоевский сознательно выступал с пророческим словом "в русском мире", а Соловьев ставил ему это в великую заслугу¹⁾, то, думается, Победоносцев в процитированном письме, выражая раздражение против обоих, невольно засвидетельствовал единство их духовного настроения.

1) В письме Победоносцева имеется в виду речь Соловьева в память Достоевского, сказанная 1 февраля 1882 г. Особенно должны были его испугать призраком "новой религии" следующие, например, слова: "Такого проповедника христианской идеи, каким был Достоевский, по справедливости можно назвать "ясновидящим предчувственником" истинного христианства...Истинное христианство не может быть только домашним, как и только храмовым - оно должно быть вселенским, оно должно распространяться на все человечество и на все дела человеческие" (7, т.3, с.199, 200).

Конечно, Соловьев безумен в глазах Победоносцева в первую очередь не от того, что провозгласил пророческую миссию Достоевского. В высказываниях обер-прокурора Синода о философе эпитет "безумный" фигурирует в качестве постоянного (кочуя из письма в письмо), с тех пор как Соловьев 28 марта 1881 г. произнес свою знаменитую речь с призывом к помилованию убийц Александра П. Легендарность этого выступления – не только в его резонансе, но и в отсутствии авторского и вообще авторитетного текста; существует несколько пересказов, сильно расходящихся между собой. Одну из версий, видимо, тут же доложенную доверенным лицом Победоносцеву, мы узнаем из его очередного письма Е.Ф.Тютчевой, написанного на следующий день после события. Рассказав в нем об обращении Л.Н.Толстого к царю с просьбой не казнить народовольцев, Победоносцев возмущенно продолжает: "А вчера безумный философ Влад.Соловьев читал публичную лекцию о философии. Публика состояла из гимназистов, курсисток и т.п. дам и кавалеров. Он с вдохновением доказывал, что не следует казнить преступников, и в конце сказал: если царь это не сделает, мы не можем идти за ним. Ответом были громовые рукоплескания. Мне передавали слушатели там бывшие. И представьте, что болван Киреев устраивал эту лекцию! Судите, что здесь происходит" (ИЗ, М 4410/1).

Эта краткая передача слов оратора в общем совпадает с вариантом, который приводится во вступительной статье к современному изданию В.С.Соловьева (9)¹⁾. Но нам представляется наиболее адекватным ходу мысли философа свидетельство тогдашнего студента Н.Никифорова, оставившего воспоминания о речи 28 марта. Соловьев говорил: "Совершилось злое,

1) Во вступительной статье З.Минц всем прочим версиям речи Соловьева предпочтен один из двух имеющихся пересказов П.Щеголева (см.Щеголев П. Событие 1 марта и Владимир Соловьев. – Былое, Спб., 1918, № 3, с.330–331).

бессмысленное, ужасное дело: убит царь. Преступники схвачены, их имена известны, и по существующему закону их ожидается смерть, как возмездие, как исполнение языческого веления: око за око, смерть за смерть. Но как должен бы поступить истинный "помазанник Божий", высший между нами носитель обязанностей христианского общества по отношению к впадшим в тяжкий грех? Он должен всенародно дать пример. Он должен отречься от языческого начала возмездия и устрашения смертью и проникнуться христианским началом жалости к безумному злодею. "Помазанник Божий", не оправдывая преступления, должен удалить цареубийц из общества как жестоких и вредных его членов, но удалить, не уничтожив их, а вспомнив о душе преступников и передав их в ведение церкви, единственно способной нравственно исцелить их..." (34, с.183)¹⁾.

Этой записи хочется отдать предпочтение потому, что в ней зафиксированы мысли, которые несут духовный отпечаток Достоевского и, непосредственно по смерти писателя, интенсивно занимают Соловьева, поглощенного тогда продолжением его дела.

Не прошло еще и двух месяцев с того дня, как Соловьев над раскрытой могилой писателя в Александро-Невской Лавре сказал поистине клятвенное надгробное слово, звучащее в тонах поздней проповеднической прозы Достоевского и напоминающее вдохновенную "речь у камня" Алеши Карамазова: "И мы, собравшиеся на могиле, чем лучшим можем выразить свою любовь к нему, чем лучшим помянуть его, как если согласимся и провозгласим, что любовь Достоевского есть наша любовь и вера Достоевского – наша вера. Соединенные любовью к нему, постараемся, чтобы такая любовь соединила нас и друг с дру-

¹⁾ Интересно сравнить высказанное здесь отношение В.С.Соловьева к возмездию с победоносцевским: "И кажется когда бы мстить мечом, когда бы встать и спасать себя и все, можно ли ждать так долго?" (из письма Победоносцева от 11 марта 1881 г. к Е.Ф.Тютчевой – I4, с.93).

гом. Тогда только воздадим мы достойное духовному вождю русского народа за его великие труды и великие страдания" (2, 2-я паг., с.34)¹⁾.

Но как начать дело любви и единения в обществе, раздираемом враждой и сотрясаемом террором? Соловьев 28 марта 1881 г. публично поставил перед царем и общественностью ту же самую проблему, какую Достоевский решал для себя в последние месяцы перед кончиной, в связи с казнью в 1880 г. двух народовольцев-террористов и помилованием их содельцев: "Как государство - не могло помиловать (кроме воли монарха). Что такое казнь? - В государстве - жертва за идею. Но если церковь - нет казни. Церковь и государство нельзя смешивать. То, что смешивают, - добрый признак, ибо значит клонит на церковь. В Англии и во Франции не задумались бы повесить ..."²⁾. Как мы видим, Достоевский над юридическим механизмом возмездия ставит монарха, для кого одного, по этой патриархально-религиозной логике, возможен акт милосердия не как нарушение, а как превосхождение закона. Именно в таких прерогативах "помазанника" Достоевский усматривает отличительную особенность и многообещающее преимущество русской государственности по сравнению с теми же "Англией" и "Францией". После 1 марта Соловьев, вслед за Достоевским, вообразил, что царю, наконец, представляется "небывалая прежде возможность"³⁾ продемонстрировать это

1) Отрывок из надгробной речи (за исключением этих, финальных, а также вступительных слов) вставлен самим Соловьевым в предисловие к печатному изданию трех его речей в память Достоевского (7, т.3, с.185-186).

2) Из записной тетради 1880-1881 гг. (6, с.672-673). Впервые эта запись Достоевского была опубликована в: 2, 2-я паг., с.355.

3) Из письма Соловьева императору Александру III, написанного в ночь на 29 марта 1881 г., с изложением главных мыслей произнесенной накануне речи (8, т.4, с.150).

преимущество в роковой для России момент и уникальным личным великодушием инициировать христианскую общественную правду, противостоящую революционному насилию.

Далее, Соловьев (и этим тоже подтверждается достоверность записи Никифорова) безусловно мог в своей речи выдвинуть ту идею церковного суда, которая дебатировалась в памятной ему и создававшейся в общении с ним главе "Буди, буди!" из второй книги "Братьев Карамазовых" и к которой Достоевский вернулся в приведенной выше записи 1880 г. Соловьев был как раз одним из тех, кого, по выражению Достоевского, "клонит на церковь" и кто хотел бы в итоге заменить государственные функции ее попечением. Наконец, и та особо одиозная для властей мысль, о которой мы узнаем от Победоносцева (и от П.Щеголева), тоже имеет соответствие в размышлениях позднего Достоевского. Если Соловьев, судя по всему (в том числе и по его письму к императору), действительно говорил, что народ пойдет только за царем, явившим христианскую правду всепрощения, близкую народному сердцу, то ведь и Достоевский в подобном же смысле полагал, что царская власть сильна не иначе, как своей общностью с религиозно-нравственными началами, живущими в народе.

"Безумное" выступление 28 марта было для Соловьева поступком в духе заветов Пушкинской речи и, более того, конкретным воплощением этих заветов в ситуации исторического распутья и выбора. От Соловьева ждали живого, возвышающего дух слова не только "гимназисты" и "курсистки", но и друзья Достоевского, славянофилы, дорожащие духовной свободой. Тот самый А.А.Киреев, которого за содействие Соловьеву Победоносцев в сердцах назовет "болваном", на следующий день после смерти Достоевского писал в своем дневнике (32, с. 534): "Вчера вечером скончался Достоевский! Страшная потеря! Незаменяемая! Он один не популяричал, не

подличал перед молодежью (говорю о Петербурге ... Здесь есть in vre ¹⁾ Соловьев, но ему необходимо укрепиться" ²⁾).

И в марте 1881 г. Соловьев, не заботясь о цене, которую придется платить, постарался оправдать ожидания. Он, в духе прецедента, созданного Достоевским на пушкинском празднике, но обращаясь уже не к идейно враждующим, а попросту воюющим сторонам, призвал обе к очищению и исправлению, что могло б как ему казалось, стать началом здорового единства в обществе. Соловьев тогда произнес не одну, а две речи, и прежде всего он решил обратиться к активно действующей силе. Но, выступив 13 марта перед молодежной аудиторией (на Высших женских курсах) с метафизическим и моральным осуждением террора, Соловьев счел бы себя остановившимся на полуправде, если бы не прочел рацеи противоположной стороне относительно того, как ей должно вести себя в соответствии со своим вероисповеданием ³⁾. Небывалый нравственный акт, идущий сверху, представлялся Соловьеву единственной в данном случае альтернативой кровавой политической войне в России.

Таким образом, Соловьев хранит верность их общей с

1) Как надежда в будущем (лат.).

2) Это было либеральное крыло русского консерватизма, так себя и осознававшее. Ср. со словами О.А.Новиковой-Киреевой из частного письма: "Будем либеральны в нашем консерватизме и консерваторами в либерализме [...] будем держаться наших особенностей, если Россия приняла христианскую нравственность, пусть она будет основанием нашей политики" (39, т.2, с.205).

3) Можно предположить, что отвращение Соловьева к казням усилилось под влиянием бесед с Федором Михайловичем об опыте смертничества и что к тому же Соловьева пленял приме его патрона киевского князя Владимира Крестителя, пожелавшего в результате знакомства с Евангелием отменить в своих владениях смертную казнь.

Достоевским надежде на возможность для России идти особой дорогой – не по пути "формальной" справедливости и не по пути принудительной авторитарности, не раздваиваясь между личной и политической моралью, а по "безумному" перед миром пути "христианской политики". Соловьев, конечно, выступил в роли одинокого Дон-Кихота, но вместе с тем нельзя свести его акцию к прекраснодушному порыву, отрешенному от текущей действительности. Напротив, Соловьев очень остро почувствовал и, очевидно, хорошо взвесил практическую значительность, так сказать, "чреватость" момента, совпав в этом со своим оппонентом – с опытным государственным мужем Победоносцевым¹⁾. Ведь в эти дни обер-прокурор Синода и воспитатель только что взошедшего на престол государя тоже выступил с радикальным в некотором роде планом переориентации русской державы. Он сразу же понял, что пришла пора пускаться в ход свои идеалы, иначе будет поздно. 6–7 марта он пишет Е.Ф.Тютчевой: "Сегодня нетерпение взяло меня и я написал Государю большое письмо. Мой план между прочим объявить Петербург на военном положении, переменить людей и затем оставить Петербург, это гиблое место, покуда очистится, уехать в Москву, если нельзя еще дальше" (I4, кн.2, с.92), – а на заседании 8 марта в Зимнем дворце наголову разбивает сторонников перехода к конституции. Но и по-своему безумный победоносцевский проект антипетровской монархической "революции", как мы знаем, оказался столь же несбыточным, что и упования Соловьева. По свидетельству вдумчивого наблюдателя, Россия в начале царствования Александра III "не

1) Через день после выступления Соловьева, 30 марта, Победоносцев в срочном письме обращается с требовательным вопросом к Александру III, правда ли, что тот собирается смягчить смертные приговоры подсудимым народолюбцам (см. 28, с.131).

пошла назад и вперед не двинулась, а как-то взяла в сторону" ¹⁾).

х х
х

В эти первые годы нового царствования (1881–1883) Соловьев борется за свои духовные идеалы под звездой Достоевского. В изменившихся условиях имя Достоевского для философа – девиз не только истины, но и времени, подававшего надежды на ее постепенное введение в жизнь, – эпохи, внезапно оборванной, но по-прежнему притягательной ²⁾. Программные идеи Достоевского Соловьев отстаивает на двух выявившихся теперь фронтах: перед противниками свободы во главе с Победоносцевым и перед сторонниками радикальной политической борьбы, представленными в публицистике начала 80-х годов влиятельной фигурой Н.К. Михайловского.

Интересно, что публичный поединок с набиравшей силу идеологией Победоносцева оказался бы для Соловьева в ряде практических моментов неосуществимым, если бы не участие Анны Григорьевны Достоевской и не ее твердая убежденность в том, что младший друг покойного мужа был и остается ближайшим его единомышленником ³⁾. В то время, после скандализовавшей правительство речи, Соловьева почти не допускали к публичным выступлениям и всякое его устное слово наперед заподозривалось. Приглашать Соловьева для чтений на ве-

1) Головин К.Ф. Мои воспоминания. – Т.2, Спб., 1910, т.2, с.52.

2) Ср. слова В.В.Розанова: "Духовная структура знаменитой реформационной эпохи была в значительной степени и у Соловьева" (В.В.Розанов, На панихиде по Вл. С. Соловьеву. В кн.: Розанов В.В. Около церковных стен, Спб, 1906, т.1, с.242).

3) Несмотря на возмущение А.Г.Достоевской соловьевской речью 28 марта (об этом см. в воспоминаниях М.Н.Стойниной, в сб.: Ф.М.Достоевский, Статьи и материалы..., с.579).

чертах памяти Достоевского значило бросать косвенный вызов Победоносцеву, в глазах которого философ стал нежелательной фигурой; а ведь Победоносцев был в некотором смысле попечителем осиротевшей семьи Достоевских, хлопотал о ее материальном благополучии. И вот в этих обстоятельствах Анна Григорьевна делает Соловьева едва ли не центральной фигурой годовщин памяти ее мужа.

В личном архиве она бережно сохранила семь писем Владимира Сергеевича к ней, связанных с организацией его выступлений на этих общественных поминках, и предварила свою коллекцию пояснительной запиской, составленной по смерти философа¹⁾ и звучащей как некролог в память высоко ценимого человека:

"Владимир Сергеевич Соловьев принадлежал к числу пламенных поклонников ума, сердца и таланта моего незабвенного мужа и искренно сожалел о его кончине. Узнав, что в память Федора Михайловича предполагается устройство народной школы, Владимир Сергеевич выразил желание содействовать успеху устраиваемых для этой цели литературных вечеров. Так он участвовал в литературном чтении 2-го февраля 1882 года; затем в следующем году, 19 февраля, произнес на нашем вечере в пользу школы (в зале Городского Кредитного Общества) речь, запрещенную министром, и, несмотря на запрещение, им прочитанную, и имел у слушателей колоссальный успех. Предполагал Владимир Сергеевич участвовать и в нашем чтении и в 1884 году, но семейные обстоятельства помешали ему исполнить свое намерение. По поводу устройства этих чтений мне пришлось много раз видаться и переписываться с Владимиром Сергеевичем и я с глубокой благодарностью вспоминаю его постоянную готовность послужить памяти моего мужа, всегда так любившего Соловьева и столь много ожидавшего от его деятельности, в чем мой муж и не ошибся.

А.Д." (12).

¹⁾ Т.е. после 1900 г., точная дата записки А.Г. пока не установлена.

Три первых письма Соловьева из собрания Анны Григорьевны связаны с его приездом в Петербург в январе-марте 1882 г., когда он выступал на первом литературном вечере, устроенном А.Г.Достоевской. Тон писем к "многоуважаемой и дорогой Анне Григорьевне" - почтительный и вместе с тем теплый: "Спасибо Вам за доброе расположение, которое Вы мне всегда показывали и которое я очень, очень ценю"¹⁾. Так пишут тому, к кому испытывают давнее доверие.

Пока еще, несмотря на всю "скомпрометированность" приглашенного оратора, потребовалось, видимо, не так много усилий, чтобы выхлопотать Соловьеву разрешение на участие в вечере, - об этом можно судить, например, по тону следующего сообщения Анне Григорьевне в письме Соловьева от 18 января: "Графиня С.А.Толстая передала мне, что требуется предварительно куда-то представить мою речь, но не могла наверно сказать, нужно ли написать вполне или только конспект. Если днем для чтений не назначено окончательно 22 января, то мне казалось бы лучшим оставить этот день для церковной и семейной памяти Федора Михайловича, а для публичного и литературного поминовения назначить хотя бы за тем воскресенье или день похорон. Впрочем об этом поговорю завтра" (12).

В соловьевском цикле "Три речи в память Достоевского" произнесенная тогда речь значит как вторая; однако, если не считать слова на похоронах писателя, она явилась первым²⁾ идейным заявлением Соловьева относительно Достоевского как пророка обновления жизни. Примечательно, что подобная оценка вызвала одинаково сильное раздражение и (как мы

1) Из письма от 6 марта 1882 г. (12).

2) Так называемая "первая" речь в этом цикле написана Соловьевым пост-фактум, для отдельной брошюры о Достоевском. Об этом см. ниже в его письмах А.Г. за 1884 г.

помним) у обер-прокурора Синода, и у литературно-общественного вождя народников. Ни первого, ни второго – каждого по своим соображениям – не устраивало то, что Соловьев, говоря об общественном идеале Достоевского, назвал "свободным согласием на единство" (7, т.3, с.204). Для Победоносцева это был непозволительный либерализм, а Михайловского в качестве социалиста оскорбил образ принудительного "муравейника"¹⁾.

После выступления Соловьева и радикальная критика, и правительственная администрация принимают свои меры. Михайловский начинает статью о Достоевском "Жестокий талант" с грубо-саркастического пассажа по адресу Соловьева²⁾. А что касается властей, то, когда на следующий год Анна Григорьевна пригласила философа участвовать в аналогичном литературном вечере, ему и устроителям уже пришлось столкнуться с нешуточным сопротивлением сверху. Друг семьи Достоевских либерально-славянофильский литератор О.Ф.Миллер, обсуждая с Анной Григорьевной трудности организации будущего вечера, с самого начала сомневается, дадут ли на этот

1) В речи Соловьева обращение к этому образу Достоевского см.: 7, т.3, с.203 .

2) Михайловский Н.К. Жестокий талант. – Отечественные записки, СПб, 1882, № 9, с.81-123; № 10, с.249-274, 2-я паг. Критик пишет: "Мне попалась как-то литографированная речь или лекции г.Соловьева о знаменитом покойнике. Она была построена приблизительно так: в мире политическом данной страной управляет всегда в конце концов один человек; то же самое и в мире нравственном, здесь всегда есть один духовный вождь своего народа; этим единственным вождем был для России Достоевский; Достоевский был пророк божий! ... Где же результат? Я не только не вижу результата, а и г. Соловьева не вижу, ни его самого, ни провозглашенного им пророка ... Погибе память его с шумом" (с.80-81). Хотя переданные здесь Михайловским мотивы отчасти звучат у Соловьева в надгробном слове 1881 г., но вероятнее предположить, что Михайловский столь бурно реагировал на более свежее выступление в 1882 г., с которым критик познакомился по какому-нибудь варианту ("литографированная речь"), не вполне совпадающему с окончательным печатным текстом.

раз говорить Соловьеву: "Если Соловьеву позволят говорить, то тем лучше, пусть хлопочет [с. .]"¹⁾). И если в письме к А.Г.Достоевской от 7 февраля 1883 г. Соловьев еще выражает надежду на беспрепятственность своего выступления: "Что касается цензуры моей речи, то я уверен, что попечитель безо всяких затруднений возьмет это на себя, как в прошлый год" (12), - то всего четыре дня спустя эта надежда в нем явно поколеблена: "Сверх того я стал мнителен, как и Вы, и мне сдается, что в Петербурге найдутся многие доброжелатели, которые постараются помешать моей речи 19 февраля. Если Вы заметите что-нибудь такое, то, конечно, не оставите без противодействия" (из письма Соловьева А.Г.Достоевской 11 февраля 1883 г., там же).

Как мы уже знаем из приведенного выше сообщения Анны Григорьевны, Соловьев в качестве оратора был действительно запрещен и говорил вопреки запрещению - поступок в его независимом духе! После инцидента Соловьев в том же месяце сообщает И.С.Аксакову: "Моя речь в память Достоевского постигли некоторые превратности, вследствие которых я могу Вам ее доставить только к 6 № "Руси". Дело в том, что во время моего чтения пришло запрещение мне читать, так что это чтение понимается якобы не бывшее, и петербургские газеты должны умалчивать о вечере 19 февраля, хотя на нем было более тысячи человек. ... И все это наш друг К.П.Победоносцев" (8, т.4, с.19).

В этой речи 19 февраля (так называемой "третьей речи" в память Достоевского) Соловьев стремится предельно конкретизировать расхождения с идейными противниками и вместе с героем своего выступления остаться на узкой полосе нравственно безупречного для него идеала. Письмом от 11 февраля (уже цитированным) Соловьев сообщает Анне Григорьевне де-

1)" Миллер О.Ф. Письмо А.Г.Достоевской от 20 января 1883 г. - ГБЛ ОР. 93/П. Дост. 6.87.

тальный план своей речи, который он и развил в публичном выступлении: "Содержание предполагаемого чтения в кратких словах следующее: связь между деятельностью Достоевского и освободительным актом прошлого царствования. С высвобождением из внешних рамок крепостного строя русское общество нуждается во внутренних духовных основах жизни. Эти основы угадываются и возвещаются Достоевским. - Несостоятельность так называемого "общественного идеала" (внешнего). Возникший в русском обществе вопрос: что делать? Ложный и истинный смысл этого вопроса. Общественная жизнь зависит от нравственных начал, а они невозможны без религии, а религия истинная невозможна без вселенской Церкви. Положительная задача России, вытекающая из этих оснований. Заключительное суждение о Достоевском. По этой программе можно сказать ужасно много, между прочим и о самоубийствах, - не знаю, как все это выйдет. Начал писать" (12).

Уже выбор даты для чествования памяти Достоевского, подсказанный, как увидим ниже, самим Соловьевым, заключал в себе идею конфронтации со взглядами Победоносцева на недавнее прошлое России. Речь Соловьева начиналась словами "в царствование Александра II..." - и этот зачин был для него принципиален. Еще при первом обдумывании речи, 7 февраля, он пишет А.Г.Достоевской: "У меня в голове нечто слагается подходящее, скоро начнет слагаться и на бумаге, и если ничего неожиданного не произойдет, приеду непременно. Но как я Вам телеграфировал, мне кажется, хорошо было бы 19 февраля не потому только что это дало бы 2 лишних дня, но и для того, чтобы связать память Федора Михайловича с днем освобождения, т.е. годовщину духовного представителя России в царствование Александра II с годовщиной важнейшего события в этом царствовании. Так как в настоящем году не пришлось устроить поминовения в день кончины, то отчего бы для общественного воспоминания не взять праздник 19 февраля?" (12).

Для Победоносцева "эпоха реформ", начавшаяся с отмены крепостного права, несла в себе разложение русских государственных и общественных устоев. Еще в 1864 г. он жаловался сестре Екатерины Федоровны - А.Ф.Тютчевой: "Нам здесь, не поверите, как надоели преобразования, как мы в них изверились, как хотелось бы на чем-нибудь твердом остановиться ... "1). И, подводя итоги двадцатипятилетнему правлению Александра II, он пишет Е.Ф.Тютчевой в 1879 г.: "А это 25-летие роковое, и человек его роковой - l'homme du desti для несчастной России ... в руках у него рассыпалась и опозорилась власть, врученная ему Богом, и царство его, может быть и не по его вине, было царством лжи и мамоны, а не правды"2).

Взгляд Достоевского был в корне иной. Когда Соловьев в своей "третьей речи" говорит, что в эпоху Александра II "закончилось внешнее природное образование России, образование ее тела, и начался в муках и болезнях процесс ее духовного рождения" (7, т.3, с.206), - он фактически повторяет мысль из выделенного им еще в 1873 г., в момент опубликования в "Гражданине", очерка Достоевского "Влас": "Да ведь девятнадцатым февралем и закончился по-настоящему петровский период русской истории, так что мы давно уже вступили в полнейшую неизвестность" (3, т.10, 2-я паг. с.45). Сам акт освобождения крестьян Достоевский расценивал как "великий" и "пророческий момент русской жизни", в котором выразилось национальное чувство справедливости, и как проявление "духовной силы"3). Эти слова тоже нетрудно

1) Из письма К.П.Победоносцева 14 декабря 1864 г. (28, с.112).

2) Там же, с.119 (письмо Победоносцева от 25 февраля 1879 г.).

3) См. "Дневник писателя" за апрель 1876 г. и за июль-август 1877 г. (3, т.11, с.136; т.12, с.228).

поставить в связь со сказанным на соответствующую тему у Соловьева: "Великий подвиг этого царствования есть единственно освобождение русского общества от прежних обязательных рамок для будущего создания новых духовных форм..." (7, т.3, с.207). Достоевский, далее, не был противником и прочих либеральных реформ, в том числе и судебной, особенно ужасавшей Победоносцева¹⁾. Мы ничего не знаем о том, выходили ли наружу эти существенные внутривнутриполитические расхождения между ними в годы их общения. Но Соловьев, задумав сделать Достоевского в своей речи символической фигурой всего периода преобразований, тем самым выявил контраст взглядов Достоевского и Победоносцева и отмежевал Достоевского от инициатора "подмораживания" России.

По этому поводу здесь остается добавить, что "третья речь" в память Достоевского была только началом идейного сражения между Соловьевым и Победоносцевым, затянувшегося на долгие годы. С точки зрения философа, самый большой грех этого могущественного человека перед будущностью России заключался в попрании свободы совести. Апогеем их противостояния можно считать страстное и ультимативное обращение Соловьева к Победоносцеву во время народного бедствия - голода 1891 г.: "Милостивый государь Константин Петрович. Решаюсь еще раз (хотя бы только для очищения своей совести и не без некоторой надежды на лучший успех) обратиться к Вам, как к человеку рассудительному и не злонамеренному. Политика религиозных преследований и насиль-

1) В частности, поборник нового суда замечательный юрист А.Ф.Кони видел в Достоевском деятеля, способствовавшего укоренению этого института на русской почве и его нравственному укреплению. Никак нельзя согласиться с мнением Л.Г.Гроссмана (29) относительно того, что Достоевский в этом вопросе был единомышленником Победоносцева.

ственного распространения казенного православия видимо истощила небесное долготерпение и начинает наводить на нашу землю египетские казни. ... Но видит Бог, теперь я отрешусь от всякой личной вражды, отношусь к Вам как к брату во Христе, и умоляю Вас не только для себя и для других, но и для Вас самих: одумайтесь, обратитесь к себе и помыслите об ответе перед Богом. Еще не поздно, еще Вы можете перемениться для блага России и для собственной славы. Еще от Вас самих зависит то имя, которое Вы оставите в нашей истории. Говорю по совести и обращаюсь к Вашей совести.

Словесного ответа мое письмо не требует. Не оставляю надежды, что милость Божия Вас тронет, и что Вы ответите делом. А если нет, то пусть судит сказавший: Мне отмщение и Аз воздам" (15, с.269-270)¹⁾.

Судя по серьезности этих слов, Соловьев в "нашем друге К.П.Победоносцеве", постоянной мишени его злых насмешек и эпиграмм, видел не просто душителя свободы, внутренне монолитного и закоснелого, а признавал трагическую, все же, личность...

Но вернемся к 1883 г. и ко второму противнику, с которым Соловьев схватился в своей речи 19 февраля. Философ в ней особенно энергично подчеркивает, что Достоевский обладал положительным общественным идеалом, и весьма озабочен тем, чтобы обосновать несовместимость этого идеала с "разрушительными" планами переустройства общества. Характеризуя подобные намерения как чисто негативную цель, Соловьев не без язвительности добавляет: "Для такого служения общественному идеалу человеческая природа в теперешнем ее состоянии и с самых худших своих сторон является вполне готовой

¹⁾ Письмо В.С.Соловьева датировано 18 января 1891 г. (" в день св. Афанасия и Кирилла Александрийских", как многозначительно проставлено под этим текстом).

и пригодной" (7, т.3, с.208). Здесь пока еще ничто не мешает думать, что Соловьев занят опровержением определенного направления в целом, а не каких-либо конкретных его выразителей. Однако далее в речи звучит нота прямого полемического возражения, заставляющая предположить, что у всех этих инвектив есть индивидуальный адрес: "Такого грубого и поверхностного, безбожного и бесчеловечного идеала не было у Достоевского, - и в этом его первая заслуга" (там же, с.210). Опознать адресата полемики помогает письмо Анне Григорьевне 8 февраля 1884 г., где Соловьев, сообщая о невозможности для него участвовать в очередном вечере Достоевского, посвящает его вдову в свой замысел опубликовать в ближайшем будущем работу о писателе: "... я хочу сделать кое-что более прочное для памяти Федора Михайловича, а именно издать о нем отдельную книжку, которая на половину будет состоять из нового, т.е. еще не бывшего в печати. Кстати: в прошлом году у меня была одна очень милая дама (или девица) с иностранной фамилией, которую не могу припомнить, и получила от меня для передачи Вам одну мою полемическую заметку в защиту Федора Михайловича от критики Отеч.Записок. Разумеется, я не могу в своей книжке соединять имя Достоевского с именем г. Михайловского. Но, может быть, что-нибудь возьму из той заметки. Итак, если она у Вас, то, пожалуйста, пришлите мне ее заказным письмом" (12).

Заметка Соловьева, о которой здесь упоминается, - "Несколько слов по поводу "жестокости"" (10) - писалась им в 1882 г. под непосредственным впечатлением от статьи Н.К.Михайловского "Жестокий талант", но была заброшена автором, с тем, однако, что ответы Соловьева по возмущившим его пунктам нашли себе место в "третьей речи". Вот извлечения из неоконченного черновика этой заметки, передающие ее центральную мысль:

"В двух последних № Отечественных Записок напечатана статья о Достоевском под заглавием "Жестокий талант". Вся литературная деятельность Достоевского сводится здесь к ненужному мучительству и беспредметной игре "мускулов творчества". Играя этими "мускулами", он с наслаждением и излишеством терзал своих героев, чтобы через них терзать своих читателей¹⁾. Те, для кого писал Достоевский, знают, что у него было нечто большее, чем "жестокий талант". Но дело не в этом. В последней статье есть одно место, затрагивающее весьма важный вопрос и вызывающее довольно печальные размышления. Указав, что свойственная Достоевскому жестокость таланта не могла быть смягчена чувством меры, какого чувства у Достоевского не было, автор продолжает так:]" (10). Далее Соловьев щедро цитирует своего оппонента, утверждающего, что если б Достоевский обладал ясным "общественным идеалом", то не слишком симпатичную черту своего таланта — склонность к мучительству — мог бы употребить на общественно полезное дело разрушения старого строя. Характерно, что Михайловский растолковывает свою мысль как бы на языке Достоевского-петрашевца, изучавшего доктрины Фурье и знакомого с его "теорией страстей", согласно которой "дурные" страсти требуют не изживания, а соответствующего использования. Критик вспоминает об одном кровожадном герое Эжена Сю: природные наклонности этого персонажа были умело направлены руководителем—"фурьеристом" в общепользное русло — он стал мясником на бойне. " ... Доколе, — пи-

1) В черновой рукописи после этих слов — зачеркнутые строки: "Г. Михайловский развил свою тему не без ловкости, но сама по себе эта такая дрянная и вздорная тема, что едва ли рассуждения г. Михайловского могут кого-нибудь обмануть. Читатели Отеч. Зап. наверное сами читали Достоевского и следовательно знают, что [...]". Другие, более мелкие исправления мы здесь не оговариваем.

пет далее Михайловский, — нет "на земле мира и в человецех благоволения", самый любвеобильный человек допускает, что возможна и даже обязательна "необузданная, дикая с лютой подлостью вражда"¹⁾. А всякая вражда требует иногда людей жестоких (не мучителей, конечно, которые ни для какого дела не нужны). Вот и пусть бы Достоевский взял на себя в этой вражде роль соответствующую его наклонностям и способностям, которые нашли бы себе таким образом определенную точку приложения. Все равно как нашли себе таковую кровавые наклонности героя Сью"²⁾. Но, по мнению критика, Достоевский не усвоил себе подобной, спасительной для его дара, роли, ибо не имел высоких целей. "Будь такой идеал у Достоевского, он [...] направил бы его жестокие наклонности в какую-нибудь определенную сторону. Но у Достоевского такого идеала не было.]"³⁾.

Отталкиваясь от последней обвинительной фразы, Соловьев продолжает свою отповедь Михайловскому словами, которые потом почти буквально повторятся в его речи 19 февраля 1883 г.: "Да, не было у Достоевского такого общественного идеала, для которого пригодны жестокие наклонности, не было у него такого общественного идеала, который требует необузданной и дикой вражды. Он не принимал всуе слова "общественный идеал" и знал разницу между тем, что бывает, и тем, что должно быть. Проникнув глубже других в

1) Михайловский цитирует строки из подцензурного варианта стихотворения Н.А. Некрасова "Песня Еремушке", безусловно известные Соловьеву в их первоначальном виде: "... Необузданную, дикую к угнетателям вражду..."

2) Михайловский К.Н. Жестокий талант..., № 10, с.264 (2-я pag.).

3) Там же.

темную и безумную стихию человеческой души, он отразил ее в своих действующих лицах иногда с гениальной силой, иногда с излишнею и действительно мучительною напряженностью. Но рядом с этой изнанкой человеческой души, которую Достоевский воспроизводил и показывал нам как психологическую действительность, у него был в самом деле нравственный и общественный идеал, не допускавший сделок с злыми силами, требовавший не того или другого внешнего приложения злых склонностей, а их внутреннего нравственного перерождения, — идеал, не выдуманный Достоевским, а завещанный всему человечеству евангелием. Этот идеал не позволял Достоевскому узаконять и возводить в должное "необузданную и дикую вражду"; такая вражда всецело принадлежит дурной действительности, в достижении общественного идеала ей нет никакого места, ибо этот идеал именно и состоит в упразднении дикой и необузданной вражды. Дело трудное. Носители новой социальной идеи за это дело не принимаются, просто берут всю мерзость человеческую как она есть и самодовольно подносят ее нам под видом общественного идеала. Все злые факторы нашей действительности остаются у них неприкосновенными в своей нравственной сущности, а меняют только свои места и получают "определенную точку приложения". Положим вы грубо-кроваядны. Хорошо! говорит общественный идеал: ступайте мясником на бойню (причем предполагается, что бойни должны существовать вечно). Вы коварно-жестоки? Хорошо, берите кинжал, будьте Равальяком^{I)}. А у вас сильны разрушительные инстинкты, вы, может быть, склонны к пиромании? Превосходно! берите порох, динамит, взрывайте церкви, поджигайте дворцы и театры. А вот вы страдаете завистью и тщеславием? Недурно и это: идите в ради-

I) Убийца французского короля Генриха IV.

кальные публицисты, служите своей партии клеветой и зло-словием¹⁾. Все это под прямым внушением и руководством "общественного идеала" и с соблюдением "нравственной дисциплины"²⁾. Существует же дисциплина и в разбойничьих шайках. [...] И не будет конца круговой поруке злобного насилия, этому усложненному каннибализму до тех пор, пока общественный идеал будет отделяться от нравственного, пока злые страсти будут оправдываться точками приложения. Упомянув иронически о "расцвете любви" и о "мире на земле", г. Михайловский восклицает: "Чего лучше! Но улита едет когда то будет!" Наверное даже никогда с его точки зрения, по его общественному идеалу. Ибо если на основании того факта, что между нами господствует вражда, мы должны признать ее законной и даже обязательной, и притом вражду дикую и необузданную, то спрашивается, откуда же может взяться на земле мир? Прежде чем явится хоть какая-нибудь возможность такого мира, должны мы хоть в идее по крайней мере, хоть в принципе, хоть в законе своей совести решительно отказаться от злобы и вражды, осудить их безусловно как нравственное зло независимо ни от каких точек приложения. А то хотят исправить действительность, а между тем в душе и на деле преклоняются перед коренным злом этой самой действительности" (10).

Если в схватке с Михайловским за свое понимание заветов

1) Нас не удивит этот столь нехарактерный для Соловьева прием чисто личного выпада в полемике, если мы вспомним манеру, в какой Михайловский обрушивался в 1874 г. на него, тогда еще юного диссертанта: "Не есть ли [...] диссертация г. Соловьева ничтожество, лъстящее антиматериалистическим инстинктам петербургского общества и потому производящее фурор?" В конце этого фельетона, опубликованного 24 ноября 1874 г. в газете "Биржевые ведомости", Михайловский патетически ужасается по поводу успеха "обскурантистов": "Русь, Русь! куда ты мчишься? спрашивал Гоголь много лет тому назад. Как вы думаете, милостивые государи, куда она в самом деле мчится?" (цит. по 33, кн. I, с. 427).

2) Выражение Михайловского ("Отечественные записки", 1882, № 10, с. 264 (2-я паг.)).

Достоевского Соловьев походит на бойца, ринувшегося в контратаку, а в единоборстве с Победоносцевым – на стратега, ведущего методическое наступление, то в третий, открывшийся тогда очаг борьбы Соловьев вовлекается, не ожидая сопротивления и надеясь на добрый мир. Уже в кратком конспекте выступления 19 февраля (см. цитированный выше отрывок из письма А.Г. Достоевской от 11 февраля 1883 г.) среди других его тезисов несколько внезапно проявляется тема "все-ленской" церкви. А в самом тексте своего выступления Соловьев неожиданно, но логически неотразимо экстраполирует главную мысль Пушкинской речи – идею примирения – на проблему западно-восточного раскола христианской ойкумены. "И тут было нечто гораздо большее, – говорит он о речи Достоевского, – чем простой призыв к мирным чувствам во имя широты русского духа [...] тогда почувствовалось и сказалось, что упразднен спор между славянофильством и западничеством, – а упразднение этого спора значит упразднение в идее самого многовекового исторического раздора между Востоком и Западом, – это значит найти для России новое нравственное положение, избавить ее от необходимости продолжать противохристианскую борьбу между Востоком и Западом и возложить на нее великую обязанность нравственно послужить и Востоку и Западу, примиряя в себе обоих" (7, т.3, с.214–215). И Соловьев здесь же делает как бы первый практический шаг в качестве русского "всечеловека" – примирителя¹⁾: он, так сказать, от имени Достоевского призывает к доброжелательному сближению с католическим Римом! Таким образом, он распространяет интенцию своего вдохновителя на новые мировые темы, уже противореча пристрастиям самого Достоевского. Как это, на первый взгляд, ни парадоксально, в речи, по-

1) Вообще это была органическая для Соловьева роль; он ратовал за прекращение национальной розни, за мир со старообрядцами и вообще за угашение всех очагов ненависти.

священной Достоевскому, Соловьев открыл ту кампанию "за воссоединение церквей", которой он отдаст многие годы и лучшие силы.

Несмотря на то что "третью речь" Соловьева опубликовало славянофильское издание¹⁾, она, надо думать, способствовала - наряду со все более поглощавшим тогда философа трудом "Великий спор и христианская политика" (7, т.4, с.3-114) - огорчительному для него превращению его старых друзей в упрямых противников. Как раз в эти дни И.С.Аксаков жалуется О.Ф.Миллеру, что в "Великом споре..." содержится "страстная апология латинства и пап". "Я даже вовсе не из цензурных соображений, - продолжает Аксаков, - противлюсь печатанию статьи в ее настоящем виде - даже не потому, что она прямо противоречит в некоторых местах Хомякову, но из опасения, что, появившись эта статья в печати, последовало бы запрещение "Руси" при общем справедливом ликованием всего возмущенного православного мира"²⁾.

По этому поводу Соловьев делится своими печальми с Анной Григорьевной, как бы не сомневаясь в ее человеческом, а, может быть, и в идейном сочувствии: "Я болен и огорчен; болен постоянной крапивной лихорадкой, а огорчен задержкой большой моей статьи в Руси - о разделении Церкви, - Аксаков убоился Синода, с одной стороны и тени Хомякова"³⁾ - с другой"⁴⁾.

1) Соловьев В.С. Об истинном деле (в память Достоевского). - Русь, М., 1883, № 6. ("Русь" - газета И.С.Аксакова).

2)* Аксаков И.С. Письмо О.Ф.Миллеру от 23 февраля 1883 г. - ГБЛ, ОР, Дост./П I.23.

3) "Тень Хомякова" - выражение, промелькнувшее на страницах "Дневника писателя" за 1877 г. (3, т.12, с.157). Соловьев как бы беседует с Анной Григорьевной, знавшей каждую строчку поздних сочинений своего мужа, на памятном ей, "домашнем" языке.

4) Из письма В.С.Соловьева от 11 февраля, цитированного выше (12).

В 1883 г. Соловьев, навсегда потеряв общий язык со славянофилами, оказывается в предельном одиночестве как мыслитель и писатель: "Вообще, куда я денусь и к чему приткнусь, - не знаю. Здоровье мое тоже плоховато. Впрочем, я не унываю и стараюсь подражать птицам небесным" (8, т.2, с.251), - пишет он, после того как выяснилась его нежелательность для славянофильских изданий¹⁾, своему старому приятелю кн. Д.Н.Цертелеву. И даже отказ его участвовать в вечере Достоевского в 1884 г. был вызван не столько "семейными обстоятельствами", на которые он сослался Анне Григорьевне, сколько утратой веры в общность с аудиторией. Раздумывая над этим приглашением А.Г.Достоевской, Соловьев писал Н.Н.Страхову: "... когда мне напомнили и я осуществил в своем воображении и фрак, и залу Кредитного общества, "благосклонную" публику, я решил окончательно на вечере не читать и в Петербург не ехать..." (8, т.4, с.20).

Тем не менее Соловьев и тогда сохраняет убежденность, что он, а не его оппоненты из славянофильского лагеря, тоже имевшие свои основания претендовать на наследство Достоевского, является продолжателем общественного дела писателя и даже мог бы заслужить его одобрение. Он не чувствует себя посторонним и задачам публикации всего, что связано с памятью Достоевского, давая неллицеприятные отзывы об уже осуществленном издании и рекомендации на будущее. 8 марта 1884 г. он с радостью сообщает Анне Григорьевне о выходе в свет брошюры, включающей три его речи в память До-

1) О том, как резюмирует этот разрыв вождь тогдашних славянофилов И.С.Аксаков, можно узнать из его "антикатолического" и "антисоловьёвского" письма А.А.Кирееву от 14 февраля 1884 г. (22). Соловьев подвел итог спору в своем открытом письме И.С.Аксакову. - 20 апреля 1884 г. (Соловьев В.С. Любовь к народу и русский народный идеал: Открытое письмо к И.С.Аксакову. - Православное обозрение, М., 1884, № 4, с.792-812). В собрание сочинений это письмо вошло: см. 7, т.5, с.39-57.

стоевского с предисловием и "антилеонтьевским" приложением: "Книжка моя о Федоре Михайловиче уже напечатана и на днях должна выйти... Я я думаю, Федор Михайлович был бы доволен моею книжкою: первая речь (вновь написанная) кажется удалась, а с ней и остальное выигрывает и вместе выходит нечто цельное. Так мне показалось, когда я прочел все зараз в корректуре. Очень утешительно, что Ваши дела идут хорошо. Сердечно радуюсь и за Вас и за наше общество, что все издание сочинений Федора Михайловича уже разошлось. Что касается до биографии¹⁾ (т.е. собственно писем), то мне кажется следующее: так как это не есть полное собрание всех писем, а только часть их, то выбор должен быть более строгий и менее случайный. Некоторые письма должны быть совсем исключены, другие напечатаны с выпусками. Как-нибудь на днях я перечту и пришлю Вам свои отметки. — Я еще не получил посланную Вами копию с моей полемической заметки, но это не важно, так как книжка все равно уже напечатана" (12).

Посвященный Достоевскому этап жизни Соловьева подытоживается страницами, добавленными им в виде "первой речи" к двум произнесенным. Сам философ чувствовал, что благодаря содержащимся здесь значительным обобщениям прежние его высказывания о Достоевском приобрели цельное, программное звучание. Соловьев последний раз отдает сердечную дань личности писателя и, прощаясь с темой Достоевского, словно отби-

1) Имеется в виду первый том собрания сочинений писателя (2), подготовленный А.Г.Достоевской при участии Н.Н.Страхова. Из письма Н.Н.Страхову от 8 февраля 1884 г. (8, т. I, с. 22) видно, что Соловьеву не пришлись по вкусу воспоминания Страхова о Достоевском, включенные в этот том, из-за недолжного, по его мнению, интереса к житейской подноготной писателя. Надо сказать, что Соловьев здесь угадал будущее "предательство" Страховым Достоевского. По поводу этого же тома Соловьев пишет издательнице — Анне Григорьевне: "Благодарю Вас за присылку первого тома. Портрет довольно хорош, живо напоминает. О содержании тома пока не скажу ничего. Но если Вам придется (как я уверен) печатать вторым изданием, то хоть бы Вы меня и не послушались, я все-таки выскажу Вам свое мнение и свой совет" (12).

рает из его духовного мира все то, что считает насущным для дальнейшего пути. Тот образ Достоевского, который создается в этом новом, вступительном слове, как бы напутствует Соловьева на две задачи, надолго определившие его философское и общественное будущее: на борьбу за "теургическое", т.е. преобразующее жизнь, искусство и на защиту "вселенской истины" от националистических посягновений.

Исполняя это второе задание, Соловьев никак не мог не столкнуться с "теневой" стороной Достоевского-мыслителя, которую он, конечно, видел и раньше, но которую намеренно отделял от высших идеалов "гениального прозорливца и страдальца" (7, т.5, с.420). В цикле статей "Национальный вопрос в России" Соловьев обращает внимание на "несомненную двойственность в воззрениях Достоевского" (там же): с одной стороны, в его "праздничной речи", - универсальный всечеловеческий и жертвенный характер "русской идеи", а с другой, в "будничных спорах", - претензии на мировое руководство России, скрепляемое ее мощной государственностью и едва ли не силой оружия. Мы знаем, что Соловьев прав как в том, что у Достоевского были эти срывы в националистическое мессианство, так и в том, что не они составляют существо его общественного идеала и что память писателя "сохранилась не запятнанной сознательным отречением" от всебратского пафоса Пушкинской речи (там же).

В идейном наследстве Достоевского - что почувствовал, но не до конца проследил Соловьев - содержатся два переплетающихся между собой, но разных по своим импульсам проекта российского и всечеловеческого будущего; их можно условно обозначить как "внутреннюю", или этическую, и как "внешнюю", или социально-политическую, утопии. Этическая утопия возлагает надежды на внутренний отклик и вклад каждого в дело благого общественного устройства; ее неперемный девиз (провозглашенный самим Достоевским) - "и один в поле воин"; она ставит достижение идеала в зависимость от

каждого "я" так, что в его неисполнимости оказываюсь виноват перед своей совестью "я один" ("Сон смешного человека") (3, т.12, с.132). Общественная проекция этической утопии предполагается как кунштаторский путь реформ, приближающий общество к заявленному идеалу, но, разумеется, без всяких претензий на абсолютное его воплощение. Поэтому этическая утопия Достоевского, как бы она ни была патетична и грандиозна, нигде не грозит перерасти в "антиутопию".

Совсем другое - глобальные социально-политические проекты Достоевского. Ставка здесь делается на существующие институциональные силы, от которых ожидаются окончательные, радикальные решения; осознанное или неосознанное неверие во внутренние духовные ресурсы человека возбуждает прожектерскую торопливость и оправдывает третирование человеческой свободы; триумф такого рода "распорядительности" представим в виде безвыходной антиутопии.

Избежав того, что он относил к "непросветленным взглядам" (7, т.5, с.420) Достоевского, Соловьев сам не сумел уберечься от соблазна тотальных проектов, в которых намечаются законченные очертания будущего распорядка и на скорую руку подыскиваются рычаги для его введения. Эти рычаги в соловьевской схеме - папство и русская императорская власть, совместно организующие все человечество. Искусственно сочиненная Соловьевым и преподнесенная им в качестве "окончательного идеала Христианства как общества"¹⁾ всемирно пра-

¹⁾ Соловьев В.С. Россия и вселенская Церковь. М., 1911, с.412. Эта книга, не разрешенная в России, первоначально вышла на французском языке: Soloviev V. Russie et l'Eglise Universelle. - P., 1889. Любопытно, что К.Н.Леонтьев именно к этому проекту Соловьева отнесся одобрительно, почувствовав в нем начало принудительности, созвучное его собственным настроениям (20, с.12 и далее).

вящая "социальная троица" (первосвященник, царь и пророк), должно быть, столь же угрожающе фантастична, как геополитические мессианские планы Достоевского, предполагающие имперское торжество на развалинах католического и вообще западного мира.

При всем конкретном различии их социально-политических утопий и Достоевский, и Соловьев как бы симметрично отклонялись от роднящего их общественного идеала, но умели в конце концов возвратиться на магистральный для обоих путь. Как в "Братьях Карамазовых" трагедийный корректив некоторым скоропалительным рецептам из "Дневника писателя" нисколько не компрометирует задушевные надежды Достоевского на всечеловеческое братство, точно так же в сочинении Соловьева о крахе социального прожектерства - его прощальной "Повести об Антихристе" (36) - трагическая самокритика не отменяет высокой ценности той социальной этики, которой Соловьев служил всю жизнь.

Но эти темы выходят далеко за пределы данного обзора.

ИСТОЧНИКИ И ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКАЯ ЛИТЕРАТУРА О РУССКОМ КОНСЕРВАТИЗМЕ 70-80-х годов

XIX в.¹⁾

1. Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений: В 30-ти т. - Л.: Наука, 1972.- На авантит.: АН СССР. Ин-т рус.лит. (Пушкинский дом).
2. Биография, письма и заметки из записной книжки Ф.М. Достоевского. - В кн.: Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. СПб, 1883, т. I, 1-я паг., 332 с., 2-я паг., 375 с., прилож. 122 с.
3. Достоевский Ф.М. Дневник писателя. - Полн. собр. соч. СПб, 1883, т. II; 1883, т. 10, 12.

¹⁾ Материалы, отмеченные звездочками, публикуются впервые.

4. Достоевский Ф.М. Письма: В 4-х т. /Под ред. и с примеч. Долинина А.С.
Т.1. М.; Л.: Госиздат, 1928.
Т.2. М.; Л.: Госиздат, 1930.
Т.3. М.; Л.: Academia, 1934.
Т.4. М.: Гос.изд-во худож.лит., 1959.
5. Достоевский Ф.М., Достоевская А.Г. Переписка /Изд. подгот. Белов С.В., Туниманов В.А. - Л.: Наука, 1976, - 483 с.
6. Литературное наследство /Ред.Щербина В.Ф. (отв.ред.) и др.; АН СССР. Ин-т мировой лит. им.А.М.Горького.- М.: Наука, 1971. - Т.83. Неизданный Достоевский: Записные книжки и тетради 1860-1881. 727 с.
7. Соловьев В.С. Собр.соч.: В 10-ти т. - 2-е изд. - Спб.: Просвещение, 1911-1913. - Т.1-10.
8. Соловьев В.С. Письма: В 3-х т.
Т.1-3. М., 1908-1911.
Т.4. Пг.: Время, 1923.
9. Соловьев В. Стихотворения и шуточные пьесы /Вступ.статья, сост. и примеч.Милиц З.Г. - Л.: Сов.писатель, 1974. - 350 с. - (Б-ка поэта. Большая сер. 2-е изд.).
- 10* Соловьев В.С. Несколько слов по поводу "жестокости": (Неоконченная заметка). - ГБЛ ОР Дост. / П.8.120а.
- 11* Соловьев В.С. Письма Ф.М.Достоевскому от 23 декабря 1873 г., 12 июня 1878 г., 26 мая 1880 г. - ГБЛ ОР ф.93/П.Дост.8.120б.
- 12* Соловьев В.С. Письма А.Г.Достоевской от 18 января 1882 г., 2 марта 1882 г., 6 марта 1882 г., 7 февраля 1883 г., 11 февраля 1883 г., 8 февраля 1884 г., 6 марта 1884 г. (с заметкой А.Г.Достоевской "К письмам ко мне В.Л.Соловьева"). - ГБЛ ОР ф 93/П Дост.8.121.
- 13* Победоносцев К.П. Письмо к Е.Ф.Тютчевой от начала февраля 1878 г. ГБЛ ОР ф 230 Победоносцев М 4408/12; Письмо к Е.Ф.Тютчевой от 2-3-5 апреля 1878 г. - ГБЛ ОР ф 230 Победоносцев 4409/13; Письмо к Е.Ф.Тютчевой от 29 марта 1881 г. ГБЛ ОР ф 230 Победоносцев М 4410/1; Письмо к Е.Ф.Тютчевой от 4 февраля 1882 г. - ГБЛ ОР ф 230 Победоносцев М 4410/2.

14. Первые недели царствования императора Александра Третьего. Письма К.П.Победоносцева из Петербурга в Москву к Е.Ф.Тютчевой. 1881. - Рус.архив, М., 1907, кн.2, с.89-102.
 15. К.П.Победоносцев и его корреспонденты: Письма и записки /Предисл. Покровского М.Н. - М.; Пг.: Госиздат, 1923. - Т.1, полуготом 1-2.
 16. Леонтьев К.Н. Как надо понимать сближение с народом? - М., 1881. - 29 с.
 17. Леонтьев К.Н. Наши новые христиане: Ф.М.Достоевский и Л.Толстой. По поводу речи Достоевского на празднике Пушкина и повести Толстого "Чем люди живы". - М., 1882. 68 с.
 18. Леонтьев К.Н. Восток, Россия и славянство: Сб.статей. М., 1885-1886. - Т.1-2.
 19. Из переписки К.Н.Леонтьева с В.В.Розановым. - Рус. вестн., СПб, 1903, № 4, с.633-652; № 5, с.155-182; № 6, с.409-438.
 20. Леонтьев К. О Владимире Соловьеве и эстетике жизни: По двум письмам. - М.: Творч. мысль, 1912. - 40 с.
 21. Письма И.С.Аксакова к Ф.М.Достоевскому. Изв.АН СССР. Сер.лит. и яз., М., 1972, т.31, вып.4, с.349-362.
 - 22.* Аксаков И.С. Письмо А.А.Кирееву от 14 февраля 1884 г. ГБЛ ОР ф 8337 б/4.
- * * *
23. Бельчиков Н. Достоевский и Победоносцев. - Крас.архив, Пг, 1922, т.2, с.240-241.
 24. Бердяев Н.А. Константин Леонтьев. - Париж: УМСА-Пресс, 1926. - 268 с.
 25. Волгин И. Завещание Достоевского. - Вопр.лит., М., 1980, № 6, с.154-196.
 26. Волинский А. Достоевский и Пушкин: Речь и статьи Ф.М.Достоевского, статьи А.Волинского, К.Леонтьева, Гл.Успенского. - СПб: Парфенон, 1921. - 55 с.

27. Гессен С.И. Борьба утопии и автономии добра в миро-
созерцании Ф.М.Достоевского и Вл.С.Соловьева. - Соврем.
зап., Париж, 1931, № 45, с.271-305; кн.46, с.321-351.
28. Готье Ю.В., К.П.Победоносцев и наследник Александр
Александрович (1865-1881). - В кн.: Публичная библиотека
СССР им. В.И.Ленина. М., 1928, Сб.2, с.106-134.
29. Гроссман Л. Достоевский и правительственные круги
1870-х годов. - В кн.: Литературное наследство. М.-Л.,
1934, т.15, с.83-123.
30. Давыдов Н.В. Из воспоминаний о В.С.Соловьеве. - В кн.:
Давыдов Н.В. Из прошлого.М., 1917, ч.2, гл.3, с.47-64.
31. Достоевская А.Г. Воспоминания. - М.: Худож.лит., 1971. -
469 с. - (Сер.лит.мемуаров).
32. Литературное наследство /Ред.Щербина В.Ф. (отв.ред.) и
др.; АН СССР. Ин-т мировой лит.им.А.М.Горького. - М.:
Наука, 1973. - Т.86. Ф.М.Достоевский: Новые материалы
и исследования. - 790 с.
33. Лукьянов С.М. О Вл.С.Соловьеве в его молодые годы:
Материалы к биографии. - Пг., 1916-1921. Кн.1-3.
Кн.4. ГБЛ ОР ф 700. Лукьянов. К.1, ед.2.
34. Никифоров Н. Петербургское студенчество и Влад.Серг.
Соловьев. - Вестн.Европы, Спб, 1912, № 1, с.158-186.
35. Поливанова Е.М. Мои воспоминания о Владимире Сергееви-
че Соловьеве. - ГБЛ ОР ф 700. Лукьянов. К.2; ед.7.
36. Пруцков Н.И. Достоевский и Вл.Соловьев /Великий
инквизитор и антихрист/. - В кн.: Пруцков Н.И. Исто-
рико-сравнительный анализ произведений художественной
литературы, Л., 1974, с.24-62.
37. Радлов Э.Л. Соловьев и Достоевский. - В кн.: Ф.М.До-
стоевский. Статьи и материалы /Под ред.Долинина А.С..
Пг., 1922, Сб.1, с.155-172.
38. Стахеев Д.И. Группы и портреты, (Листочки воспомина-
ний). - Исторический вестн., Спб, 1907, № 1, с.81-94.
39. Стад У.Т. Депутат от России: Воспоминания и переписка
О.А.Новиковой. Спб, 1909. Т.1-2.
40. Шеголев П. События 1 марта и Владимир Соловьев. Былое,
Спб, 1906, № 3, с.48-55.

41. Шеголев П. События I марта и Владимир Соловьев: Новые документы. - Былое, Пг, 1918 кн. IО-II, № 3, с. 330-336.
42. Lord R. Dostoevsky and Vladimir Solov'ev. - Slavonic and East Europ. rev., L., 1964, vol. 42, N 99, p. 414-420.
43. Vogüé E.M.de. Sous l'horizon: Homme et choses d'hier. - P.: Colin, 1904. - 306 p.

Р.А.Галыцева, И.Б.Роднянская

Принятое сокращение:

ГБЛ ОР - Государственная библиотека СССР им. В.И.Ленина.

Отдел рукописей.

НЕОКОНСЕРВАТИЗМ В СТРАНАХ ЗАПАДА
Часть 2

**Социально-культурные и
философские аспекты**

Реферативный сборник

Сдано в набор 15/IX-81 г.

Подписано к печати 14/X-82г.

Формат 60x84/16

Уч.-изд.л. 12,25

Печ.л. 18,5

Тираж 1600 экз.

Заказ № 1142Д

© ИНИОН АН СССР, Москва, ул. Красикова, д.28/21.

Отпечатано в ПИК ВИНТИ, г.Люберцы, Октябрьский пр.,403

042(02)9

