

Р. Гальцева  
И. Роднянская

.....  
**SUMMA IDEOLOGIAE:  
ТОРЖЕСТВО «ЛОЖНОГО СОЗНАНИЯ»  
В НОВЕЙШИЕ ВРЕМЕНА**  
.....

*Критико-аналитическое обозрение  
западной мысли в свете мировых событий*

Москва  
ПОСЕВ  
2012

УДК 101.1:316  
ББК 87.6  
Г 17

Гальцева Р., Роднянская И. Summa ideologiae: Торжество «ложного сознания» в новейшие времена. Критико-аналитическое обозрение западной мысли в свете мировых событий. – М.: Посев, 2012. – 128 с.

Настоящее исследование писалось в 1984 году, когда большие идеологические режимы XX века пережили крах или находились накануне своего крушения, но феномену идеологического сознания предстояла еще долгая жизнь, которая не иссякла и в настоящее время.

Избран жанр обозрения на материале зарубежных идейных процессов, организуя многоголосицу значимых позиций, каждая из которых имеет долгую предисторию в новоевропейской политической мысли, и сопоставляя их между собой, авторы такими средствами стремятся выявить собственную культурфилософскую и политологическую точку зрения не декларативно, а самодоказательно – как объективно вытекающую из подобной переключки.

Авторы книги обращались к малодоступным в свое время источникам, среди которых фигурируют известнейшие имена К. Мангейма, Р. Арона, Х. Арндт, Ш. Эйзенштадта, С. Хука, Х. Ортеги-и-Гассет и др. Их концепции за минувшие десятилетия не ушли из идейного оборота, продолжая оставаться объектами научных и публицистических обсуждений. Сохраняют актуальность и выводы из разнообразия представленного материала, так как проблематика, встающая здесь перед общественной мыслью и жизнью, до сих пор не исчерпана ни интеллектуально, ни практически.

ISBN 978-5-85824-205-5

© НП «Посев», 2012  
© Гальцева Р.А.  
© Роднянская И.Б.

## СОДЕРЖАНИЕ

<i>От авторов</i> .....	4
Внутренняя динамика идеологии .....	9
Рождение и пути идеологической политики. Споры о базисе идеологии ..	28
Идеологизация человеческих масс .....	45
Идеологическая трансформация «почвы» .....	61
Филиация новых идеологий .....	81
От несостоявшейся «веры» к замаскированной идеологии (либерализм и плюрализм) .....	96
<i>Литература</i> .....	117
<i>Указатель имен</i> .....	122

### *От авторов*

Предлагаемое сочинение писалось в меченом – 1984-м – году и по понятным причинам предназначалось к изданию «для служебного пользования», в те времена – для своего рода легализованного самиздата. Тогда осведомление о соответствующей западной литературе имело тот существенный резон, что пользователями полузакрытой публикации оказывались не только владельцы номенклатурных сейфов, но, в первую очередь, – гуманитарная интеллигенция, жаждущая выйти за пределы нормированного чтения. Сегодня мы считаем уместным опубликовать уточненный вариант «доперестроечной» работы не столько для заполнения информационных брешей (хотя и таковые имеют место), сколько из-за того, что главные ее темы неожиданно приобретают новую актуальность уже в начале нынешнего, XXI века.

На подступах к этому сочинению нас интриговала универсальная для минувшего столетия загадка – наступление и долговременное торжество тотальных идеологий, которых прежде не знал мир. В силу тогдашних условий суждение об этом феномене мы с наибольшей прямо-той могли выразить, используя «чуждый взор иноплеменный», причем обращенный преимущественно на самоё себя, на «ту» половину мира. Однако не нужно думать, что это был лишь эзопов маневр. Организуя многоголосицу значимых позиций, каждая из которых имеет долгую предысторию в новоевропейской политической мысли, отбирая разные точки зрения для очной ставки друг с другом, мы стремились, чтобы в таком следственном процессе наш собственный взгляд являл себя не декларативно, а самодоказательно, как бы из уст привлеченных к делу свидетелей.

С первых же страниц данной «Суммы» читатель обнаружит, что авторы, прежде чем напрямую приступить к своему предмету, берутся оспорить доктрину «конца идеологии», которую и сейчас упорно защищают именно те, кто сам идеологически мотивирован в своих политологических и историософских концепциях.

Что касается стержневых тем книги (состоящей из шести разделов), то они таковы.

В разделе первом – «Внутренняя динамика идеологии» – выясняется специфика идеологического мышления, отличающегося от других форм духовной деятельности (религии, искусства, науки). Заодно предложена разгадка поразительной приспособляемости таковой «идеологии» – ее паразитической способности подключать к своему целевому ядру чуждый и даже враждебный ему идейный материал.

В разделе втором – «Рождение и пути идеологической политики» – исследуются исторические предпосылки «тотальных идеологий» (К. Мангейм), начиная с эпохи Возрождения, а также роль нового социального слоя интеллектуалов – «интеллигенции», с характерной для нее «промежуточностью» и беспочвенностью, как основного проводника идеологических утопий.

Раздел третий – «Идеологизация человеческих масс» – посвящен встречному по отношению к возникающим тотальным идеологиям процессу: когда в ходе демографических и моральных сдвигов вызревает «психология толп» как благоприятное поле для идеологических манипуляций и подчинения массового человека прожектёрским экспериментам.

В разделе четвертом – «Идеологическая трансформация национальной почвы» – экспансия «больших идеологий» в преднаходимую культурную и религиозную традицию наций ставит вопрос о «псевдоморфозе» старых структур (О. Шпенглер) и, соответственно, о мистификации исторической памяти общества, создающей мираж преемственности с прошлым. Подчеркнем, что попытки вывести причины торжества идеологических режимов из особенностей национальной и культурно-исторической ментальности набирают сегодня обороты и закрепляют в умах старые заблуждения и клише.

Тема парадоксальных симбиозов, типичных для идеологической практики, получает продолжение в разделе пятом – «Филиация новых идеологий». На политической сцене все чаще дает о себе знать скрещивание и эклектическое смешение прежних эпохальных моделей (коммунистической, национал-социалистической, фашистской, анархистской), – каковое смешение характерно и для современной России: к примеру, фантастическая амальгама «левой» коммунистической догматики и «правой» апелляции к авторитету православия и Церкви (КПРФ).

В заключительном шестом разделе книги – «Неолиберализм/плюрализм как замаскированная идеология» – демонстрируется релятивистская подоснова этих взглядов и вскрывается их идеологический диктат, препятствующий общественному согласию («солидаризму»). Вероятно, немало недоумений способно вызвать суровое обращение авторов с понятием «плюрализм», которое воспринимается как неотъемлемый спутник демократического движения в новой России. Однако нашей задачей было освободить этот термин от двусмысленности: отличить плодотворное многообразие центров гражданского общества (что нередко тоже именуется «плюрализмом») от мировоззренческой позиции, исключающей – как заведомо относительные – сами понятия истины и истинности. Сейчас и сверху и снизу ведутся судорожные поиски, чем бы заполнить идейный вакуум в российском посткоммунистическом обществе. Но эта задача неисполнима, если наряду с публичной свободой мнений и их закономерной разнородностью не будет признана принципиальная неизбежность императивов высшего порядка, разделяемых всей гражданской нацией.

Тем, кто с болезненным напряжением следит за нынешними идейными перегруппировками, может показаться, что «ярмарка идей», представленная в работе четвертьвековой давности, слабо соотносится с бурными процессами конца прошлого и начала нынешнего столетия – как в мировом, так во внутрироссийском масштабе. Между тем, поскольку «конца» идеологий ждать не следует, едва ли не любым их проявлениям в отдаленном или более близком прошлом легко найдутся вполне злободневные аналогии. Ограничимся несколькими примерами, почерпнутыми из текущей повестки дня.

Так, события «арабской весны» 2011 года вкупе с их дальнейшим продолжением заставляют вспомнить иранскую революцию, свергнувшую шаха и превратившую Иран в «исламскую республику». И там, и здесь против авторитарных и диктаторских режимов, в значительной степени светских, выступают, с одной стороны, силы, подхватывающие знамя «западных ценностей» справедливости и свободы, экономических и политических прав, а с другой – изнутри этого порыва верх берет фундаменталистская идеология воинствующего исламизма. Таким образом, революционный всадник седлает религиозного коня, и в новых обстоятельствах опять торжествует сплав факторов, который в разделе «Идеологическая трансформация почвы» назван нами «иранской моделью».

Не менее живучей оказалась идеологическая окраска «новых левых», в 70-80-х годах XX века представленных «демосоциалистами», или, что то же, «евросоциалистами» (см. раздел «Филиация новых идеологий»). Возникшее буквально на наших глазах – в начале 10-х годов нынешнего столетия – движение «Оккупируй Уолл-стрит!» унаследовало знакомые черты, казалось бы, канувшего в небытие демосоциализма: идейный возврат – из революционного паломничества в «третий мир» – под родной западный кров; спонтанный «социализм снизу», декларирующий, в отличие от социал-демократии, максималистские цели – в данном случае сокрушение финансового капитала; намеренное отсутствие контактов со старыми «бюрократическими» левыми центрами; сетевая организация и принцип «прямого участия». Как видим, налицо своеобразный закон сохранения элементов идеологического хозяйства через десятилетия, если не через столетия.

Наконец, должно быть, самый неумирающий инструмент идеологической пропаганды, кочующий из страны в страну и из одной новой эпохи в другую, – это тотальная мобилизация общества посредством обращения к разным его слоям со взаимопротиворечащими утверждениями, которые, однако, согласно законам «идео-логики», работают на единую цель. Так, к примеру, поступали национал-социалисты накануне их прихода к власти, обещая униженным бауэрам возвращение к старым добрым временам, а неприкаянной молодежи – «новый порядок», где ей отведена первенствующая роль. (См. об этом у исследователя гитлеровской «социальной революции» Д. Шёнбаума в разделе «Внутренняя динамика идеологии».)

Сколь ни огорчительно, мы и ныне встречаем схожий способ обработки российских граждан – как реакцию «сверху» на митинговое движение оппозиции в декабре 2011 – феврале 2012 года<sup>1</sup>. Убеденным противникам большевистского режима внушается страх, что нынешний Февраль, по аналогии с 1917 годом, перерастет в новый разрушительный Октябрь. А контингент, испытывающий ностальгию по

<sup>1</sup> Ср. со всеохватной «послойностью» предвыборных обещаний, как она охарактеризована в материале «Аргументов и фактов» от 15–21 февраля 2012 г. (№ 7, с. 7): «Демократам обещано больше демократии, либералам – больше либерализма, патриотам – больше патриотизма, социалистам – больше социализма, коммунистам больше равенства. Западнякам – больше европеизма. Защитникам морали – меньше педофилии. Верующим – больше церкви».

советскому прошлому, напротив, пугают тем, что оппозиционное движение окончательно закрывает путь к реанимации рожденных Октябрем «завоеваний социализма» и закрепляет капиталистическое рабство...

Можно не сомневаться, что со временем случаи подобных аналогий и идеологических «рифм» будут только множиться, так что из умственного оборота не уйдут концепции социальных мыслителей – К. Мангейма, Р. Арона, Х. Арндт, Х. Зедльмайра, Ш. Эйзенштадта, С. Хука, Х. Ортеги-и-Гассета и др., – к чьим именам и мнениям мы обращаемся в представленном труде.

За истекшие годы, в связи со снятием цензурных запретов, некоторые из рассмотренных в книге работ уже вышли в переводах на русский язык. Однако извлечения из оригиналов мы сохраняем в переводах, сделанных в свое время авторами при участии В.В. Бибихина.

Ссылки на цитаты из привлекаемых сочинений указываются внутри текста в скобках (первая цифра обозначает порядковый номер в прилагаемом списке литературы, вторая – цитируемые страницы). В ряде случаев список использованной литературы дополняется сведениями о новых изданиях и переводах.

*2012, февраль.*

**Р. Гальцева, И. Роднянская**

## **ВНУТРЕННЯЯ ДИНАМИКА ИДЕОЛОГИИ**

Под пером западного публициста, социолога или философствующего теоретика понятие «идеология» нередко оказывается в странном положении. Со времен популяризации на Западе ранних работ Маркса (главным образом – усилиями франкфуртской школы) оно стало вездесущим, неустранимым из всякого социального анализа, претендующего на научную объективность, и приложимым к любым формам жизни человеческого духа, начиная с каменного века (напр., 51). Но те же западные авторы с периодической регулярностью предсказывают или даже спешат констатировать исчезновение этого, казалось бы, вечного спутника человеческой истории, выражая тем самым вместо исследовательского беспристрастия свои тайные опасения и надежды. «Порицательный», негативный ореол, каковым, по сути, окружена категория «идеологического», конечно, во многом обязан тому впечатлению, которое раз и навсегда произвела Марксова концепция «ложного сознания» (10) не только на марксистски или «неомарксистски» ориентированные умы, но также и на доминирующую в XX веке позитивистскую социологию. Однако нетерпеливые настроения «антиидеологизма» и ожидание «конца идеологии» за ближайшим историческим поворотом не в меньшей степени определяются страхом перед реальной идеологической конфронтацией нашего времени и нежеланием взглянуть ей в лицо<sup>2</sup>.

Одним из таких поворотов рисовалась, как ни странно, середина 50-х годов, еще не остывшая от накала «холодной войны». Оглядываясь на этот этап, один из леволиберальных социологов вспоминает тогдашние, представляющиеся спустя годы несбыточными, надежды на общественную деидеологизацию Запада. По его словам, «постиологическому анализу» дали толчок «беспрецедентное процветание» и «стабилизация экономических циклов» на протяжении 50-х годов. Предполагалось, что меняется сама классовая структура современных индустриальных обществ, которая раньше порождала массовые социалистические движения; что ценности и образ жизни среднего класса становятся нормой для большинства населения; что управляющие

<sup>2</sup> Сравнительно недавняя вспышка подобных ожиданий обозначена американским политологом Френсисом Фукуямой с его нашумевшей концепцией «конца истории» – в связи с концом геополитического противостояния идеологий.

государством благосостояния компетентные профессионалы будут последовательно осуществлять деполитизацию всех проблем, сводя их к технически-процедурной экспертизе. Эта схема развития распространялась и на регион социализма, и на «третий мир», что вызвало к жизни теорию конвергенции, рассчитывающую на повсеместную, будто бы, детерминацию политико-идеологических реальностей единообразными нуждами индустриальной экономики.

Американский историк социальных идей Дж.Д. Дитбернер (37) описывает увлечение доктриной «конца идеологии» в острополитическом ракурсе: за тогдашними благодушными расчетами на экономический «ход вещей» выявляется драматическая обстановка целенаправленных идейных схваток, в которых искомая деидеологизация мыслилась ее сторонниками как близкий итог борьбы с коммунистическим мировоззрением.

У летучей формулы «конец идеологии», утверждает Дитбернер, не было единственного первооткрывателя; в течение указанного десятилетия она возникала то в выступлении американского историка Х.С. Хьюза «Конец политической идеологии» (48), то в докладе Э. Шиллза «Конец идеологии?» (75), то у Р. Арона (заключительная глава его книги – «Опиум интеллигенции» называется «Конец идеологической эры?») (19), то у Д. Белла, автора книги «Конец идеологии: Об иссякании политических идей в 50-е годы» (21), то, наконец, у С. М. Липсета, эпилога книги которого «Политический человек» (56) носил то же название, что и книга Белла, только, как и у Арона, с вопросительным знаком. Все нити от этого ходового тезиса тянулись, как свидетельствует Дитбернер, к группировке интеллектуалов, назвавшей себя «Конгрессом (а впоследствии – Комитетом) за свободу культуры»<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Ядро этой организации возникло еще в 1949 г. по инициативе американского философа-неомарксиста С. Хука. Сначала это была группа «антисталински» (по квалификации Дитбернера) настроенных левых с печатным центром в американском журнале «Partisan Review» (New-York), а в конце 50-х годов – и в английском журнале «Encounter» (London), возглавлявшемся тогда М. Ласки. Французское крыло было представлено именами Ж.-П. Сартра, М. Мерло-Понти, А. Камю, Д. Руссе. В предельно напряженные дни «холодной войны», связанные с конфликтом вокруг Западного Берлина, состоялась Берлинская конференция интеллигентов-«антисталинских», на которой собственно и родился «Конгресс за свободу культуры» (КСК), впоследствии начавший действовать как постоянная организация. Самым активным и шумным элементом КСК, как замечает Дитбернер, оказались бывшие марксисты, обратившиеся в антикоммунизм: А. Кёстлер, Ф. Боркенау и Дж. Бернхэм. Следующей крупной акцией КСК стала в 1955 г. международная конференция в Милане под девизом «Будущее свободы», на которой вопрос о «конце идеологии» был поставлен во главу угла и получил, в основном, утвердительный ответ.

Это «поколение дважды рожденных» (Д. Белл) приняло свое разочарование в тех ортодоксальных социалистических верованиях, которым была отдана их молодость и которые представлялись им идеологией *ex definitione*, за необратимую перемену общественного умонастроения, обеспеченную ходом истории. А так как, по не чуждому самоиронии выражению А. Кёстлера, интеллигент способен доказать все, во что он поверит, и поверить во все, что он может доказать, то у сменивших веру радикалов немедленно нашлась аргументация, подданная, как им казалось, объективной картиной социальных сдвигов. В их арсенале фигурировали следующие доводы в пользу «конца идеологии»: растущее сходство между программами прежних идеологических конкурентов – сменяющих друг друга у власти социал-демократических и консервативных правительств (при дистанционировании первых от «коммунистической практики»); приемлемость для тех и других ограниченного государственного вмешательства в экономику; вообще – сглаживание противоположности между правыми и левыми. Как утверждал тогда Липсет, на Западе «решены коренные политические проблемы индустриальной революции: рабочие достигли полного гражданства в производственной и политической жизни, консерваторов перестало отталкивать государство благосостояния; демократическая левая признала, что безудержный рост государственной мощи скорее наносит ущерб свободе, чем способствует решению экономических задач. И это торжество демократической социальной революции на Западе означает конец политической деятельности для тех интеллектуалов, которые воодушевлялись идеологическими и утопическими мотивами» (56, 442–443). Классовые коллизии, по Липсету, хотя и сохраняются, но отныне сведутся к борьбе вокруг демистифицированных экономических интересов – «без идеологий, без красных флагов, без первомайских парадов» (56, 455).

Если Липсет, выступая на исходе 50-х годов в роли академического социолога, «безоценочно» доказывает, что идеологическое измерение социальной жизни на определенной ее стадии закономерно изживает себя, то Белл с непоследовательностью, выдающей заинтересованность всей этой группы теоретиков в исходе тяжбы с собственным прошлым, выдает свой разрыв с одной-единственной идеологией – той, что владела им прежде, – за конец идеологии вообще. Для кого именно идеология пришла к концу? – допрашивает Белла автор его идейной биографии Дитбернер. И тут же замечает, что фактически

у Белла везде имеется в виду лишь одна и та же группа нью-йоркской экс-радикальной интеллигенции, его близкие знакомые, друзья по недавней работе в социалистическом журнале «New Leader».

«Скороспелый», по оценке западногерманского политолога, автора книги «Время идеологии» К.Д. Брахера (29, 394), прогноз Белла, как и его единомышленников, был буквально в момент своего обнародования опрокинут выступлением «новых левых», исполненных свежего идеологического энтузиазма<sup>4</sup>. Брахер замечает, что там, где в 50-е годы, казалось, маячил идеологический вакуум, где виделись «исчерпанность» или «одряхление» идейных течений, на самом деле происходила «перезарядка идеологических энергий и интеллектуальных соблазнов» (29, 11). «Эра стремительного экономического восстановления и политической стабилизации» (29, 297), по его словам, не рассосала, а напротив, аккумулировала напор тех, кого Липсет называет «интеллигентами, воодушевленными утопическими мотивами», – и вскоре последовало распрямление сжатой пружины духовного недовольства.

О несбывшихся предсказаниях почти тридцатилетней давности Брахер вспоминает в споре с пропагандистами очередного «конца идеологии», приуроченного уже к началу 80-х годов. Монография Брахера, будучи трудом более широкого охвата, чем того требуют нужды злободневной полемики, вместе с тем явилась непосредственной отповедью его соотечественнику П. Бендеру, выступившему с книгой «Конец идеологического века» (25). Последний, игнорируя памятные манифестации 60-х годов и изображая дело так, будто в соответствии с прогнозами середины века «конец идеологии» на Западе давно наступил, в виде следующего шага убеждает западноевропейскую аудиторию в том, что теперь приходит пора «мирного идеологического сосуществования» между Востоком и Западом, поскольку «на Востоке» у идеологии осталось фиктивное, чисто ритуальное бытие. Вытекающая из нужд модернизации идеологическая терпимость «Востока» (автор имеет в виду прежде всего страны Восточной Европы) сопровождается, по Бендеру, идеологической демобилизацией Запада в его отношении к коммунистической части мира; таким образом «мирное сосуществование идеологий»

<sup>4</sup> Отклик американского радикала Ч. Райта Миллза на книги Белла и Липсета, оформленный в виде открытого письма английской «сердитой молодежи», послужил как бы сигналом к реидеологизации нового поколения западных интеллигентов. «Век самодовольства кончился, – бросал боевой клич Миллз. – Оставим причитания о конце идеологии на долю старых баб» (цит. по: 37, 267).

должно упрочиться вплоть до мирного сосуществования без идеологий, и всеевропейский, а затем мировой порядок станут строиться исключительно на началах здравого смысла.

Конечно же, у Бендера подобраны в пользу подновленной им теории конвергенции успокоительные свидетельства. Жизнь уже опровергла их пункт за пунктом, однако целесообразней выявить психологию «вечного возвращения» этой своего рода идеи-фикс – относительно исчезновения идеологий с определенного, всякий раз отдаляющегося рубежа. Что в данном случае мы имеем дело не с предвестиями, извлекаемыми из реальной действительности, а с имманентной логикой некой идейной иллюзии, подтверждает прецедент Карла Мангейма. Этот, уже классический в глазах Шиллза, Белла или Липсета, автор, еще не употреблявший знаменитой формулы «конец идеологии» и не унижавшийся в своих доказательствах до эмпирической злобы дня<sup>5</sup>, дедуцировал приход постидеологической эры из достижений новооткрытой им «социологии знания».

По Мангейму (9), в определенный исторический момент, который связан с окончательным крушением единой, всеми разделяемой доставшейся от Средневековья картины мира, а также – с овладением механизмами «разоблачения», открытыми Марксом и Фрейдом, наступает черед для возникновения генерального метода «срывания масок» с любого идеологического тезиса, выдающего себя за независимое теоретизирование. Этот-то метод «социологии знания», состоящий в показе часто не осознаваемой экзистенциальной и групповой детерминации всякой идеи, сделает, наконец, возможным интеллектуальный контроль над ложным идеологическим сознанием и тем в корне подорвет влияние такого сознания на общественную жизнь. Подобную отрезвляющую изобличительную работу Мангейм препоручает интеллигенции – как «свободно дрейфующей» в социуме и оттого способной к критически-отстраненному мышлению. И с этого рубежа, надеется Мангейм, место борющихся идеологий займет соревнование

<sup>5</sup> Не поразительно ли, что близкая свобода от ига идеологии всякий раз провозглашалась на самом пороге эпохальных идеологических столкновений и прямых сражений: Мангеймом – накануне прихода к власти национал-социалистов (немецкое издание его книги «Идеология и утопия») и Второй мировой войны (ее же английское издание); Ароном, Беллом и Липсетом – перед взлетом «новых левых» в США и Европе (вплоть до майских схваток в Париже 1968 г.); Бендером – на грани очередного усиления идеологической конфронтации перед 1985 г.

«исследовательских гипотез» (9, ч. 2, 69). Любопытно, что вышеописанное принципиальное самоупряднение идеологий, до сих пор так цепко державших человеческие массы в своем плену, несмотря на давнее действие указанных Мангеймом факторов (распада средневековой монолитности и возросшего социального веса интеллигенции), приурочено здесь к появлению на идеологической сцене самого создателя «социологии знания» – к тому часу, когда он открывает глаза дремлющей интеллигенции, этому авангарду аналитической мысли, на ее мессианское предназначение. Мангейм, упрекавший Маркса за то, что тот поставил себя в исключительное, «надыдеологическое» положение среди творцов идеологий, фактически сам претендует на такую же исключительность: вместе с ним должна окончиться предыстория общественного сознания и начаться подлинная, рационально-критическая его история, должен совершиться скачок из царства идеологической необходимости в царство свободного и осознанного диалога.

Пример Мангейма, как видим, обнажает извечно-утопическое измерение, сопровождающее, наряду с вышеописанными мотивами страха или разочарования, все доктрины «конца идеологии». И пусть есть доля правды во мнении о частичной «деидеологизации низов»<sup>6</sup>, гораздо больше трезвой истины в характеристике общей картины XX века как эпохи нарастающих идеологических столкновений, сменившей период спонтанного «соперничества идей» (29, 43), эпохи интегрального размежевания по мобилизующему принципу.

Если К.Д. Брахер прав в том, что «букет идеологий», сложившийся в XIX веке – «либерализм и демократизм, социализм и марксизм, консерватизм и националистический этатизм» (29, 18), – наличествует и в следующем столетии, то верно и другое: все это поле идей перемагнитилось под воздействием двух полюсов, в связи с чем часть этих идей утратила самостоятельное значение или сменила окраску. Обзорный труд английского историка М.Л. Биддиса «Век масс» (26) наглядно демонстрирует на фактах культурно-общественной жизни Европы с 1870 г. подобную поляризацию и «прибирание к рукам» идейной пе-

<sup>6</sup> Видный представитель структурной социологии Ш. Эйзенштадт (39) отмечает «изоляция идеологической интеллектуальной элиты» от «деидеологизированных низших слоев» в качестве характерной черты развитых позднеиндустриальных обществ, что, по его мнению, придает этим обществам неожиданное сходство с застойными патримониальными режимами. Ср. замечание Брахера о наличии «встречных процессов деидеологизации и реидеологизации» (29, 314) в течение последних десятилетий.

строты, что стало уже самоочевидным после Первой мировой войны и особенно начиная с 30-х годов. К этому вопросу мы еще вернемся в разделе «Идеологизация человеческих масс».

Независимо от того, далека ли «идеологическая эпоха» от своего «конца», трудно усомниться, что она имеет историческое начало.

Между тем в либерально-позитивистских кругах существует упорная тенденция возводить идеологию в ранг категории надысторической. Ее охотно отождествляют с любым типом коллективного сознания и даже редуцируют к ней – как к последней мыслительной реальности – автономные сферы индивидуально-творческого духа. Одним из родоначальников этой гиперболизации идеологического элемента опять-таки был Мангейм, чьи взгляды вызвали сопротивление философской критики уже в период первых откликов на «Идеологию и утопию». В частности, немецкий социолог А. фон Шельтинг указывал, что для Мангейма не существует никакого мышления, помимо идеологического, и любая научная теория оказывается функцией от породивших ее социальных факторов. Другой обществовед, эмигрант из гитлеровской Германии Г. Шпейер замечал по этому же поводу: «Из того факта, что идеи постоянно подвергаются функционализации для удовлетворения определенных нужд, еще не следует, что они представляют собой функцию этих нужд» (77, 275). Тут же Шпейер жалуется, что «теоретическое мышление стало считаться устаревшим, иллюзорным и бесполезным» и ученые начали истолковывать «религию, искусство, педагогику и мораль как формы социального контроля и пропаганды, как <...> оправдание материальных интересов, вдалбливание исторически относительных ценностей, т.е. в чисто инструментальном ключе» (77, 269). Главный порок труда Мангейма, заключает в другом месте Шпейер, – отказ от проведения различий между типами мышления, отождествление идеологических способов воздействия с философией.

Если в школе Мангейма мы сталкиваемся с агрессивным распространением идеологического «инструментального разума» на смежные духовные пространства «разума теоретического», то другой, уже временной вариант абсолютизации идеологического начала обнаруживается у французских неоанархистов, авторов программного трехтомника по всемирной истории идеологий от фараонов до Мао (50). Идеология – понятие в их устах еще более предосудительное, чем в лексиконе позитивистской социологии, – возникает, как утверждается здесь, из нужд легитимизации власти и, следовательно, наподобие самой власти,



исторически вездесуща. Составитель и один из авторов названного коллективного труда Ф. Шатле игнорирует то неопровержимое обстоятельство, что не всякая идеология служит наличной власти (есть же идеологии протеста!) и не всякая духовная опора власти может именоваться идеологией<sup>7</sup>. В этой связи можно согласиться с замечанием известного польского писателя-философа Станислава Лема, что именно теперь «мы живем в эпоху политических доктрин. Времена, когда власть обходилась без них, времена фараонов, тиранов, цезарей, – минули безвозвратно. Власть без идеологической санкции уже невозможна».

Отношение французских авторов к идеологии как покорной служанке власти, выступающей от ее имени с массовых трибун, но не имеющей голоса на форуме практической политики, принадлежит к числу наиболее типичных представлений и восходит (в данном случае, вероятно, через посредство анархосиндикалиста Ж. Сореля) к школе «неомакиавеллистов» – исследователей элитаризма: Р. Михельса, В. Парето, Г. Моски. Идеология для последних сводилась к совокупности «политических формул», воздействующих на «сознание более широких и менее образованных слоев общества» (цит. по: 26, 133), т.е. к демагогическому камуфляжу расчетливых элит. Становясь у кормила, новые элиты примеривают, как платье, новую идеологию, но сущность государственной власти, спрятанная под этой одеждой, остается для населения неизменной; так, по словам английского историка Т. Макнила, в России после Октябрьской революции был восстановлен «государственный абсолютизм <...> в новом идеологическом одеянии» (59, 116). Или, говоря языком того же Шатле: «Торжествует всегда Государство» (50, 155). Применительно к нынешнему дню утверждение о подсобной и декоративной роли идеологии звучит примерно так: современный мир по существу поделен не идеологически, а геополитически, сообразно стремлению противоборствующих государственных волей к глобальной власти (П. Бендер). И даже оппонент Бендера К.Д. Брахер пользуется привычным определением идеологии как «идеального обоснования политического господства» (29, 12), не замечая недостаточности такой дефиниции.

Если в описанном случае специфика идеологии целиком растворяется в социальной реальности политики, то не менее характерны попытки отождествить ее с религиозным или мифологическим сознанием

<sup>7</sup> Шатле называет идеологию «дискурсом, который ради вящего блага центральной власти служит администрированию людьми наравне с полицией и армией» (50, 188).

на том основании, что и здесь, и там присутствует элемент веры, заброшенный от скептического анализа. В безапелляционной форме эта далеко не новая мысль выражена, например, американцем Г. Дж. Осмусом (20), по чьим словам, западная цивилизация вовсе не пережила процессов обмирщения, поскольку современная жизнь полна стародавних религиозных учений, скрывающихся под псевдонимом идеологий.

Действительно, идеологии, подобно древним мифам о происхождении сущего, обладают в глазах своей аудитории объясняющей силой, впрочем, обращенной, как замечает французский философ и публицист А. Глюксман, не к прошлому, а к желанному будущему. И, конечно, когда известный историк идей Э. Фёгелин называет идеологии «политическими религиями» (цит. по: 29, 52), когда Арон усматривает в них «светскую религиозность, вдохновляемую атеизмом» (19, 272), а Белл – религиозную эсхатологию, «уверенную в том, что сама история ведет ее к цели» (22, 193); когда Брахер вслед за многими и многими другими находит в идеологическом сознании «черты обмирщенной религии <...> спасения и избавления», укореняющей «абсолютную истину уже не в небе, а на земле» (29, 17), то эти авторы небезосновательно сосредотачиваются на пафосе упований, равно вложенном и в религию, и в идеологию как в окончательные системы миропонимания. Однако религию трудно представить себе без психологического плацдарма веры, в то время как в составе идеологии вера может быть лишь преходящим компонентом, что вынуждены признать сами сторонники сближения идеологического и религиозного феноменов. По замечанию того же Брахера, «расколдовывание» идеологии не означает ее упразднения; вера в ее составе может терять содержание, становится «правилом игры», но «положение и функция идеологии <...> остаются не подорванными» (29, 283). На этой стадии влияние идеологии обеспечивается не столько тем, что она пользуется исключительным доверием, сколько тем, что с ней не конкурируют альтернативные способы восприятия реальности<sup>8</sup>.

Итак, замыкаться на сходстве беспрецедентного феномена идеологий с типами веры, которые родились в глубине исторических вре-

<sup>8</sup> На анекдотическом житейском примере Брахер показывает, как это психологически возможно. Приводится рассказ (29, 65) об одном датском крестьянине, который «на счастье» над притолокой повесил подкову. На вопрос, верит ли он в подкову, он ответил, что, конечно, нет, но слышал, что подкова помогает даже тогда, когда в нее не верят. По-видимому, этот крестьянин продолжает находиться внутри некоторой системы суеверий, уже не разделяя их по существу. Они не владеют его сердцем, но руководят его поведением, потому, должно быть, что остаются единственным знакомым ему рецептом действий в условиях, когда отсутствуют альтернативы.

мен, значит идти по пути поверхностных аналогий, не ухватывающих существо предмета. Вследствие этого не мешает повнимательней отнестись к тому, казалось бы, наивному и одновременно педантически формальному описанию, какое получает состав новоявленной «науки об идеях» у изобретателя интересующего нас термина А. Дестюта де Траси: «Эту науку можно назвать идеологией, если исходить только из ее темы, общей грамматикой, если обращать внимание только на ее средства, и логикой, если рассматривать только ее цель. Однако, как бы ее ни именовать, она обязательно охватывает эти три аспекта, ибо невозможно серьезно заниматься одним из них, не занимаясь двумя другими. Идеология представляется мне родовым термином, так как наука об идеях включает в себя и науку об их выражении, и науку о допускаемых ими дедукциях» (цит. по: 9, ч. 1, 234).

Как бы ни была далека задуманная Дестютом де Траси миро-объемлющая дисциплина от тех реальных идеологий, чей «век» начинался как раз в годы его жизни, – впервые идеология как таковая осознает себя изнутри через это построение. Она еще не подозревает о собственной «корысти» и числит себя вершиной опытных наук, но уже размышляет над тем, как бы «задействовать» мир с помощью саморазвертывающейся методологии («грамматики»)⁹. Впоследствии критика

---

⁹ «Подобная наука, согласно Дестюту де Траси, должна лежать в основании всего свода наук о природе и человеческом обществе: на главные принципы идеологии должна опираться и политика» (Дестют де Траси // Филос. энциклопедический словарь. М., 1983. С. 199).

По Мангейму, «понятие идеологии в подлинном его значении зародилось в тот момент, когда Наполеон пренебрежительно назвал этих философов», т.е. направление, к которому принадлежал и Дестют де Траси, «идеологами». «Тем самым это слово получило уничижительное значение, которое оно <...> сохранило по сей день» (9, ч. 1, 90). На это можно возразить, что смысл понятия «идеология», как показывает и современное словоупотребление, отнюдь не замыкается на «уничижительной» коннотации, и, таким образом, честь создания нового термина принадлежит все-таки не Наполеону, а тем «идеологам», над доктринерством которых он издевался. В этом столкновении носителя власти с вторгающимися в его сферу теоретиками при желании не трудно увидеть первую артикулированную тяжбу идеологии и политической прагматики, что лишний раз свидетельствует о разнородности обеих категорий. Кстати, в русской словесности мы находим сравнительно раннее употребление понятий «идеолог», «идеологический» в значении, вполне совпадающем с современным. Можно, к примеру, сослаться как на лексикон Пушкина, так и на строки его современника Дениса Давыдова, относящиеся к личности П.Я. Чаадаева: «Утопист, идеолог, президент собрания...» (Давыдов Д. Стихи и проза. М., 1984. С. 95). Не поразительно ли, что русский поэт как бы предвосхитил название труда Мангейма и вдобавок с корректностью, отсутствующей у социолога ХХ в., подметил неразрывность «идеологии» и «утопии»?

идеологического (фальсифицированного) сознания занималась разоблачением классовый или групповой природы используемых им идей; но этим не отрицался увлеченный Дестютом де Траси внутренний принцип идеологии как последовательной («дедуктивной») организации идейного материала вокруг определенной цели (что постулирует и особую методичку передачи этих идей – «науку об их выражении»).

Поскольку «идео-логия» не только этимологически, но и содержательно базируется на «идее», – неизбежно встает вопрос, что за новый смысл приобретает здесь этот классический общеполитический термин. Как подчеркивает Мангейм, в данном случае имеет место «не греческая платоническая “идея” в ее статической пластичной полноте, не прообраз вещей, а <...> проецированная в бесконечную даль и воздействующая на нас оттуда определенная цель...» (9, ч. 2, 35–36). Другой известный политический теоретик Ханна Арендт как бы подхватывает мысль Мангейма, но в то же время перемещает внимание с целелеполагающего импульса, присущего идеологии (этой своего рода *causa finalis*), на неуклонность в ней логической связности. «Идеология, – пишет Арендт, – и есть то самое, что означает ее буквальное наименование: это логика идеи» (17, 469), причем идея здесь – не платоновская, онтологическая, и даже не кантовская, «трансцендентальная», а всеобъясняющий принцип исторического бытия. «Движение истории и идейно-логический процесс мыслятся соответствующими друг другу», в силу чего идеология, направленная на историю как на свой главный объект, «несет исчерпывающее объяснение прошлого, постижение настоящего и уверенное продуцирование будущего»; «опыту нечего добавить к этому неотвратимому ходу логической дедукции» (17, 469–470). Иначе говоря, идеологическое мышление эмансипируется от опыта, утверждая в результате некоей абсолютной логической процедуры свою реальность, помимо той, которая воспринимается пятью чувствами.

Х. Арендт подмечает здесь важное следствие из неукоснительного саморазвертывания аксиоматической предпосылки: появление «идеологического пространства», независимого от фактов<sup>10</sup>. Это подтверждается и наблюдениями исследователя гитлеровского режима Д. Шёнбаума (72), который обращает внимание на разрыв между объективной соци-

---

<sup>10</sup> Для идеолога, по словам другого автора, Б.-А. Леви, «факт никогда не говорит сам за себя» (7, 179).

альной реальностью Третьего рейха и ее идеологической интерпретацией, внедряемой в сознание подданных. Вопреки обещаниям партийной программы нацистов свернуть с индустриально-космополитического пути, поднять статус мелких хозяев и бауэров, вернуть народ на землю, а женщину под семейный кров, «...города стали не меньше, а больше; концентрация капитала возросла; сельское население <...> уменьшилось; женщины находились не у очага, а на фабриках или в конторах; неравенство в распределении доходов и собственности стало более заметным, чем раньше» (цит. по: 64, 88). Но отраженная в официальном идеологическом сознании социальная реальность представляла собой картину общества, сплоченного как никогда прежде в немецкой истории, открывающего перспективы молодым и старым, классам и массам, – общества, которое было сразу и «новым порядком», и «старыми добрыми временами». И этот образ перетолкованной реальности, определяя весь тонус жизни, уже на деле оттеснял реальность подлинную. При нацизме, иронизирует Шёнбаум, не бытие определяло сознание, а сознание определяло бытие.

Но «автономность» идеологической картины общества и истории не означает, вопреки Х. Арндт, того, что эта картина выстраивается по строго логическим законам. Скорее, она создается, как заметил В. Парето, путем «псевдологических обоснований» (цит. по: 8, 13). Ведь нельзя же в самом деле (что и подмечено Шёнбаумом) уместить в одном логическом измерении нацистский «новый порядок» и доверенные «добрые времена»; здесь с неизбежностью нарушается элементарный закон «исключенного третьего».

Еще один пример – из более близкой эпохи. В западных левых программах при решении проблемы преобразования капиталистической экономики нередко используются трудносовместимые тезисы. По описанию «демосоциалиста» Б. Денича (34), требование полномочного рабочего контроля на местах как актуально сформулированная «тема протеста» (термин Ш. Эйзенштадта) весьма проблематично согласуется с идеалом централизованного планирования, от которого руководство «левых социалистов» тоже не хочет отказаться как от одной из конечных мировоззренческих целей.

Принципиальная неоднозначность идеологического высказывания, противостоящая евангельскому правилу «да-да – нет-нет, остальное от лукавого», коренится не в исчерпаемости толкований, свойственной, скажем, искусству, а в подгонке слова к изменчивым

задачам момента. (Участник упоминавшегося французского труда по идеологиям П.-Ф. Моро замечает, что «идеологическая борьба» не строится «на чисто логических аргументах», часто это «борьба за внедрение метафор» (50, 15). Однако амбивалентность этих метафор – не художественного, а ситуативного порядка.) По видимости функционируя в рациональной плоскости дискурсивного мышления, идеология способна давать, смотря по обстоятельствам, взаимоисключающие ответы на один и тот же вопрос. В частности, она доносит себя не иначе как «послойно» – обращаясь к каждому типу аудитории в соответствующем регистре<sup>11</sup> (для молодежи – небывалый «новый порядок», для старшего поколения мелких собственников – возврат к старым временам стабильности). Сопоставление этих регистров может повести к алогическому диссонансу, не отменяющему, однако, своего рода последовательности и цельности. Здесь, действительно, торжествует связующая логика, – но логика не рациональной идеи, а волевого замысла<sup>12</sup>, который не боится противоречий, коль скоро они способствуют его реализации. Логике такого сорта можно назвать телеологической – или «активистской», как именуют ее Белл и английский историк общественных идей Н. О’Салливен (67). По словам Брахера, идеология – это «ориентированная на действие система убеждений» (29, 13); по словам Белла, «превращение идеи в социальный рычаг» (21, 393).

С этой точки зрения идеологии взаимодействуют со своими объектами по принципу «постоянной мобилизации» (67, 17), не оставляя в идеологизированном пространстве ничего нейтрального. Такая мобилизация была бы невозможна без «образа врага», по отталкиванию от которого все истины идеологии приобретают аподиктическую неизбежность. Эту важную черту идеологического стиля – сплочение через противоборство – западные политологи склонны обнаруживать уже у Ж.-Ж. Руссо, в их глазах – пионера идеологий<sup>13</sup>. Как рассуждает по данному поводу О’Салливен, для всех, кто, подобно Руссо, проектировал

<sup>11</sup> Кстати, в этом состоит еще одно отличие идеологии как новой ментальности от средневековых религиозных доктрин, изъяснявшихся на едином языке символов, который предназначался равно для всех, хотя и в меру понимания каждого.

<sup>12</sup> Дестют де Траси с удивительной для его времени точностью называет эту особую идеологическую связность «логикой воли» (цит. по: 83, 289).

<sup>13</sup> Вести от Руссо, а также от Т. Гоббса и И. Бентама родословную «идеологического государства» – характерная черта прежде всего неоконсервативной ветви в политологии.

общество совершенной гармонии, появление конфликтов и неполадок внутри этого идейно-выверенного порядка было объяснимо лишь с помощью «теории заговоров».

Призывая в свидетели своей правоты перед лицом «врага» и мораль, и науку, идеологическое мышление подключает их автономную энергию к новому контексту, придает их объективному содержанию собственный *мобилизирующий вектор*. «Мораль выставляется осью, вокруг которой вращается идеология» (П.-Ф. Моро (50, 107)), при том что этические задачи, как констатирует Белл (см.: 37, 180), превращаются в политические цели.

К примеру, нет, кажется, идеологии, которая не апеллировала бы к моральному понятию свободы, встречающему без предварительных толкований естественный отклик в человеческих сердцах. Но, перенастраиваясь разными идеологическими контекстами, оно приобретает в каждом из них специфически заостренный смысл, *целенаправленно* реализующий все эмоциональное и содержательное богатство, заключенное в слове «свобода». Как пишет Мангейм (9, ч. 2, 93), в начале XIX века консерватор старого толка, говоря о «свободе», понимал под «свободой» право каждого сословия жить в соответствии с данными ему привилегиями; либерал того времени под «свободой» имел в виду как раз отмену этих привилегий, противопоставляя сословному принципу свободы эгалитарный; в устах же консерватора-романтика это слово означало «глубоко внутреннюю свободу», индивидуальное право существовать в согласии с собственным неповторимым мироощущением. В примере Мангейма, однако, слово «свобода», при всей разности его идеологических осмыслений, все-таки не вступает в полное противоречие со своим исходным и общепринятым значением. XX век может дать иллюстрацию идеологического использования того же слова в смысле, *обратном* его подлинному. Авторы энциклопедической статьи о доктрине фашизма<sup>14</sup>, Б. Муссолини (под псевдонимом Вольпе) (81) и Дж. Джентиле (чье имя не указано), произнося слово «свобода», по-оружелловски внушают, что оно тождественно своей противоположности – послушанию Государству. «Если свобода есть атрибут реального человека, а не абстрактной марионетки, выставляемой индивидуалистическим либерализмом, то фашизм стоит за свободу. Но единственно реальная свобода – это свобода Государства и индивида в рамках Государства» (цит. по: 28, 226).

<sup>14</sup> Статья была написана Муссолини совместно с официальным философом фашизма Дж. Джентиле, но дуче пожелал остаться единственным ее автором.

Однако наряду с моральной риторикой, даже у явно иррациональных идеологических построений имеется вторая ось – наука, с ее непререкаемым для современного сознания авторитетом разума. Как напоминает Биддис, национал-социалистический режим, при всем его презрении к объективному знанию и академическим свободам, крепко держался за декорум научной эрудиции. Ведь нацистская идеология претендовала на постижение мирового общественного процесса, рассмотренного сквозь призму биологических законов; для этого требовались впечатляющие данные антропометрии и понадобился беспрецедентный ужас медицинских опытов над людьми. Но, обслуживая идеологические задачи, наука (как, впрочем, и мораль, поскольку иначе общество превратилось бы в «клубок змей») должна сохранять работоспособность и по своему прямому назначению и, значит, располагать определенной самостоятельностью. Согласно мнению исследователя тоталитаризма, приводимому в книге Биддиса, двойная цель: «достичь максимума военной мощи и максимального контроля над умами – подвергает систему научного образования особому эксперименту. Главное, режиму предстояло выяснить, удастся ли ему развить сферу социальных исследований и гуманитарных дисциплин, поддерживая между тем естественные науки на уровне, обеспечивающем техническое развитие» (цит. по: 26, 238). Не преуспев в первом, идеология теряет узурпированное ею право на истинность, не преуспев во втором, она теряет материальную базу своего могущества.

Как видно из взаимодействия идеологии с наукой или моралью, ядро идеологического замысла обладает широкой способностью к абсорбции духовных ценностей, в том числе и антагонистических по отношению к этому ядру. Но такой процесс неограниченного присоединения начинается лишь после того, как с помощью основополагающих тезисов, которые определились в борьбе идеологии за свою чистоту, в общественное сознание внедрена своего рода матрица, обеспечивающая в дальнейшем функциональную монолитность все новых и новых наслоений. Скажем, «мобилизирующий миф» политизированного шиизма (40, 205), отмежевавшись сначала от конституционно-либерального движения в Иране и определив себя в качестве исламской фундаменталистской идеологии, вскоре ввел в свой идейный фонд официальный термин «республика», заимствованный вопреки генеральной борьбе с вестернизацией из исконно западного политического словаря. Этот компромисс прошел без ущерба для идеологической спайки.

Другими словами, самопротиворечивое, на первый взгляд, приращение постороннего материала не означает, как может показаться поверхностному наблюдателю (хоть бы упоминавшемуся ранее Бендеру, автору «Конца идеологического века»), перерождения или отступления идеологии; напротив, ее самотождественность и цельность всякий раз сохраняются, а за счет «подкормки» извне – расширяется ее социально-психологическая база. Накапливаемый идеологией противоречивый багаж не подвергается практической проверке, ибо предназначен не для операционального контакта с действительностью, а для идеальной сферы формируемого сознания, – так что наличие противоречий не смущает идеологию, оставаясь для нее важным источником маневренности и актуализации.

Как утверждает французский «новый философ», выдвинувший концепцию «посттоталитаризма», А. Глюксман, этап упрочения идеологии, на котором во имя сохранения всеохватности она может и должна позволить себе известную «беспринципность», необходимо предполагает наличие оглуленного сознания в массовом масштабе: «идеократия», острит Глюксман, переходит в «идиократию». На этой стадии, согласно глюксмановскому анализу, идеология не мобилизует общество своим волевым импульсом, а скрепляет и стабилизирует его круговой поручкой Глупости (*la bêtise*). «Нет глобального замысла, который гармонизировал бы расходящиеся интересы <...> Сверху донизу иерархической лестницы царит инстинкт самосохранения <...> Каждый добровольно терпит глупость своего соседа при условии, что она не слишком посягает на его собственную. Бюрократическая конкуренция затихает, когда ее участники достигают каждый своего уровня некомпетентности <...>. Одна идея не изгоняет другую, избегая столкновений, а бредет неверной поступью за своим обмякшим хозяином, ничего не исключая и никуда не приводя <...>. В зрелой стадии, достигнув прочного равновесия, такое общество хлопочет не столько о том, чтобы кого-то убедить, сколько о том, чтобы удержать общую умственную активность на мелкотравчатом уровне и чтобы ничей моральный и социальный статус не подвергся опасности». Напряженная идеологическая воля, сосредоточенная обыкновенно в одних руках, не может, по Глюксману, вместе с тем не быть «хрупкой», поэтому ее действие распространяется только на первый, краткий период идеологических завоеваний. Рассредоточенная, всепроникающая Глупость, напротив, отличается большой «вязкостью», «она менее принудительна в деталях и более неотвратима в целом, оттого долговечна» и способству-

ет самоконсервации идеологизированного общества. «Если радикальная воля пожирает самоё себя, то Глупость собою питается» (44).

По-видимому, Глюксману в этом описании удалось уловить как необычайно широкие абсорбирующие свойства идеологии, о которых говорилось выше, так и ее «второе дыхание» в менее четком, чем прежде, но в более устойчивом ритме. Остается, однако, заметить, что Глюксман опрометчиво отрицает за позднеидеологической установкой верность исходному «глобальному замыслу», невольно соскальзывая к бендеровским иллюзиям относительно «конца идеологии»; практика скорее показывает, что «глобальный замысел» в этом фазисе сохраняется, но отступает на укрепленные оборонительные рубежи. Французский публицист, проследивший за перерождением интеллекта в идеологически насыщенной среде, все же оказывается нетверд в своих представлениях о сути и генезисе поретрируемой им Глупости. Эта вездесущая Глупость то предстает у него как результат направленной идеологической селекции, то чисто просветительским образом понимается как вечный спутник человеческой природы, даже способный по-швейковски обезвреживать напор целеустремленного идеологизма. Получается, что Глупость – и плод отупения, и свойство (притом далеко не худшее) непосредственно-го сознания; она – то средство консервации «тоталитаризма», то гарантия от его прожекторских эксцессов.

Между тем речь должна идти о такой интеллектуальной мистификации, которая питается не одной глупостью, но специфическими уловками «ложного сознания», и которую нельзя одолеть простодушной невосприимчивостью к его рацеям. Здесь существенно то, что эти псевдорациональные схемы плохо поддаются логической проверке, ибо багаж идеологии упакован в такую языковую оболочку, которая маскирует антиномии, согласуя их на чисто семантическом уровне<sup>15</sup>. Здесь необходимо уточнить, что религия, философия и идеология обращаются с антиномическими явлениями мысли по-разному. Загадка антиномии стоит перед человеческим разумом по крайней мере со времен апорий Зенона. Можно указать

<sup>15</sup> Помимо взрывчатой силы фигурального языка (Ман П. де (58, 214), снимающего противоречия в «коротком замыкании» метафорических оборотов, существуют и другие разновидности той же процедуры, не заимствованные из сферы художественной речи и более органичные для идеологического дискурса с его специфической лексикой. Точка зрения современной «идеолингвистики» на этот предмет представлена в исследовании М.Н. Эпштейна «Структура идеологического высказывания» (15). Там же затронута проблема разного подхода к антиномии, с одной стороны, в философских, и с другой – в идеологических системах.

на столь же давнее ее присутствие в религиозных текстах, постоянно ставящих сознание верующего перед взаимоисключающими утверждениями («Не *мир*, но меч» – «Блаженны *миротворцы*»); при этом предполагается, что такие утверждения должны согласовываться каждый раз заново, в конкретном поступке – решении личности. Антиномия здесь откровенно заявляет о себе, используя в противоположных смысловых контекстах одно и то же слово («мир»), а не полярно окрашенные синонимы нужного понятия. В философии Нового времени Кант, разведя миры нравственно-метафизического и позитивно-эмпирического, оставил сознание, руководимое сразу двумя принципами, в безвыходной раздвоенности и сделал антиномии непреодолимыми как логически, так и экзистенциально. Гегелевская диалектика, еще на философско-идеалистической почве панлогизма, подготовила антиномию к идеологическому употреблению, отменив привычную для рассудка неслиянность тезиса с антитезисом. Но антиномичность по-прежнему нужно было замечать и уяснять – как вопрос, адресованный философствующему уму. Идеологии удается изменить дело кардинальным образом: она вытесняет антиномию из проблемной области в словесную, где методика переименований позволяет скрывать несводимость тезиса и антитезиса, согласуя противоположные вещи путем подбора одинаково коннотированных понятий и разводя сходные через наделение их взаимоотталкивающимися коннотациями<sup>16</sup>. Так на языковом уровне утверждается впечатление целостного, последовательного и безгранично гибкого мировоззрения, которое своей способностью все объяснить выигрывает рядом с неподвижным догматизмом однозначных истин. Единственным ограничением для языковой практики идеологий оказывается то, что потребное преобразование антиномии в гармонию осуществимо только средствами отцеженного, сравнительно узкого и в известной мере стандартизированного лексикона, восприятие которого быстро автоматизируется и утрачивает эмоциональные тона. Между тем идеологическое слово все-таки допускает наряду с собой другие типы языкового сознания (обиходную речь, язык искусства и т.п.), вследствие неустранимости их из жизни, в которой идеология нуждается как в своей питательной базе<sup>17</sup>. Потому-то и несбыточна мечта о полном торжестве

<sup>16</sup> Как показано в оруэлловской модели «новояза», идеологи составляют «непротиворечивые» политические тексты, в которых реальное противоречие снимается словом.

<sup>17</sup> Ср. слова Ф. Энгельса о том «скрытом под идеологическими наслонениями простом факте», что «люди в первую очередь должны есть, пить, иметь жилища и одеваться, прежде чем заниматься идеологическим производством» (10, т. 19, 351).

идеологического языка над естественным, высказанная одним из персонажей известного романа Дж. Оруэлла: «В конце концов мы сделаем мыслепреступление невозможным буквально, так как не будет уже существовать слов для его выражения» (см. также: 28, 311).

Вторжение в жизнь идеологической речи – исходящее сначала от пропагандистской машины во время Первой мировой войны, а затем от тоталитарных режимов, когда «власть через все средства коммуникации совершала свои налеты на язык и слово сделалось орудием не прояснения, а затемнения мысли» (28, 304), вызвало одностороннюю реакцию: попытки так называемой аналитической философии (Б. Рассел, «Венский кружок», ранний Л. Витгенштейн) создать рационально безупречную модель языка, свободную от «дефектов» неопределенности и многозначности и тем самым исключаящую манипулирование сознанием. Но эта рационалистическая критика и это логическое конструирование не отличали методов собственно идеологической обработки слова от естественной или художественной образности и от философско-метафизической символики, которые на деле как раз противостоят формированию идеологизированного словаря. Потерпев поражение в своих надеждах на расчистку языка средствами его формализации, аналитическая философия в лице позднего Витгенштейна и К. Поппера бросилась в другую крайность: «идеологическая болезнь» была теперь обнаружена не в принципиально неверифицируемых суждениях надэмпирического свойства, а в обыденном словоупотреблении, отражающем якобы не реальность, а одну лишь субъективную установку говорящего. С верификации значений Поппер перенес внимание на условия их фальсификации, а Витгенштейн занялся выведением наружу бессознательных речевых подтасовок – деятельностью, которую он называл «языковой терапией», подразумевая здесь аналогию с задачами Фрейда. Биддис полагает, что загипнотизированная идеологиями общественность не откликнулась на призыв Витгенштейна к честному и самокритичному пользованию словом из-за «отшельнической позы», которую усвоил себе этот ученый в отличие от публичных целителей-психоаналитиков. Однако неудача рецепта Витгенштейна, очевидно, коренится в гипертрофированной критике сознания простого человека с его неутраченным здравым смыслом и в недооценке особых механизмов идеологической мобилизации языка. Остается еще раз вспомнить Дестюта де Траси, подчеркивавшего, что «наука об идеях» с необходимостью влечет за собой «науку об их выражении» и не может существовать без нее.

## РОЖДЕНИЕ И ПУТИ ИДЕОЛОГИЧЕСКОЙ ПОЛИТИКИ. СПОРЫ О БАЗИСЕ ИДЕОЛОГИИ

В связи с успехами тоталитарных режимов в 20-х и 30-х годах обострился вопрос об общественном фундаменте восходящего «ложного сознания». «Панидеологизм» этих политических движений и систем, их попытка охватить всего человека без остатка и все секторы общества без исключения, декларируемый ими радикализм нового качества – побуждали видеть здесь некий небывалый тип идеологического развития и вызвали повышенный интерес к предложенной как раз в это время К. Мангеймом классификации идеологий на «частичные» и «тотальные»: «понятие частичной идеологии связано с психологией интереса, а понятие радикальной тотальной идеологии – со своеобразным характером всей структуры сознания» (9, ч. 1, 77, 75, 76). Другими словами, частичные идеологии представляют собой «взаимодействие частных интересов с общими идеями» (Д. Белл, цит. по: 37, 72), возводят частную, относительную правду личной или социальной позиции в общий принцип. Такие идеологии, как констатирует Мангейм, намечаются еще в эпоху Возрождения, когда в общественном сознании фиксируется множественность точек отсчета в качестве своего рода практической мудрости: «...В среде соотечественников Макиавелли сложилась новая поговорка <...> что в palazzo мыслят иначе, чем на piazza»<sup>18</sup> (9, ч. 1, 81), – и закрепляется она в век Просвещения с его вниманием к движущему мотиву интереса. Частичная идеология свидетельствует о жизненной детерминированности творца данной общественно-политической идеи и о социальной детерминированности тех групп и слоев, которые связывают с этой идеей свои коллективные надежды. В тотальных же идеологиях мотивация интереса не просматривается, ибо их интеллектуальное ядро связано с упорядочением исторического и мирового целого; так что ни один из мобилизуемых такой идеологией секторов общества не может похвалиться тем, что полностью контролирует ее, идеологии, «помыслы». Частичные и тотальные идеологии обычно рассматриваются как два последовательных этапа идеологизации мира.

Среди западных авторов разных направлений существует единодушное относительно истоков идеологической переориентации европей-

<sup>18</sup> Во дворце... на площади (*итал.*).

ского человечества, которая состояла в «попытке найти политическую замену религии» (19, 386). По словам Мангейма, «пока феодальному государству и средневековым церковным институтам удавалось связывать обещания райского блаженства не с существующей социальной структурой, а с некоей трансцендентной сферой, с потусторонним миром и тем самым лишать их преобразующей силы» (9, ч. 2, 6), не было еще почвы для сознания, направленного на новую организацию человеческого бытия. Вместе с тем появление идеологий как таковых, полагает Ш. Эйзенштадт (39), возможно только там, где до этого была религиозным образом утверждена дистанция между областью трансцендентного и повседневным, мирским порядком существования<sup>19</sup>. Такой религией в Европе было христианство; в его рамках протестантская реформация<sup>20</sup> и отчасти вызванная ею католическая контрреформация сделали упор на посюсторонние средства преодоления разрыва между «небом» и «землей». В дальнейшем весь накопленный веками, в том числе и в лоне хилиастических радикальных ересей, универалистский мессианский пафос начинает вкладываться в проблематику земного устройства уже за рамками христианства. Примечательно, что в наши дни можно наблюдать мирскую, а затем и политическую реинтерпретацию другой «религии спасения» – ислама, в чем-то аналогичную тому перетолкованию, которому подвергалось христианство в эпоху религиозных войн. Как отмечает историк иранской революции Х. Энаят, исламская общественная мысль и шиитской, и суннитской ветвей в своей классической версии не знала социально-революционного активизма, и только после прошедшей в конце XIX века «десакрализации и секуляризации некоторых исходных предпосылок ислама» (40, 201) шиизм берет на себя несколько десятилетий спустя роль «революционной идеологии». Уточняя эту параллель, следует добавить, что, несмотря

<sup>19</sup> Эйзенштадт поясняет свою мысль следующим примером. При немалом сходстве японского феодального общества с европейским, оно не выработало альтернативных моделей социального устройства; в отличие от «религий спасения», оно не акцентирует противоречия между запредельным и посюсторонним и, значит, не испытывает потребности преодолевать подобное противоречие. Религиозные секты и ереси в старой Японии были, по словам Эйзенштадта, сегрегированы в интеллектуально-эстетической сфере и не принимали никакого участия в политической перестройке страны.

<sup>20</sup> Протестантизм, отмечает Эйзенштадт, впервые продемонстрировал, что ориентации протеста и инакомыслия могут быть узаконены в качестве официальных ценностей общества, а также, что основы европейской культуры с успехом поддаются секуляризации.

на возникновение все новых левых, например в Латинской Америке, да и крайних правых группировок – типа куклусклановских, – ни одна христианская конфессия все-таки не заявила себя, подобно шиитскому исламу, радикальной политической силой, ибо доктринальная «неотмирность» христианства не позволяет до конца растворить трансцендентное в социальном.

Освобождение от христианского понимания жизни одновременно оказывается мировоззренческой идеологизацией, поэтапно завоевывающей один класс населения за другим. В разделе капитального труда Ф. Уоткинса, названном «Пробуждение средних классов» (82, 5), прослеживается, как идеологическую инициативу берут в свои руки просветители XVIII века, переопределившие цель, удел и опору человека на земле: не блаженство, но счастье; не покаяние, но действие; не благодать, но разум. Притом что Просвещение сохраняло прежний императив совершенства как предустановленного финала, предшествующая историческая эпоха объявлялась им заблуждением фанатического невежества, каковое теперь рассеется светом рационально продуманных пропозиций. Отсчет эры прогресса начинался, таким образом, с резко обозначенного рубежа между прошлым, на которое не распространяется принцип улучшения, и будущим, где совершенству нет преград. Антитрадиционалистская идея секулярного прогресса, заключает Уоткинс, изменила все общественное умонастроение. Если раньше презумпция благоустроенности сохранялась за старыми институтами, чье длительное функционирование само по себе служило им оправданием, и любые нововведения вынуждены были доказывать свое преимущество перед стариной, то отныне, наоборот, старому предстояло оправдываться перед новым как заведомо более совершенным. «...Мы впервые встречаем в истории эпоху, которая начисто отказывается от всякого классического наследства, которая не признает никаких образцов и норм, оставленных нам прошлым, которая, являясь преемницей многовековой непрерывной эволюции, тем не менее представляет нам себя как увертюру» (66, 89). Эти черты, приписанные испанским культурфилософом Ортегой-и-Гассетом исключительно XX веку и, действительно, в полной мере развившиеся в современности, были заданы тем именно поворотом от прошлого, какой провозгласило просветительство, уверенное в своем абсолютном историческом превосходстве. «Упрощенность и категоричность» просветительской мысли, по замечанию Уоткинса, способ-

ствовали превращению ее в подлинно идеологическую доктрину, обеспечивающую активный энтузиазм.

Вместе с Уоткинсом К.Д. Брахер тоже фиксирует – как «наиболее заметную ступень идеологизации» – «взрыв идеи прогресса» во времена европейского Просвещения и Французской революции, который привел за собой «большие упрощающие системы», занятые оправданием или ниспровержением социального порядка (29, 24–25). Однако Брахер связывает дальнейшее углубление идеологизма не только с общим представлением о предназначенности человечества к прогрессу, но, главное, с установкой на подстегивание прогрессивного хода истории: «Единая в своей первооснове идея прогресса, внедряясь в умы, сразу расщепляется по крайней мере на две, можно сказать, противоположные идеи – изменения и улучшения <...> Эту амбивалентность идеи прогресса Роберт Нисбет<sup>21</sup> выразил в формуле: “прогресс как свобода и прогресс как сила”» (63, 31).

Разногласие в этом пункте – относительно единства или дивергенции внутри прогрессистской идеологии – между двумя либералами разных поколений: Уоткинсом (первое издание его книги вышло в 1948 г.) и Брахером кажется на общем фоне их единомыслия несущественным, однако приводит к двум различным картинам будущего: благодушной и тревожной.

Ведущая мысль Уоткинса состоит в том, что великие идеологические системы последних двух веков, рождаясь каждая из классового интереса и выдавая его за универсальный, в конечном счете, действительно, вносят свой вклад в общее благо – тем, что приобщают пробуждаемые ими социальные слои к сознательному участию в демократическом процессе мирного урегулирования конфликтов. Первая из больших идеологических доктрин – это, по Уоткинсу, развитая мыслителями XVIII века идеология свободного рынка. Тогда предполагалось, что в условиях абсолютно беспрепятственного товарообмена для разумных людей станет возможным, не отказываясь от достижения индивидуальных целей, выработать систему отношений, которая увеличит благосостояние общества в целом. Это позволяло идейным вождям «третьего сословия» атаковать ограничения торговли не только с классовых позиций, но и во имя процветания всего человечества. Таким образом, Просвещение (движущая пружина которого в ходе этих рассуждений

<sup>21</sup> Имеется в виду книга Р. Нисбета «История идеи прогресса» (63).



Уоткинса сводится к рыночной идеологии бюргерства), добиваясь либерализации экономических отношений, открывает положительную перспективу перед всеми классами меняющегося общества.

Второй фазой того же процесса Уоткинс считает «пробуждение аграрных классов», носителей консервативной идеологии, обогатившей понятие прогресса собственным истолкованием. Критическая по отношению к абстрактному псевдоматематическому разуму Просвещения, консервативная концепция истории опиралась на почерпнутое из близости к земле представление о постепенности органического роста и противопоставляла идеологии Французской революции подказанный опытом умеренный реформизм. Хотя взгляды ранних консерваторов, повторяет свою схему Уоткинс, коренились в позиции землевладельческой аристократии (нашедшей сочувствие у крестьянства), консервативные теории, возбуждавшие на идейной основе сопротивление аграриев городским слоям, обеспечили общество еще одним элементом, необходимым для внутреннего равновесия сил. Консерваторы, как до них и просветители, не были озабочены судьбами парламентской демократии, но она выиграла от включения новых классов в политическую жизнь. Иными словами, «консервативная реакция» объективно действовала в том же направлении, что и идеология революционной перестройки.

Пробуждение городского пролетариата обозначило, согласно логике Уоткинса, третью фазу идеологического концерта интересов. Подъем пролетарских слоев, как ранее и средних классов, сопровождался созданием революционной теории, которая в хилястическом и универсалистском духе, свойственном европейской цивилизации в целом, выдавала, по словам английского автора, стремления одного класса за общий ответ на проблемы человеческого существования. Хотя, как водится, эта попытка абсолютизации окончилась неудачей, но в итоге, торопится заметить Уоткинс, вслед за буржуазным Просвещением и консервативной на него реакцией, она стала заключительным фактором в привлечении всех слоев общества к политическому представительству.

Очевидно, что Уоткинс растворяет марксистскую революционную доктрину в идеологии тред-юнионизма, по сути, отводя марксизму роль приводного ремня и школы политического сознания в профсоюзном рабочем движении. Как замечает английский историк, сами пролетарии, «спонтанно, без просвещенных теоретиков», создали органическую модель новых общественных объединений, более успешно защищающих интересы труда от эксцессов рынка рабочей силы, чем искусственные

фаланстеры и коммуны утопических социалистов. Но, называя тред-юнионы «адекватной классовой организацией рабочих», Уоткинс тем не менее тут же говорит о невозможности их плодотворных действий в широком масштабе без внесенного извне учения, которое «хотя и иллюзорно» в своих чрезмерных притязаниях, но необходимо для усиления чувств пролетарской солидарности; со временем же социально-экономическая миссия тред-юнионизма, фактически не нуждаясь ни в каких дополнениях, как бы освобождается от этого скоропреходящего идеологического «излишка». Увлечшись схематическими представлениями о том, что во всех идеологиях действительны и значимы, в сущности, только реально-политические их стороны, по ходу истории сбалансированно дополняющие друг друга, а духовный заряд каждой из идеологий играет роль лишь эмоционального возбудителя, «лозунга», автор в результате игнорирует серьезность и всеобщность революционно-преобразовательных намерений марксистской теории.

Можно сказать, что для Уоткинса, в отличие от вышеупомянутой точки зрения Брахера или Нисбета, все идеологии XIX века – «частичные». Постепенное вытеснение «частичных» идеологических признаков «тотальными» и перерождение первых идеологий во вторые характеризуется в другой политической терминологии, на языке Н. О'Салливена (67), как смена одного стиля политики другим: «ограниченного», ориентированного на государственную *стабильность*, – «активистским», подключенным к массовым общественным *движениям*. Этот сдвиг, по словам О'Салливена, выражается в следующих конкретных чертах: 1) отказ от пиетета перед законом в пользу цели, то есть, как поясняет автор, «идеологии», которая, не ограничиваясь формально-правовыми компетенциями, свойственными прежнему, неидеологическому государству, становится *содержательным* базисом общества; 2) отказ от принципа устойчивой территориальной идентичности государства в пользу динамического отношения к территории, нередко диктуемого представлениями о геополитической миссии<sup>22</sup>; 3) отказ от разграничения между общественной и частной жизнью, вследствие чего приватная человеческая энергия верности и преданности, на которую прежние носители власти претендовали лишь отчасти, поглощается без остатка государственным патриотизмом; 4) вытекающий отсюда перенос центра тяжести с вопроса о том,

<sup>22</sup> Уже Французская революция, напоминает Ш. Эйзенштадт, дала образец государства, которое видело свою миссию в распространении революционного строя по всей Европе и в поощрении революционных группировок за своими рубежами.

как гарантировать *непревышение* властителем своих полномочий, на то, кто, какая группа станет достойным, застрахованным от злоупотреблений обладателем *всей* полноты власти; 5) отказ от терпимости к разнообразию форм правления (лишь бы они были легитимны) в пользу обязательного народовластия – «демократии», пусть номинальной, но предполагающей только один, мажоритарный тип конституции (оправдание любых крайних мер именем народа – привычный прием правителей нового типа от Наполеона III до Гитлера и Мао, замечает по этому поводу О'Салливен).

«Порождающей моделью» активистского стиля у О'Салливена служит, как уже отмечалось, мысль Ж.-Ж. Руссо, который, по словам этого автора, новаторски сформулировал такие зарекомендовавшие себя впоследствии способы «подъема масс и организации их на движение», как: во-первых, тотальный охват государственной волей всех сторон жизни; во-вторых, политизация образования; в-третьих, дополнение политического воспитания «гражданской религией» (выражение самого Руссо), функции которой аналогичны тем, какими в будущем революционные анархисты (Ж. Сорель) наделят «революционный миф»; в-четвертых, широкое использование внепарламентских методов политики и придание им характера массовых театрализованных действий; в-пятых, умелое сочетание националистических и социальных рычагов (здесь О'Салливен отваживается на прямое сопоставление Руссо с Гитлером); в-шестых, недопущение каких бы то ни было форм группового аутсайдерства вне единой генеральной линии всеобщей воли.

Заметим, что в 50-е годы XX века стали раздаваться призывы снова повернуть политическую жизнь от «активистского» к «ограниченному» стилю, или, по терминологии выступившего в это время Э. Шилла, от «идеологической политики», которая «одержима категориями всеобщности и будущности» и «рассматривает весь мир в чернотных тонах» (цит. по: 37, 113) – к «гражданской политике», основывающейся на «сдержанности» и «личной ответственности». Но, в отличие от Шилла, чьи надежды на торжество «гражданских методов» были неотделимы от поспешного прогноза относительно «конца идеологии», О'Салливен, более свободный от иллюзий «конца», видит в аккумуляции «идеологической политики» кардинальное направление истории, нарастающее в течение по крайней мере двух веков.

За двести лет новый политический стиль активизма вызывает в ходе общественных переворотов. («Понятие революции <...> служит основным фондом всех крупных идеологий нашего времени») (О'Салливен,

67, 3)). Английский политолог, выявляя идеологический срез революционной активности, перекликается с исследователем этого предмета, автором обширной монографии «Революция и преобразование общественных систем» (39), неоднократно упоминавшимся ранее Эйзенштадтом, который сосредоточивает внимание на принципиально новом обращении революционного разума с действительностью, пересоздаваемой впервые в истории по четкой идеологической матрице. Исторически беспрецедентными, по словам Эйзенштадта, являются такие черты, как сознательное переформулирование всех извечных тем протеста, парадоксально сочетающее «знамя всеобщего обновления» с апелляцией к золотому веку<sup>23</sup>, а также идея легитимности посредством насилия, «остающаяся центральной для революционной символики вплоть до нашего времени».

После насильственного захвата власти и политической стабилизации идеологическая база революции становится неустранимой частью социального организма, который отныне сростается с «революционной концепцией общественного порядка»: «Пафос протеста входит важнейшим элементом в гражданский строй <...> радикализм проникает в самое сердце политической жизни <...>» (39, 182). Пределом такого включения революционных установок в мировую структуру Эйзенштадт считает положение вещей, когда, независимо от частоты отдельных революционных событий, в мире оформляется глобальная революционная ситуация, вызывающая сдвиги в международном равновесии сил и оказывающая давление на все без исключения страны.

Однако Эйзенштадт вряд ли последователен, квалифицируя ранние революции, происходившие внутри феодально-абсолютистских режимов в XVII–XIX веках как классические («чистые»), а в поздних революциях

<sup>23</sup> Х. Арент в своей книге «О революции» (18), обращаясь к этимологии этого слова, когда-то заимствованного из астрономии, хочет придать ему традиционалистское звучание, связанное с мечтой о возвращении к «золотому веку»: «Самое слово “революция”, – пишет она, – первоначально означало <...> “восстановление” <...> и это не просто семантический курьез. Революции XVII–XVIII вв., которые нам представляются демонстрацией нового духа, духа Нового времени, были задуманы как реставрации <...>. Французская и Американская революции начинались людьми, которые твердо верили, что они всего лишь восстанавливают старый порядок вещей, поколебленный и нарушенный деспотизмом абсолютной монархии или злоупотреблениями колониальных властей. Они с полной искренностью провозглашали, что хотят вернуть (to re-volve) старые времена, когда все шло как должно». Не говоря уже о нетождественной идейной окраске двух упомянутых переворотов (что, кстати, отмечает О'Салливен в качестве составителя сборника на эту тему, см.: 67), Х. Арент в своей очевидной попытке дать руссоистскую апологию революции как пути к естественному состоянию лишает революционный порыв его радикальной исторической направленности на строительство нового, небывалого мира.

XX века видя некое отклонение от канонического образца. Здесь всё как раз наоборот. Ведь в пределах его же точки зрения последние с большим правом заслуживают названия образцовых именно вследствие зрелости своих радикальных идеологических компонентов. Если «ранние» революции осуществлялись в обществах, еще мало обмирщенных, и ввиду этого им приходилось считаться с прежним духовным консенсусом, частично ассимилируя его символику, то «поздние» совершаются уже на последующем этапе секуляризации, в эмансипированном мире, и реализуют несравненно более глубокий разрыв с прошлым, – в чем как раз должно, по Эйзенштадту, состоять «чистое» самовыявление революционной идеологии.

О’Салливен, характеризуя те же этапы революционно-идеологического процесса, различает их именно по степени целеустремленности. Первая, «спонтанная», по его выражению, фаза, теоретически начатая Руссо и практически – 1789 годом, переходит через столетие, на рубеже 1890-х годов, во вторую – «управляемую», «длящуюся и по сей день». Несмотря на то, что уже на раннем этапе «активистского стиля» было изобретено «перманентно-революционное» государство, «живущее увековечением революции» (50, 91 – автор этих строк Ж. Мере и О’Салливен не расходятся здесь между собой), активизм в течение XIX столетия не направлялся из организованного центра, а руководствовался непосредственной «верой в то, что стоит только воззвать к массам, как они тут же поднимутся на восстание» (67, 19). Относительная устойчивость европейских обществ, как замечает далее О’Салливен, поставила перед активистскими элементами вопрос о внесении возбуждающего импульса в «апатичные массы» (там же).

Эта эра «организованного и направляемого действия» иллюстрируется у О’Салливена, в частности, попытками Ж. Сореля создать «миф», гальванизирующий массы, и расчетами Муссолини на радикализацию народных настроений в результате вступления Италии в Первую мировую войну.

Прилагают или нет к радикальным идеологиям фашистского типа занятые данной темой исследователи и публицисты эпитет «революционные»<sup>24</sup> (обыкновенно имея в виду под таковым определе-

<sup>24</sup> Как отмечает Ноэкис, в необъятной западной литературе о нацизме непрестанно дискутируется вопрос, являлось ли нацистское движение революционным, и если да, то в каком смысле. Сами нацисты, в первую очередь Гитлер, объявляли свое движение и свой режим именно таковыми. Еще в 1922 г. Гитлер провозглашал: «Мы не подновители старого, мы революционные реформаторы. Можете не сомневаться: мы, национал-социалисты, не станем второй Жирондой» (цит. по: 64, 72).

нием «хилиастический прогрессизм» (29, 172), присущий фашистско-нацистским программам наряду с их пассеистской, апеллирующей к прошлому, демагогией), авторы эти – О’Салливен, Брахер, Ноэкис – охотно используют фашизм как наглядный образец перехода от ограниченного политического стиля, опиравшегося скорее на частичную идеологию, к тотальному. Этатизм – вот та старая («частичная») идеология, от которой можно начать идейную предысторию фашизма. В самом деле, имя выдающегося ренессансного государственника Макиавелли часто используется в фашистской родословной, ведущейся от Г. Моски и других неомакиавеллистов (а также от кое в чем близкого им Сореля) к Муссолини. Да и с доктринально-политической его стороны фашизм, казалось бы, мыслимо рассматривать в качестве все того же традиционного этатизма, только доведенного до крайних, подавляющих человеческую личность, пределов. Но прежде чем послужить фашизму, этатистские установки должны были по ходу истории претерпеть кардинальную трансформацию, приобретая наступательные черты идеологической тотальности.

Новоевропейская этатистская мысль стала формироваться в XVI–XVII веках, когда в обстановке крушения социально-регулирующего авторитета церкви, в разгар религиозных войн и гражданских междоусобиц страх и бессилие привели Европу к тому, что она, по словам Уоткинса, в обмен на необходимый минимум мира и порядка готова была вытерпеть от государства все что угодно. Если ранее, в Средние века, церковь оказывалась в состоянии возбуждать моральный отпор общественных сил административным и вооруженным посягательствам государства, то после столетия катастрофических беспорядков политика замирения любой ценой стала для общества несравненно привлекательней.

Так, иллюстрирует свою мысль английский автор, бедственное положение Италии, раздираемой соперничающими партиями и мелкими деспотами, подсказало Макиавелли неопозаристский «языческий взгляд на политику». Полагая, что высшая цель человеческого общежития состоит в упрочении стабильности и единства, он находил возможным жертвовать этой цели началами законности и нравственности. Век спустя муки гражданской войны в Англии привели Гоббса к аналогичному выводу: только суверенное государство, наделенное безусловной властью, может обеспечить предпосылки, необходимые для упорядоченного человеческого существования. Уоткинс считает, что открыто отрицая подотчетность политического действия

моральным и правовым принципам, Макиавелли и Гоббс разошлись с генеральной линией западной социально-политической мысли.

Однако, если Уоткинс и прав, расценивая такого рода гражданский имморализм как новшество на фоне староевропейского уважения к религиозно-этическим источникам легитимности, все-таки этатизм XVI–XVII веков выражал пусть временные но позитивные интересы большинства населения, в особенности городских слоев, ищущих гарантий торгово-экономической деятельности. Кроме того, заявленная в это время идея суверенности «Государя» (Макиавелли) или государства «Левиафана» (Гоббс) еще не достигла своего максимума, так как в абсолютистских монархиях она продолжала сосуществовать с прежним религиозно санкционированным оправданием власти. Лишь после того, как было сформулировано понятие «общей воли», которая в качестве последней самодостаточной натуральной инстанции «всегда права», идеология государственности, отождествившись с идеей народа-суверена, небывалым образом расширила свои возможности.

Но реализуются эти возможности через мессианско-утопическую прививку, получив которую, этатизм переходит в другое качество – воспаряет над конкретными интересами и даже над самой категорией интереса: как замечает Ж. Мере, уже во Французской революции, претендовавшей на исполнение гражданских идеалов Руссо, новый самодержец – народ ставится в зависимость от сверхгосударственного задания. «Апелляция к человеческому роду <...> настолько преобладает во всей этой системе идей, что даже сам суверенный народ оказывается всего лишь средством на пути к подлинному человечеству <...>. Для Робеспьера не французский народ завоевывает свободу, а наоборот, свобода завоевывает Францию <...>. “Свобода” как бы первична по отношению к народу <...>. Как народ призван отвечать своему идеальному архетипу – человечеству, так у его власти, демократии, имеется долг осуществить некое идеальное общественное устройство» (50, 82–83, 85). Суверен, продолжает французский историк, таким образом, тут же становится должником, но уже не вассалом Бога, а слугой человечества, природы, свободы, от которых представляет диктатура якобинцев. Идея «общей воли», отменяя прежние духовные авторитеты, служит здесь мостом к установлению – правда, лишь до Термидора – идеологического авторитета над государственными функциями.

Если обратиться теперь к фашистской этатистской модели, то при несомненной враждебности Муссолини к лозунгам Французской

буржуазной революции он, однако, использовал схему «народной государственности», подавляющей под предлогом суверенных полномочий «частичную волю» и в то же время выступающей орудием некоей сверхцели за рамками чисто государственных прерогатив.

Общим местом у исследователей тоталитарных режимов стало размежевание фашизма и национал-социализма в следующем отношении: для нацистов мощь государства представляла собой только средство мирового господства «нордической расы», а не высшую ценность, как для фашистов (см., например: 26, 227; 29, 156–158). Действительно, в цитированной ранее энциклопедической статье Дженгиле и Муссолини именно Государство в «корпоративной» его версии выступает «совестью и универсальной волей человека в его историческом существовании <...> Таким образом, для фашиста всё – в Государстве, и ничто человеческое и духовное не существует, тем более не имеет ценности, вне Государства» (цит. по: 28, 226). Муссолини как бы еще раз подтверждает эту отличительную от нацизма специфику «безыдейной» фразой, немислимой в пропитанной идеологией речах Гитлера: «Наша программа очень проста: мы хотим править Италией» (цит. по: 9, ч.1, 241). Однако государство, объявляющее себя внутренним голосом каждого подданного, берущее на себя интерпретацию всех культурных ценностей, государство, при своем декларативном презрении к теоретическим обоснованиям власти («право действовать без всяких на то прав» (66, 130) – в этом Ортега видел яркий признак фашистского «стиля») оправдывающее себя трансцензусом в будущее время и пространство (обновление «римской славы», завоевание «нашего моря» – Средиземноморья), – такое государство уже зиждется не на этатистской идее суверенитета, по существу вменяемой в правовые рамки, а на внеправовом принципе секулярной псевдотеократии. Иначе говоря, государственническая идеология, освободившись в лице Макиавелли или Гоббса от средневековой авторитарности, пройдя долгий исторический путь и войдя в сочетание с «активистским стилем», попадает в инструментарий тоталитаризма. Поэтому, очевидно, не прав Мангейм, по чьим словам у Макиавелли «мы, собственно говоря, обнаруживаем <...> все основные положения» фашистской концепции<sup>25</sup>. Макиавелли, действительно, вел речь о силе и прочности

<sup>25</sup> «Вдохновенный порыв выдающегося вождя предвосхищен в понятии *virtù* (доблести); срывающий покров со всех идолов реализм и использование техники, целью которой является господство над психикой глубоко презираемой массы, мы также

самодетельного государства, в то время как в итальянском фашизме, несмотря на рекламу государственного всевластия, дело шло о власти тотальной идеи (и партии Муссолини).

Встает вопрос, кто же проводники подобной идеи, если она, играя, конечно, на групповых интересах, тем не менее выходит за рамки любой материально-экономической заинтересованности и утверждается лишь тогда, когда налагает свою печать на все слои общества? Хотя и на Западе нет недостатка в работах, связывающих феномен фашизма с усилиями крупной буржуазии сохранить в кризисных обстоятельствах свое влияние, однако, анализируя конкретную механику успеха тоталитарных идеологий, западные исследователи чаще указывают на инициативу тесно сплоченных, но социально безосновных ячеек. Именно так можно понять рассуждения Мангейма о том, что фашизм – «это идеология путчистских групп, возглавляемых интеллектуалами <...> аутсайдерами по отношению к среде либерально-буржуазных и социалистических вождей» (9, ч. 1, 165). Согласно подобному ходу мысли, тотальная идеология через этих маргинальных активистов вовлекает в свое русло одну за другой «группы предпочтения» (термин О'Салливена), на которые она поочередно делает ставку как в пропагандно-символическом плане, так и в действительной заботе о массовой поддержке.

О'Салливен, оспаривая попытку С. Липсета подыскать нацизму локальную и неизменную базу в лице выбитого из колеи «среднего класса» (в спокойные времена тяготеющего к либеральной политике), ссылается на общее мнение историка В. Лакера и социолога Г. Герта: «Национал-социализм пришел к власти не как партия среднего класса, а как партия молодежи» (67, 6). Трудно доказать, тут же замечает О'Салливен, что поддержка, оказываемая фашизму или нацизму, существенно связана со статусом среднего класса, «поскольку такие факторы, как возраст, пол и религия, здесь по меньшей мере так же важны, как классовая принадлежность» (там же). Последовательным выразителем той же точки зрения выступает Брахер, выдвигая понятие идеологического базиса, отличающего тотальную политическую стратегию от функционирования частичных идеологий, честно выполнявших роль надстройки над социально-классовыми позициями.

---

находим у него, хотя *in concerto* здесь многое носит иной характер. И, наконец, у него уже намечается тенденция к отрицанию детерминированности истории и теория прямого наступательного действия» (9, ч. 1, 165).

«Группы предпочтения», которые, по О'Саллиvenu, фигурируют на знаменах «радикальных идеологий нашего столетия» (67, 11), можно сопоставить с тем, что Белл еще в 50-х годах называл «символическими группами, такими как Труд и Бизнес» (цит. по: 37, 183), существующими в идеологической плоскости, независимо от реальности социальных интересов. Констатируя в связи с этим тенденцию к насыщению конкретных политических вопросов морализмом и идейными страстями, Белл ищет причину такого положения уже не в социальном, а, по словам его коллеги Р. Мертона, в «экзистенциальном базисе идеологии». Не удивительно, что в поисках слоя, по самому укладу жизни фатально преданного идеологическому производству, Белл вслед за многими и многими мыслителями еще начала века обращается к интеллигенции, к ее нефиксированному общественному положению и мобильной групповой психологии. На этом пути Белл не миновал и самоанализа: о себе он писал, не без стоического притяния своей «еврейской беспочвенности», как о «бездомном независимом радикале», уподобляя этот тип отчуждения – критическую отстраненность интеллигента – роли ветхозаветного пророка, морально обличающего падший мир. Но вместе с тем, по свидетельству Дж. Дитбернера, Белл явно боялся того, что именно в умах таких, «свободно дрейфующих», согласно кумиру его юности Мангейму, общественных критиков зреют схемы тотальной реорганизации жизни.

Белл так и не разрешает дилеммы относительно интеллигенции: ждать ли обществу от нее, как от голоса совести, духовного и морального водительства – или опасаться ее разрушительного прожектерства? Два десятилетиями позже подобным образом Белл оставит открытым вопрос о том, определяет ли специфику интеллигенции бескорыстная «ментальная позиция» или это «новый класс» («страта знания»), отвоюемый для себя в обществе все более выгодные рубежи. В интересующем нас модусе тот же вопрос можно сформулировать так: чем отличается от традиционного носителя духовной инициативы, наличествующего во всех непримитивных цивилизациях, интеллигент-идеолог двух последних веков?

По замечанию Эйзенштадта, занятого сравнительным изучением социальных структур, в каждом более или менее сложном общественном организме должны существовать лица и группы, которые готовы вкладывать силы и средства не только в защиту своих непосредственных интересов, но и в формулирование задач и целей всего коллектива (39, 35).

Предполагается, что под это внеисторическое формальное определение с равным успехом подпадают и античный мудрец, и религиозный реформатор, и современный политический теоретик. Однако при наложении на сегодняшний день данная базовая, с точки зрения целой школы западных социологов<sup>26</sup>, характеристика превращается посредством ряда незаметных, часто полусознательных смещений и подстановок в свою противоположность: «формулирование задач и целей социального коллектива» подменяется выработкой «альтернативных» целей, внешних и оппозиционных по отношению к таковому коллективу. И тут же принимается как должное, что сам создатель этих альтернатив склонен идентифицировать себя не с общественным целым, а, по замечанию участника американской дискуссии на тему о «социальной ответственности интеллектуалов» Р. Рорти, с некоторой иной общностью: с другой страной, иным историческим периодом, какой-либо отчужденной subgroupой (76). Суть дела коренится в переосмыслении взгляда на интеллектуальную независимость, действительно отражающем эпохальный сдвиг. Пример такой переакцентировки находим у В. Хелд, выступившей в этой же дискуссии. Она справедливо настаивает на том, что первейший и ответственный долг интеллектуала, т.е. лица, пользующегося своим разумом не орудейно, а из высших соображений, состоит даже не в верности истине (это уже результат), а в независимости суждения. Но, словно и не подозревая о любых иных возможностях, Хелд толкует такую свободу духа как непременно критическую, ревизирующую общество в свете самочинно выработанных нормативов. Другая грань той же «независимости» обычно понимается сегодня в русле широко известного эссе Р. Дарендорфа, где интеллигент уподоблен средневековому шуту «в его свободе от социально-иерархического порядка» (32, 53–56), которая и обеспечивает ему духовную позицию придиричливой аутсайдера. Положение «извне», закрепляемое за интеллектуалом, этим «человеком воздуха», трактуется, таким образом, в двух смыслах: как чувство внутренней непричастности к существующим ценностным устоям и как отсутствие социально связывающего места. Легко заметить (и Белл, да и Дарендорф вопреки своей апологии критического «шутов-

<sup>26</sup> Ср. с тождественным определением Э. Шиллза: «Социальная роль интеллектуала предполагает в качестве его первейшей обязанности формулирование и обоснование социальных норм и культурных ценностей, которыми должно руководствоваться общество» (цит. по: 76, 576).

ства» это замечают), что такое выпадение из социокультурного уклада грозит обратить беспристрастность, свидетельствующую о верности интеллектуальному призванию, в принципиальный негативизм, а должный минимум незаинтересованности и бескорыстия – в беспечность относительно игры своих идей, в отсутствие «массивного якоря ответственности» (32, 56).

Дарендорф мечтает, чтобы в современной социальной панораме присутствовала фигура «интеллигента по совместительству», который сочетал бы в одном лице критическую отстраненность интеллектуала с гражданской ответственностью политика. Но уже то, что автор приписывает современному интеллигенту отнюдь не оппозиционную роль – роль «шута», парадоксального, но мудрого советчика при властелине, говорит о желании пройти мимо начавшегося в Новое время и теперь все более заметного отхода интеллектуальных деятелей от своих конструктивных и академических функций внутри традиционных социальных институтов (будь то церковь, двор, университет и т.п.) и конституирования их в некий маргинальный «орден» (Г.П. Федотов (13)). Как отмечает Мангейм, «решающим фактором современности, отличающим ее от ситуации, сложившейся в рамках средневековой жизни, является <...> то, что монополия церковной интерпретации мира, принадлежащая касте священнослужителей, сломлена и место замкнутого, строго организованного слоя интеллектуалов заняла свободная интеллигенция», не огороженная, как прежде, рамками «касты или класса», а рекрутируемая «из постоянно меняющихся социальных слоев и жизненных ситуаций <...>». Так, «вместе с освобождением интеллектуалов от строгой церковной организации все в большей степени получали признание иные способы интерпретации мира» (9, ч. 1, 19–21).

Если Мангейм изображает процесс маргинализации интеллектуалов как уход их из христианского храма, то более позднюю стадию того же процесса Уоткинс описывает как откол профессиональной интеллигенции от делового ядра среднего класса. В XVIII веке, пишет историк, типичной для этого класса была гармонически разносторонняя личность Бенджамина Франклина, промышленника, ученого, филантропа, политического деятеля; но с развитием индустриального производства и капиталистического предпринимательства средний слой психологически распался на две однобокие крайности, встающие также и в социальную оппозицию друг к другу. Интеллектуальная

страта, возраставшая быстрыми темпами, страдала от своей неполноценности в обществе, где деловой успех стал критерием личного достоинства, и в ответ отрекалась от ценностей и норм породившей ее среды (ранний вызов богемы «филистерству» окажется впоследствии образцом новых отношений между интеллигенцией и обществом). Иначе говоря, прагматический пафос индустриализма и следующее отсюда обесценивание духовной жизни привели на этом этапе к тому, что интеллигенция «пожелала самостоятельно стать на ноги и развить независимую линию действий» (82, 223), ведущую к воплощению ее мечты о радикально ином мироустройстве. Говоря о квазирелигиозной миссии, которую приняла на себя интеллигенция после расцерковления мира, и о ее антибуржуазном «романтизме», Р. Арон ядовито замечает: «Смерть Бога оставляет в душе пустоту, сердечные требования продолжают существовать, и их должно удовлетворить новое христианство. Только интеллигенты могут изобрести его <...>, чтобы заменить древние догматы суррогатом, приемлемым для ученого человека» (19, 378). Таким суррогатом внутреннего восхождения, как можно понять мысль Арона, явилось социальное проектирование с расчетом на внешнее и всеохватывающее политическое действие. «На интеллигента, ищущего в политике развлечения, объекта веры или темы для умственных упражнений, реформа наводит скуку <...>. Реформа прозаична, революция поэтична <...>» (19, 76).

Ламентациям справа по поводу идеологической авангардности интеллигента готовы были вторить бравурные голоса слева, призывавшие увидеть в молодых интеллектуалах главную силу современного радикализма, сменившую рабочий класс. «Очагами недовольства оказываются университеты, а не заводы» (53, 57–58), ибо, верные своему назначению, именно они вырабатывают альтернативные ценностные системы, – эти слова теоретика левых демосоциалистов Р. Э. Лейна – только одно среди множества высказываний подобного рода.

Так или иначе, в глазах большинства западных историков политических идей интеллигенция остается неиссякающим источником тотального идеологизирования именно потому, что с идеологическим заданием она связана не своекорыстными, а духовными узами: предполагается, что ей роковым образом некому перепоручить ту цель справедливого пересоздания мира, которая стала маячить перед ней в результате мирской переориентации идеи «спасения» и которую она снова и снова пытается взять политическим штурмом.

## ИДЕОЛОГИЗАЦИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКИХ МАСС

При том, что ближайшую ответственность за идеологическое творчество не принято снимать с интеллектуалов, не менее самоочевидной представляется связь между восходом идеологий и выходом на авансцену «массовидного человека» (термин Х. Ортеги-и-Гассета). В линиях этой мысли идеология есть проявление духовного господства масс, свидетельство «перехода к ним всей власти» в культурно-нормативной сфере (66, 61); идеология в некотором роде оказывается эманацией «варваризованного» массового сознания, которое интеллектуально ниже логики, а духовно ниже религии: «Сегодня мы присутствуем при триумфе супердемократии, когда массы действуют непосредственно, помимо закона, навязывая всему обществу свою волю и свои вкусы при помощи материального давления» (66, 68). Этот волнующий Ортегу повседневный диктат «масс», однако, плохо вяжется с их удаленностью от политической власти, что, для того же исторического времени, констатирует другой теоретик элитаризма Р. Михельс («у масс только меняются вожжи» (цит. по: 8, 61). Очевидно, популярную формулу «век масс есть век идеологий» можно толковать лишь в том смысле, что под «веком масс» подразумевается «господство» не их самих, а их человеческого уровня.

Но этого мало. У аналитиков «массового общества» дело обычно обстоит таким образом, как будто благоприятная антропологическая почва, создаваемая сдвигами в традиционном укладе под влиянием объективных и неуправляемых процессов модернизации, сама собой, без посева, рождает идеологические всходы<sup>27</sup>.

Первый в новейшей истории демографический взрыв 70-х годов XIX века, связанный с успехами медицины и цивилизации в целом, уже одним количественным давлением действительно поставил человеческий дух в новую ситуацию, – как описывают это,

<sup>27</sup> Ср. точку зрения современного французского социолога О. Ребуля: идеологии не спускаются сверху, а только закрепляют стереотипы и мифы, свойственные человеческому сознанию; это коллективная, анонимная мысль, у которой нет ответственного автора (69). Идеология, этот мировоззренческий феномен, реализуемый при участии морального сознания своих сторонников, здесь целиком растворяется в социальной психологии с ее стихийными рефлексам.

в числе многих других авторов, и М.Л. Биддис и Ортега; последний направляет внимание на то судьбоносное обстоятельство, что «население Европы под действием двух факторов – либеральной демократии и “техники” – в течение одного лишь столетия утроилось!» (66, 106). «Головокружительная быстрота этого роста» (66, 105) повлекла за собой два следствия: невозможность прежними культурными средствами справиться с социализацией новых человеческих множеств – и возникновение городской скученности, лежащей на развитии индивида. «Массы людей, – пишет в связи с этим Ортега, – таким ускоренным темпом вливались на сцену истории, что у них не было времени, чтобы приобщиться к традиционной культуре» (там же). Дух эпохи, по Биддису, начинает определяться формированием «массовой политики»<sup>28</sup> на фоне процессов урбанизации; воспетый Шарлем Бодлером «город-рой» образует теперь жизненную среду масс, пространство анонимного и стандартизованного их существования. Особое значение историк придает беспрецедентной «образовательной революции», вызванной потребностью в грамотных рабочих и солдатах, оптом интегрируемых в изменяющийся социальный порядок. «Демократизация интеллекта», замечает этот автор, принесла наряду с приобретениями потери даже более чувствительные, чем тирания количества и уравнительности: опасный прыжок из необразованности в полужнание не только не уменьшил податливости и легковерия масс, но, напротив, расшатал здравый смысл, который был присущ простому человеку. Последний превратился, если вернуться к той же теме у Ортеги, в «неквалифицированного индивида» (66, 75), который полученное из рук либеральной демократии представление о своем «суверенитете» понимает не столько в юридическом смысле, сколько в смысле последней компетентности, не терпящей авторитетной управы. Довольство собой, «безудержный рост жизненных вожделений», гедонистическая беспечность и «принципиальная неблагодарность ко всему, что создало и обеспечило его благополучие» (66, 113–114), – эти черты нового «заурядного человека», по Ортеге, делают его падким на приманки, амбициозным относительно всяческого повышения статуса и скорым на подъем. К тому же, какова бы ни была психология любого отдельного представителя этой новой человеческой формации,

<sup>28</sup> Биддис привлекает внимание к социологической интерпретации этих сдвигов, которая дана в известном труде Ф. Тённиса «Общность и общество» (80).

само пребывание его внутри больших масс дает специфический эффект поведения, о чем писали на рубеже XIX и XX веков видные социологи Г. Лебон и Г. Тард, чьи труды: «Психология народов и масс» у первого (1895, русский перевод – 1906) и «Мнение и толпа» (1901) у второго (79) – Биддис справедливо причисляет к знамениям времени; из их наблюдений следовало, что даже рационально мыслящий индивид может подхватить в толпе некую «умственную заразу», которая, приводя к эмоциональному единодушию с остальными, снижает его критическую способность и устойчивость к внушениям властителей общего мнения. «Новая псевдообщность толпы» (26, 74) заменила собой прежние органические социальные связи, распад которых еще один крупный французский социолог Э. Дюркгейм подытожил в понятии «аномия». Подрыв расширенной семьи, миграция сельского населения в города, погоня там за новомодным стилем быта, вступающая в конфликт с привитыми традицией навыками, утрата культурных и нравственных корней – так уже в наши дни истолковывает содержание этого термина исследователь иранской революции Х. Энаят (40), демонстрируя единообразие подобных процессов для всякого модернизирующегося общества. При этом, отмечает Энаят, неравномерность в осовременивании нравов народа, с одной стороны, и высших слоев – с другой, привела буквально к разделению нации надвое и тем усугубила аномию: на фестивалях в Ширазе привилегированное меньшинство услаждало себя ультрамодернистскими образцами западного искусства на глазах у изумленных и шокированных местных жителей. (Нечто похожее на этот раскол имело место в послепетровской и тем более в пореформенной России, когда разложение устоев крестьянского быта под воздействием капитализации не сокращало, а, напротив, углубляло моральную пропасть между низшими сословиями и культурой высших.)

По опрометчивому замечанию Биддиса, возникающая в условиях модернизации растерянность и жажда избавиться от чувства незащищенности собственно и приводит к «расцвету монолитных идеологий». Следует, однако, заметить, что утрата корней, дезориентированность и прочие социально-психологические сбои переходной эпохи не сглаживаются, а, напротив, концентрируются в идеологическом русле лишь при слабости инстанций, ответственных за духовное состояние общества, и при подключении сил, так или иначе заинтересованных в использовании образовавшегося ценностного вакуума. Как констатирует



сам же Биддис, церковные институты в связи с их специфической неподвижностью, культурной самоизоляцией и плохой адаптированностью к новой урбанистически-материалистической среде существования запоздали с откликом на назревший «социальный вопрос» и с попытками разрешить его «в духе христианского благовестия». Соответственный рост религиозного индифферентизма в массах, чреватый их моральной дезорганизацией, толкал на поиски функциональных эквивалентов религии даже таких позитивистов, как Дюркгейм, который, вслед за О. Контом, мечтал о формулировании научной социологией доходчивых объединяющих идеалов с целью стабилизации и оздоровления общества. Сразу встал вопрос, продолжает Биддис, кто и как будет теперь контролировать народное просвещение – сферу, с которой у этактистов-антиклерикалов связывались планы организованной социализации масс под эгидой государства. Та самая «демократизация образования», что, широко распространив грамотность, одновременно вульгаризировала качество знания, была, собственно, и осуществлена по ходу борьбы за государственную секуляризацию школьной системы (знаменитая «культуркампф» в бисмарковской Германии, а также длительная тяжба между государственными ведомствами и церковью во Франции, закончившаяся в 1905 г. отделением церкви от государства и победой в светском обучении антирелигиозных и антиклерикальных тенденций).

Отчасти как следствие революции в образовании, отчасти как результат либеральных кампаний за равноправие и свободу слова возникает не стесненная цензурой популярная пресса и формируется многомиллионный электорат; другими словами, появляются средства контроля и обработки «массовидного человека», свежообученного, загипнотизированного печатным словом, но не обретшего самостоятельных ориентаций.

Таким образом, можно различить два преемственных аспекта идеологического охвата масс в модернизирующемся мире: во-первых, стихийная переплавка человеческого материала под влиянием неконтролируемых технических и материальных факторов, во-вторых, целеустремленное использование «типичных» отныне среднечеловеческих свойств. Иначе говоря, организующая идея по-своему пускает в дело характерные черты ортеговского «неквалифицированного индивида»: присущее ему неприятие иерархии и личной оригинальности обращается теперь в унифицированное единство под общими знаменами; небла-

годарность по отношению к прошлому – в преданность футур-утопии; самодовольство и вынесение недовольства вовне (так называемая «проективность») – в боевую нацеленность на образ врага. «Механическая преданность конвенциональным ценностям; слепая покорность власти в сочетании со слепой ненавистью ко всем инакомыслящим и чужакам; отсутствие самоотчетности; мышление жесткими стереотипами; наклонность к суеверию; отчасти моралистическое, отчасти циничское поношение человеческой природы; проективность», – эта известнейшая характеристика «авторитарной личности», исходящая от представителей франкфуртской школы (М. Хоркхеймер, цит. по: 37, 171), смешивает спонтанные черты выпавшего из традиционной культуры простого человека с результатами преднамеренной мобилизации таких черт<sup>29</sup>. Вообще, уже упоминавшаяся точка зрения, согласно которой этот «простой человек» изначально психологически адекватен заданиям идеологической политики и заведомо чужд единоспасающим ценностям «космополитического либерального гуманизма» (Ф. Уоткинс), достаточно характерна и не вполне бескорыстна в устах интеллектуала, загораживающегося пороками массового сознания от чувства собственной вины. (Далеко не всегда в подобных рассуждениях присутствует то понимание организационного момента, какое все же находим в формуле Д. Белла относительно «жестокости и фанатизма организованных масс как возможности, внутренне присущей современному индустриальному обществу» (цит. по: 37, 272.) Противоположная, неопопулистская позиция в духе Дж. Оруэлла с его «пролами» и А. Глюксмана с его «плебсом», развивая апологию исконных и не подверженных порче свойств швейковского, так сказать, «простого сознания», видит в любом организаторе массы совершенно чуждого ей насильника, с которым она находится в постоянной внутренней вражде. В том и другом случае народ из

<sup>29</sup> Попытка разграничения с позиций религиозного гуманизма двух антропологических параметров, характеризующих человека в новом массовом обществе, дается в работе Р. Гвардини «Конец нового времени» (4, 184–207). Он с сожалением констатирует неизбежное ныне, на его взгляд, оскудение богатой «ренессансной» индивидуальности, но вместе с тем допускает за сформировавшимся в последнее время рядовым человеком возможность сохранить всю полноту метафизического содержания личности и, следовательно, личное достоинство: такая личность, проигрывая в яркости, как бы обнажается для встречи с правдой и с Богом. Обоснованно различая названные стороны индивидуального бытия – яркое цветение и духовное самостояние, – Гвардини, однако, не учитывает повышенной уязвимости человеческого существа, подвергшегося совлечению культурных оболочек, к идеологическим манипуляциям.

«второочередного» волеизъявителя, принимающего или отвергающего апелляции со стороны церкви, государства, интеллигенции и т.п., неоправданно превращается либо в источник идеологических трансформаций, либо в стойкий барьер на их пути.

Но при всем различии ролей «интеллигенции и народа» в назревшей идеологической драме, каждая из этих сторон обнаруживала собственную зависимость от потрясения одних и тех же оснований традиционного космоса. Ведь пессимистические односторонности, нравственные аномалии и утопические претензии, изобиловавшие в качестве предварительных эскизов к будущей идеологической картине уже в культурном творчестве *fin de siècle*, тоже были проявлениями описанной выше «аномии», только разыгранными в зеркале мыслящего интеллекта. «Ничто так не характеризует эту эпоху, как нарастающее чувство стесненности и удушья, которое испытывают интеллектуалы в гуще человеческого стада, ища выхода в том, чтобы покорить его или, наоборот, спасти» (26, 114).

Пытаясь определить «меры ответственности» умственных светил века – философов-анахоретов, творцов герметического искусства, кабинетных политических мыслителей, – вырабатывавших в своих лабораториях новые духовные эликсиры, К.Д. Брахер вводит термин «пред-идеология» (29, 67); этим словом он стремится обозначить и косвенный, отдаленный характер подобной ответственности («пред-»), и ее неоспоримость в том, что касается общего знаменателя ценностей, производимых этими «предвестниками <...> и пророками кризиса, подрывниками сознания эпохи <...>» (там же). Как наследник «романтического гения» начала XIX века пред-идеолог, стремясь к абсолютной творческой новизне на руинах старого, ощущая в себе дерзость самоначала и демиургической инициативы, не подозревает, что его идейные и артистические опыты – симптомы безвольной втянутости в процесс фрагментации мира. Воля его, поработанная центробежным духом времени, заявляет себя не в ответственном противостоянии потоку разрозненных начал, а в навязывании какого-либо одного из них вместо целостной истины. Его активность – не чисто творческого, но, прежде всего, волюнтаристского свойства. Отсюда одна из черт пред-идеологии как кризисного явления<sup>30</sup> – это диктуемая первооткрывательским самомнением обращенность ее творцов

<sup>30</sup> Феномен подобного рода анализируется на конкретном примере в статье Р.А. Гальцевой «Мысль как воля и представление» (2, с. 73–108).

вовне, к возможным адептам (сколько бы подобная творческая личность ни отмежевывалась от мнения и суда толпы); другая черта – это, по выражению Г. Зедльмайра, «утрата середины» (73), фантастическая односторонность каждого такого миропонимания; третья – воинственное соперничество между различными перекосами вселенной, создающее атмосферу разлада и взаимного разоблачительства.

Вслед за Биддисом можно наметить следующие линии, по которым происходит раскол идейного универсума. Во-первых, приобретение естественными науками «квазитеологического статуса»: превратившись в автономные и ведущие дисциплины в европейских университетах и оттеснив на второй план философию и филологию, они начинают использоваться контовско-геккелевским утопическим позитивизмом для замены любых метанаучных систем мировоззрения. Во-вторых, разобщение, впервые в истории европейской мысли, «двух полушарий познавательной деятельности человека»: наук о природе и наук о духе – с параллельным обострением крайностей рационализма и ответных крайностей иррационализма. В-третьих, торжество несовместимых друг с другом, но каждый раз производящих исчерпывающее впечатление редукционистских мирообъяснительных принципов: «Картина мира, постулируемая либо биологической обусловленностью в дарвинизме, либо обусловленностью социумом у Дюркгейма, либо психологической обусловленностью у Фрейда, либо экономической обусловленностью у Маркса <...> все более подрывала убеждение в свободе человеческого выбора, доверие к сознательным аргументам» (26, 142). В подобных всеобъясняющих концепциях нового типа Брахер тоже усматривает своего рода ложные синтезы, «в которых будто бы заново восстанавливалось <...> прискорбно утраченное единство <...> целостного мышления» (29, 52). Как опять-таки отмечает Биддис, в этом смысле – по своим заместительным «метафизическим» функциям и по своим контрфилософским притязаниям – тождественны и фантастическая космология Геккеля, оснащенная даже формальным катехизисом, «где Бог был заменен Наукой» (26, 52), и подрывающая такой научный оптимизм теория Фрейда, которая интерпретировала человеческую психику в духе бестиальности и атавистических комплексов, и эволюционный витализм А. Бергсона, соблазнительный своим неуклонно прогрессивным «космическим порывом» в купе с околонушной мистикой, позволяющей по желанию включать или исключать Бога. Все эти

подходы не могли не поколебать традиционную роль философии как путеводительницы в мире ценностей: ее построения «становятся подсобными орудиями, а не ответами на загадки», по формуле Б. Рассела (цит. по: 26, 90).

Говоря о «крупном перевороте» в идеях и чувственности европейского человека, Биддис всячески подчеркивает однотипность *антиклассических*, в широком смысле, тенденций в научно-философской деятельности и в культурно-художественной жизни и, соответственно, описывает новые духовные направления, формируемые исключительно по принципу отталкивания, – чем предвосхищается, пока еще вне каких бы то ни было прагматических целей, рабочий механизм идеологического сознания. По его словам, художник в ситуации кризиса авторитета выдвигается на роль высшего стража ценностей, но ценностей непременно «передовых», т.е. разрушительных по отношению к старому порядку вещей. Поразительно, продолжает этот автор, что независимо друг от друга и ученые, и люди искусства атаковали устоявшиеся основы мироустройства вплоть до представлений о пространстве и времени. Тех и других новаторов объединяло убеждение в условности всех прежних общепринятых истин о бытии и человеке: релятивизм стал отправным пунктом не только для научной революции, но и для переворота в артистической сфере – для словесного экспериментаторства Малларме и прустовского проникновения в лабиринты памяти, для учиненного Пикассо восстания против законов перспективы и отрицания фигуральности Кандинским, для словов в тонике и гармонии у Стравинского и Шёнберга. Если художник-творец и оказался верховным магом, иронизирует Биддис, то главным образом по части исчезновения предметов. Иначе говоря, «аномия», распознанная Дюркгеймом, имела не только непосредственно социальное поле действия: литература и искусство тоже дали в начале века образчики рассеявшейся уверенности, улетучившейся определенности. Главным художественным импульсом времени становится ожесточение против сдерживающих начал, против «лицемерия и серости» буржуазной цивилизации, требование большей свободы для примитивных инстинктов (26, 178), подхлестываемое модой на Дарвина и Ницше, у кого затравщики нового искусства думали учиться языку «здоровой» борьбы и «бодрящего» насилия. Подобные интеллектуальные поветрия рубежа веков в полном составе перевалили через барьер Первой мировой войны, которая в этих кругах только

усилила презрение к «условностям» логики и порядка, продвинула дальше иконоборческое экспериментирование. В этом смысле характерно позднейшее признание главы дадаистов Т. Тцары: «Начинания дада связаны не с искусством, а с отвращением» (цит. по: 26, 278); сходными чувствами объяснима интерпретация человека как машины у Ф. Леже (создателя «криволинейного кубизма», использующего геометрию цилиндра и колеса).

Параллельно нарастающему разрушительству эзотерическая каста переоценщиков культуры прокладывает себе, по выражению Биддиса, «дорогу из замка на улицу»; это следует из самой их «предидеологической» позиции, независимо от личного неприятия ими публичных подмостков или, напротив, осознанной тяги туда. Так, немецкий поэт Стефан Георге, окруживший себя горсткой избранных жриц мистического элитаризма, отстранявшийся от всей стилистики кайзеровского рейха и мечтавший основать собственную «империю духа», попадает – в связи с присущим ему культом юности – в число вдохновителей литературы расового самоутверждения. Такова же причастность Г. Д'Аннунцио к становлению фашизма, с той разницей, что здесь была налицо субъективная симпатия писателя к брутальной, «уличной» идее. И уже явный прорыв элиты на эстраду иллюстрируется у Биддиса примером итальянского футуризма с его проповедью «новой, полностью преобразованной чувственности» (26, 172), с его восхвалением войны как триумфа машинной цивилизации, с его пафосом энергии и красоты больших скоростей, – «притом все это в напыщенной и пустопорожней манере, соответствующей грядущему веку массовой культуры» (там же).

Уже в эпоху между мировыми войнами французский публицист Ж. Бенда в своей известной книге «Предательство писак» (24) утверждал, что с конца прошлого столетия творческая интеллигенция переключилась с защиты разума и совести на эгоистический захват духовного пространства, прославляя инстинкты, попирая свободу духа, проповедуя мораль войны и насилия в расчете на то, что «эта высокомерная поза непреклонности имеет неизмеримо больше шансов потрясти простые сердца, чем сентиментальничанье либерализма и гуманизма» (цит. по: 26, 206). Так культурный авангард, прибегая в своей экспансии к неразборчивым средствам, втягивался, по Бенда, в наступательную массовую политику. Ту же «претензию на духовное руководство при радикальном соперничестве идей и стилей» (29, 68),

а отсюда – те же атаки и на политическую власть, отмечает у вождей авангардистского искусства Брахер. Наряду с немецким политологом Р. Арон тоже пишет о взаимоналожении двух авангардов – художественного, расшатывающего нормы восприятия во имя необузданного разнообразия, и политического, устремленного к боевому единству, – и об их сотрудничестве по ходу всеобщей идеологизации: «Между литературным и политическим авангардизмом есть некое сообщничество в ненависти к установленному порядку <...>», после Первой мировой войны на время превратившееся в союз, «символом которого во Франции стал сюрреализм». «В Германии литературные кафе и модернистские театры <...> были связаны с крайними левыми <...>. Они в один голос разоблачали эстетические условности, эстетическое мещанство, власть денег, они нападали как на христианские, так и на капиталистические основания <...>. Их объединяла критика общепринятой морали» (19, 83, 78–82 соотв.).

Ответственность авангардного интеллекта за будущее изменение мира Брахер все-таки называет «проблематичной», поскольку санкционированная либерализмом свобода мысли и творчества, вплоть до «радикального духовного экспериментирования», предполагает в качестве своего алиби отсутствие контактов с социальной практикой, и эти «высоколобые» эксперименты «явно не доходят до масс» (29, 67). Однако, вопреки этому мнению, в ту же эпоху идеологическая прагматика неоднократно подхватывала отвлеченные искания и произвольные гипотезы, закладывая их в свой фундамент в виде цементирующих тезисов. Так, теоретическая доктрина социального дарвинизма, переводя императивы морали в биологическую плоскость выживания приспособленных, дала в руки расизму незаменимый аргумент в пользу этнической селекции. Сходным образом европейский анархизм, переживавший расцвет в начале 900-х годов, явился, по словам Биддиса, «политическим приложением философии воли и должен быть понят в соотнесении с причудливыми мирами, новооткрытыми Ницше, Бергсоном и Фрейдом» (26, 128); виднейший анархо-синдикалист Ж. Сорель приветствовал антирационалистическое умонастроение А. Бергсона, видя в его «*élan vital*» подтверждение своей веры в энергию творческого насилия. Не исключено, что Бергсон косвенно повлиял и на расистски окрашенный витализм Ж. Барреса (7, 14).

Что касается путей, какими идейные пробы спускались в низы и «овладевали массами», то, ввиду понятной психологической общности теоретика авангарда с «массовидным человеком» (отсутствие у того и другого чувства благоговения и границ; «нет ни высших, ни низших» (66, 118–119)), достаточно некоего связующего агента, чтобы заряд духовного радикализма стал материальной силой. Такими агентами-популяризаторами оказываются представители все разрастающегося «среднего звена» культурного производства – работники прессы, школьного обучения, рынка духовных товаров – по складу сознания преимущественно «люди толпы», вознесенные своей профессиональной квалификацией над нею и регулирующие ее настроения. Ухватывая идейные новинки «пред-идеологов» с дефектной стороны и усугубляя их сомнительность, эти посредники тиражируют их для массового сбыта. Таким образом, в частности, задается специфическая зависимость нового творца идей, уже не повернутого к трансцендентным ориентирам, от масс, чьим именем вышеописанные культурные маклеры и создают и упраздняют его популярность. Между тем грамотность и набор поверхностных сведений, которые несут эти культуртрегеры в массы, служат не основой независимого сознания низов, а потенциальными каналами управления ими. В этом смысле характерно высказывание о предреволюционной деревне охранителя Н.А. Родионова, автора книги «Наше преступление». Жалуясь на «разложение старых устоев – религии, семьи, нравственности, быта», особенно же на «рост атеизма среди деревенской молодежи, охватывающий целые села», автор очерка обнаруживает здесь «прямое влияние интеллигентского нигилизма: в деревне обращаются книги и брошюры агитационного содержания, безграмотная наша деревня узнает имена Ницше, Маркса, Ренана и Фейербаха <...> Проводниками высшего просвещения являются шахтеры <...>» (цит. по: 1, 94) (как приобщившиеся к городским, передовым понятиям). По этому поводу можно заметить, что приводимый перечень разнокалиберных имен свидетельствует не столько о прямых агитационных задачах, которые подчеркивает автор этих строк, сколько о подготовке неискушенного сознания к упрощенным, сигнальным мыслительным реакциям.

В результате смены неофициальных центров культурного влияния предвоенная Европа, по образному выражению Брахера, проникается «плебисцитарно-тоталитарным» этосом (29, 72). Если, как замечает Ортега, «под защитой либеральных принципов и правовых норм

могли жить и действовать меньшинства» (66, 68), то по ходу начатой либералами же борьбы с неравенством, гражданским и социальным, находит себе оправдание принцип нивелировки личных и групповых особенностей, избавляющий будущих лидеров массовой политики от досадного фактора неуправляемости и облегчающий обработку толпы. (Ведь разного рода оригиналы, выступая из «гомогенной массы» (67, 134), мешали бы осуществлять те рекомендации по завоеванию ее симпатий, которые с маниакальной монотонностью втолковывает Гитлер в своем главном сочинении: «Вся пропаганда должна быть популярной, и ее умственный уровень должен быть приспособлен к наиболее ограниченному интеллектуальному уровню, встречающемуся среди тех, кому она адресуется. Следовательно, чем шире круг лиц, которыми эта пропаганда должна быть воспринята, тем ниже должен быть ее интеллектуальный уровень <...> Чем скромнее интеллектуальная нагрузка, тем вернее берутся в расчет чувства масс и тем эффективнее пропаганда» (цит. по: 26, 228–229)). Вместо прежних абсолютных идеалов перед массой водружаются ее же собственные вождения, преподносимые ей в идеализированном и облагороженном виде в качестве маяков нового мироустройства.

На базе всеобщего избирательного права внедряется более «демагогический», чем прежде, политический стиль, приспособленный к широкому контингенту избирателей и умело использующий печатные средства коммуникации в городских центрах. Биддис указывает на «жестко институционализированные и дисциплинированные политические партии» как на главные, наряду с профсоюзами, узлы этого нового структурирования масс; подобные партии, в борьбе с государственной политикой или в союзе с ней, обеспечивали людской поток, покидающий церковную ограду, актуальными коллективными символами единения и разделения, такими, как *класс* и *нация*. При этом объективно мотивированное массовое переживание «утраты корней», подхваченное, по выражению Брахера, «первыми социологическими и политическими ласточками авторитарных идеологий» (29, 77), начинает служить на пользу «нового укоренения»: так, тема социального отчуждения работала у левых на консолидацию классового сознания, а правые националисты использовали трагедию «беспочвенности» для сплочения своих народов в рамках военизирующегося государства. Человек массы отторгается от гуманистически-универсалистского комплекса идей, остающихся

теперь чисто интеллигентским уделом<sup>31</sup>, и направляется в сторону новых коллективных идентификаций, едва ли не центральной среди которых накануне Первой мировой войны оказывается государственный национализм, пишет Б.-А. Леви, «на место поверженных великих истин» хлынули потоком «новые идолы», «боги железные и деревянные» (7, 7), подрывающие всечеловеческий дух прежней Европы. Чем больше утрачивает модернизирующийся человек национальные корни и национальный образ, тем легче он заражается националистическими амбициями и, следуя внушениям пропаганды, тем охотнее принимает свою принадлежность к державе, народу, расе за сертификат на совершенство. Этого искушения не выдерживают и традиционные сословные правила аристократической верхушки; так, более поздний опыт утверждения нацизма в Германии показал, что «несмотря на определенную оппозицию <...> со стороны старых элит с их кастовой гордостью, моральной разборчивостью, профессиональной выучкой, в целом нацистская идеология оказалась сильнее, так как прежние ценности были уже подточены <...> и нацисты могли рассчитывать на цинизм, оппортунизм и своекорыстие» тех, кого они соблазнили слиянием с новой общностью (64, 90).

Однако наметившиеся в начале XX века «плебисцитарно-тоталитарные» методы переделки масс не получили бы законченного институционального воплощения без охвата мирного населения военными порядками. Август 1914 г., как рисует эту картину Брахер, обещал «экстатический, лихорадочный прорыв» из напряженного ожидания рубежа веков, а «невероятное упрощение реальности», вносимое военным пафосом, сулило скорое разрешение всех проблем.

<sup>31</sup> Уже в межвоенное время, отмечает Биддис, в поляризуемом присутствии «больших идеологий», понуждавшем «мастеров культуры» к однозначному выбору стана, целое созвездие крупных имен (У.Б. Йейтс, Т.С. Элиот, Д.Г. Лоренс, Э. Паунд, А. де Монтерлан, Ш. Моррас и др.) из числа тех, кто чувствовал дискредитированность традиционного либерализма и еще менее мог согласиться с вульгарно-социологической левизной в подходе к свободному творчеству, оказалось во временном согласии с фашистской программой Муссолини. Эти «литературные правые», по словам Биддиса, мечтали защитить культуру от опошления массовостью, не жертвуя ни творческой спонтанностью, ни иерархическим устройством общества; но впоследствии, когда в фашистских организациях обнаружилось господство той же самой посредственности, от которой они бежали, их иллюзиям пришел конец, после чего в этой среде на десятилетия вперед снова и уже почти безраздельно возобладала леводемократическая и либеральная ориентация (см. также: 6).

Для интеллектуалов «война стала великим самообманом» (29, 135–137). Франц Марк, убитый под Верденом, по словам Биддиса, «может служить примером художника, отдающего свою жизнь с верой в то, что война будет оздоровительным чистилищем европейской души; а девизом Гавриила Принципа, сараевского убийцы, чей выстрел послужил сигналом к войне, были слова Ницше: «Ненасытный, как пламя, я сжигаю и истребляю себя»» (26, 179). Европейские властители мысли находили в войне «столкновение мировоззрений» (а не только государств и наций); отсюда страстная вовлеченность интеллигенции в военные дела как в идеологически значимые события: воевали «за демократию, против автократии и деспотизма, за культуру или за цивилизацию, за героев против торговцев» и т.п. (26, 130). В действительности же война явилась не выражением духовной битвы, а материализацией духовной катастрофы, безумным прыжком христианского человечества (тут же потерявшего право на это имя) из тупика в бездну. Самый ее характер, по замечанию Биддиса, «соответствовал веку масс» (всеобщая воинская повинность, безымянность тех, кто погибал на полях сражений, символизируемая могилами Неизвестного солдата в Париже и Лондоне, стирание границы между военными контингентами и мирным населением, подвергавшимся артиллерийским обстрелам и ужасам блокад). К насилию привыкли и стали видеть в нем повседневное орудие новых, неумолимых принципов. По Брахеру, «война всех мобилизовала, распропагандировала» – бюргера расшевелили, возбудили призывами, обещаниями, сменами правления, выборами, плебисцитами (29, 137). Биддис указывает на роль сопровождавшей эту всестороннюю мобилизацию военной пропаганды, которая сознательно покончила с прежней «мягкотелостью», окончательно разрушила старые представления о порядочности и милосердии; ее систематическая лживость распространяла в умах в качестве ответной реакции цинизм и недоверие к моральным авторитетам. Происходила своего рода мутация, обозначившая необратимый конец «мирного времени»: в сознании людей вместо искания истины воцарялся довод силы.

Низкопоклонство перед силой как последним аргументом выливалось в жажду тоталитарного порядка, что было чревато закреплением и конденсацией «военного положения» в послевоенном мире. «Восстановительная реакция либеральной демократии на эту травму была явно неэффективной <...> антилиберальному мышлению между

тем удалось ввести стабильный ранжир ценностей мгновенно и четко, по-военному»; «так тоталитарное устройство выросло, с одной стороны, из военной мобилизованности, а с другой – само ее усиливало <...> Война завершает долгую идеологическую предысторию диктатур нашего века» (29, 146, 140–141 соотв.), базируясь на той же идее тотального конфликта, которая входит в состав зрелых идеологий. Как бы иллюстрируя эту мысль неопровержимым историческим примером, Ноэкис пишет: «Идеология нацизма прославляла борьбу в качестве закона природы <...>. И политическая, и идеологическая суть нацизма вели к сверхкризису войны. Война – это и есть нацистская революция; только в условиях войны нацизм оказывается в своей стихии» (64, 100).

Как и Брахер (но намного раньше), Арон отмечает ускоренный мировой войной перелом в пользу «плебисцитарного цезаризма» (19, 41), ибо «стечение кризисных обстоятельств всякий раз обнаруживает несоответствие между ожиданиями подорванных масс и возможностями парламентских режимов», отчего возникает «искушение принести политическую свободу в жертву эффективным действиям» (19, 39). Так, население разоренной Германии пошло за Гитлером потому, что оно «больше не верило ни в выборы, ни в партии, ни в парламент» (там же). Ортега тоже приурочивает к последствиям Первой мировой войны новые, так сказать, интимные взаимоотношения «массовидного человека» со «своим» государством, тот идеологический симбиоз, которым завершается «парадоксальный и трагический процесс этатизма» (66, 184). Испанский мыслитель ставит в связь между собой подавление исторической самостоятельности общества государством и втягивание масс в «политику прямого действия» (иллюстрируемую успехом Муссолини (66, 185)). Принципы такого рода политики, возводимые О'Салливаном и Брахером к «общей воле» Руссо (см., например: 29, 53), по мнению этих авторов, получают воплощение именно тогда, когда европейская государственность, претерпевая в ходе небывалой войны метаморфозу, становится в ряде стран посредницей между восторжествовавшей идеологией и массами.

Либерально мыслящий Ф. Уоткинс, рассматривая Руссо главным образом как теоретика мажоритарно-представительной демократии, совместимой с парламентаризмом, отказывается видеть особое место, какое в системе мысли Руссо занимает демократия «абсолютная», прямая (т.е. исходящая из спонтанного волеизъявления народа), и не

придает серьезного исторического значения практическим следствиям этой идеи. Между тем, согласно консервативным критикам Руссо, суть процесса в том и состоит, что прямая демократия, способная развязать «слепой терроризм толпы» (55, 332), соединяясь с идеологическим давлением на «общую волю», дает в пределе «мнимо-правовые плебисциты и чрезвычайные законодательства», «увековечивающие диктатуру» (29, 285). Эти утвердившиеся в Новейшее время плебисцитарные «псевдодемократические процедуры» Уоткинс считает «уступкой современных диктатур» либерально-правовым традициям привлечения рядового человека к ответственной политической жизни (в противоположность практике абсолютистских правительств, в свое время стремившихся погашать народный интерес к политике). Однако, добываясь общенародного публичного одобрения или инсценируя его, описываемая Уоткинсом тоталитарная власть не испрашивает у своего гражданина мнения по государственным вопросам, а делает его соучастником в принятых без него решениях, тем самым усекая его общественное самовыражение больше, чем это достигалось простым исключением подданного автократической державы из сферы государственных дел. Как замечает Биддис, национал-социалистическое руководство, обращаясь, в качестве «народного правительства», и к рабочим, напуганным безработицей, и к буржуа, встревоженным инфляцией, и к сельскому населению, лгательно заверяемому в его ведущей роли, и к националистам всех слоев, мечтавшим вернуть отечеству честь, провоцировало и использовало нужные ей реакции, но закрывало вовлеченным группам дальнейшую возможность свободного выбора новых позиций.

Десятилетия идеологического подогрева масс во многих отношениях реализовали предвидение А. де Токвиля, который, по словам Арона, «с удивительной ясностью показал, как в порыве безудержной демократизации <...> представительные учреждения будут сметены нетерпением масс <...> и погибнет смысл свободы, аристократической по своим истокам» (19, 48).

## ИДЕОЛОГИЧЕСКАЯ ТРАНСФОРМАЦИЯ «ПОЧВЫ»

Когда в западной публицистике заходит речь об источниках «сплошной идеологизации» мира, всегда с неизбежностью всплывает сакраментальный вопрос, касающийся роли в этом процессе культурно-географических и национально-психологических факторов. На первом плане здесь непременно фигурирует идущая из глубины истории дихотомия «Востока» и «Запада» как некая предпосылка для объяснения кардинальных различий в идеологическом развитии.

Ф. Уоткинс, как и многие другие историки политических институтов Европы, склонен приурочивать момент дивергенции восточного и западного исторического опыта к становлению античных полисов, при всей их недолговечности успевших одарить западный мир уникальным идеалом гражданской свободы. Следуя трактовке Уоткинса, можно констатировать, что этому новому общественному ориентиру сопутствовали три начала, которые признаются специфичными для политической психологии Запада: индивидуализм как сознание каждым своей социальной незаменимости (а в пределе – самозаконной обособленности); динамичность общественного бытия (отчасти вытекающая из восприятия законов уже не в качестве неизменной инструкции свыше, а как плода сознательных усилий человека, сообразуемых с текущими нуждами) и «фаустовский» порыв к экстенсивному развитию, к совершенствованию внешних форм жизни; правосознание (или, по Уоткинсу, «легализм»), сформировавшееся благодаря постоянному участию граждан полиса в решении юридических вопросов, а в Новое время – открывающее двери массовой «этике требований»<sup>32</sup>.

<sup>32</sup> Как утверждает Уоткинс, в отличие от остальных великих цивилизаций древности, складывавшихся на путях бюрократического деспотизма за счет местных общинных обычаев, античные города-государства, эта колыбель западной гражданской культуры, достигли высокого уровня развития не на военно-административной, а на общинно-демократической, политическо-правовой основе. Отсюда Уоткинс противопоставляет традиционный западный легализм «восточному» подходу к решению конфликтных ситуаций. По его словам, на Востоке (например, в конфуцианстве) морально авторитетный лидер (администратор или мудрец) стремился устранять резкие столкновения интересов, беря на себя роль *арбитра*, опирающегося на общую для спорящих сторон этическую базу. Искусство арбитра как раз и заключается в сглаживании расхождений, а не в выяснении их, откуда проистекает «восточный коллективизм», в складе же мысли – избегание концептуальной ясности, чреватой общественным размежеванием. Таким

Ввиду упомянутых особенностей генеральной традиции Запада – мобильности, экстравертивности личного сознания, активизма в защите причитающегося – альтернативные жизненные идеалы там с самого начала обладали манящей перспективой социально-политической осуществимости и, значит, шансами превратиться из утопической мечты в идеологическую программу, – в то время как на Востоке подобные упования либо переживались интровертивно, на путях мистической созерцательности и сектантского аскетизма, либо изывались в стихийных вспышках бунта.

Однако общее признание приоритета «Запада» в идеологическом творчестве еще не означает единства взглядов на участие в этом же процессе остального мира. Можно выделить три основные точки зрения на данную проблему (из которых широко распространены первые две).

Одно воззрение, выдвинутое по аналогии и в конкуренции с марксистским представлением о единообразной смене общественно-экономических формаций, защищают сторонники так называемой теории модернизации и вообще все те, кто сводит и культурно-национальные, и идеологические различия к разнице в «стадиях роста», т.е. к флагманству Запада и соответственному отставанию «второго» и «третьего» миров. По У. Росту, Запад в качестве пионера идеологии технического обновления порождает универсальную англосаксонскую (северо-западную) модель социально-экономического совершенствования, которой – как единственно эффективной в условиях демографических сдвигов – с неизбежностью должны следовать остальные страны. Удаленность того или иного общества от этой динамической модели рассматривается не как своеобразие, а как задерж-

---

образом, в опыте древнейших военно-бюрократических империй Уоткинс видит источник специфического способа мыслить, «который до сих пор имеет огромное влияние на большую часть человеческого рода» (82, 12). Между тем западное мышление Уоткинс описывает как «сутяжническое», процедурное; со времен античной Греции в нем укоренилось представление о логике как о главном орудии отыскания истины и одновременно как об основе правового акта. Центральная фигура в разрешении конфликта – здесь *судья*, чья задача, аналитическая и разграничительная, прямо противоположная задаче арбитра, заключается в максимально точном подведении под статью закона. Говоря об эксцессах этих двух установок, Уоткинс замечает: если неизменный грех арбитра состоит в игнорировании реальных различий во имя мнимого единства, то соблазн юриста заключается в пренебрежении человеческим согласием во имя законнического «расщепления волоса». Обе эти опасные крайности получают в «век идеологий» определенную историческую реализацию.

ка на одной из более ранних стадий общего пути. Притом вопрос о преодолении такой отсталости решается двояко.

В первом случае предполагается, что подтягивание экономики и социальных отношений в незападных странах к уровню развитых обществ Запада осуществимо исключительно на капиталистических рельсах, а социалистические формы являются отклонением от этой магистрали, образованием, которому предстоит рассосаться под воздействием всеобщего закона модернизации и влиться в капиталистическое русло: недаром У. Росту снабдил свой труд «Стадии экономического роста» подзаголовком «Некоммунистический манифест» (71). В другом случае социалистические перевороты мыслятся как единственно действенный рычаг «ускоренной модернизации» в неразвитых или отсталых странах; революционная идеология расценивается тут в качестве временного служебного средства для экономической либерализации традиционных обществ и их технического перевооружения. С большой настойчивостью этот тезис защищал С.М. Липсет – одновременно с Росту и как бы в противовес ему. Он заявил о существовании обратной зависимости между уровнем экономического развития и степенью политического радикализма, призывая западных либералов принять во внимание эту объективную, по его словам, корреляцию и не гнушаться союзом с радикальными социалистами «третьего мира», которые в перспективе приведут свои страны в лоно деидеологизированной индустриальной демократии. Еще в 50-х годах в статье «Социализм левый и правый – Восток и Запад» Липсет, говоря о «радикальном марксизме» в модернизирующихся регионах, утверждает: «Западу следует признать, что политические движения рабочего класса, в наибольшей степени соответствующие условиям развивающихся стран и ранней стадии индустриализации, – это левые социалистические движения» (57, 198). А два года спустя он наставляет своих разочаровавшихся в коммунизме единомышленников: «Нам необходимо понять, что наши союзники в развивающихся странах не могут не быть радикалами – возможно, социалистами <...>. Социалист, придя к власти, должен продолжать революционную борьбу против капитализма, западных империалистов и тем более против христианства как главного из институтов, унаследованных от иностранцев», – иначе он рискует прослыть у себя дома консерватором и потерять народную поддержку (56, 454–455). Но, выполнив роль пусконаладчиков в антитрадиционной перестройке, эти лидеры, согласно заверению Липсета, не вовлекут свои общества в ор-



биту коммунизма, а предоставят им, по мере неизбежного выветривания идеологического пафоса, двигаться в направлении к западному образцу.

Схема Липсета, внедряющая представление о том, что всякая новая диктатура, вопреки собственной идейно-социальной целеустремленности, служит исключительно стимулятором развития для народов и стран, не способных идти столбовой дорогой Запада к его индустриальным достижениям, схема эта вскоре обросла многочисленными и подчас самыми неожиданными вариациями. Так, О'Салливен приводит суждение Б. Мура (60) о фашистских диктатурах как типе «консервативной модернизации через революцию сверху»; аналогичное мнение А. Органского (65) и С. Блэка (27) об итальянском фашизме как подготовительном этапе экономического обновления страны (завершающий же этап мыслится на демократической основе). Правда, последний из названных авторов не решился наделить этой плодотворной миссией по крайней мере нацизм, видя в нем «уникальный случай захвата власти противниками модернизации» (27, 85). Однако в западной социологической литературе нетрудно обнаружить подходы, усматривающие *raison d'être* национал-социализма именно в модернизаторской функции. Не кто иной, как Р. Дарендорф (33) видел в Третьем рейхе вариант социальной революции, которая, несмотря на субъективные намерения возродить исконную *Volksgemeinschaft*, разворачивает строительство индустриальной *Gesellschaft* в соответствии с имманентным императивом модернизации. В дальнейшем та же вездесущая теория модернизации распространяется уже на социалистический строй в странах Восточной Европы, который, по словам защитника этой концепции П. Бендера, идеологически перестал быть таковым и превратился в систему прагматических рычагов по «преодолению отсталости» (25, 67), унаследованной от аграрной экономики.

В целом, для левого крыла идеологов модернизации революционные преобразования – это специально «азиатский» способ перевода общества на новые социально-экономические рельсы (перераспределения национального богатства, раскрепощения и оживления хозяйственной жизни и т.п.<sup>33</sup>, в то время как на правом фланге этой же теории

<sup>33</sup> Оспаривая подобное утверждение Г. Мюрдаля, исследователь латиноамериканских революций П. Колверт замечает, что тезис «известного скандинавского социалиста» неприложим по крайней мере к странам Латинской Америки, где революционные перевороты обычно приводили не к демократизации экономической жизни, а к укреплению исторически традиционного «диктаторского стиля правления» (30, 154).

модернизация через революцию не считается непреложным правилом для какого бы то ни было историко-географического региона и в качестве контраргумента приводятся примеры Японии и Индии, т.е. стран Востока, модернизирующихся «мирным путем». (Так, Ш. Эйзенштадт отмечает: хотя нынешний мир находится как бы в постоянном ожидании революционного взрыва, культурно-экономические приращения происходят в нем не революционным или во всяком случае не чисто революционным образом.)

Как бы то ни было, теоретики модернизации склонны игнорировать качественную несводимость тех радикальных общественных перемен, которые несет с собой социалистическая революция, к «классической» англо-американской модели обновления и подменяют вопросом о темпах («нормальных» или «ускоренных») вопрос о коренном различии в целях: в первом случае – амбициозное строительство «социально-политического единства нового типа» при использовании передовых индустриально-технических средств, а во втором случае – вытеснение традиционного уклада динамическим принципом самообновляющейся экономики. Поскольку же явный контраст между сутью обоих процессов нельзя совершенно обойти, объяснения ему ищутся в области национально-исторических истоков: в неразвитой политической культуре, наследии государственного авторитаризма и патриархальной народной психологии стран, принуждаемых своим неблагоприятным исходным положением к жестким, подстегивающим методам централизованного развития. Геополитически обобщая этот взгляд, не чуждый, как мы видели, С. Липсету и П. Бендеру, историк русской революции Т. Макнил умозаключает, что Октябрь «превратил марксизм из евроцентрической системы взглядов, нацеленной на трансформацию развитых индустриальных обществ, в рецепт ускоренной модернизации “третьего мира”, проводимой самозванными элитами посредством административных мер <...>. Влиятельность советской модели в значительной степени ограничена теми ареалами мира, которые никогда не имели опыта подлинной демократии и где налицо тяжкие социальные и экономические проблемы» (59, 114, 116). Таким странам, варьирует эту же мысль К.Д. Брахер, пришлось впору «общедоступная сторона марксизма», представляющая собой, в отличие от научно-теоретической его стороны, «адаптацию Марксовой доктрины для неиндустриализованных обществ» (29, 185).

Если же ход развития, априорно и бессодержательно названного «ускоренным», не совпадает с ожиданиями идеологов «роста», тогда они вымещают свое разочарование на все той же изначальной «почве». Здесь мы переходим ко второй интерпретации соотношения между «Западом» и «Востоком» как участниками идеологического преобразования мира: восточное человечество, отличаясь от западного всеми гранями мироотношения, перемалывает любые попадающие к нему с Запада идейные и культурные новшества и воспроизводит из этого сырья извечные архетипы собственного существования. Древние парадигмы, загодя определившие многовековую путь Востока, ищутся в эпохах, находящихся на разных исторических дистанциях от сегодняшнего дня, но только по возможности не в тех последних двух веках, когда вызревала идеологическая драма новейшей истории.

Если речь идет о неевропейской ойкумене, в ходе современных революционных переворотов рождавшей новые формы государственности, то прототип этим «нелиберальным режимам» охотно подыскивается на заре цивилизации – в «ирригационных обществах» с деспотическим строем. Известный американский неомарксист С. Хук (47), отмежевывая все свои домашние западные дела, вплоть до спора таких, казалось бы, антагонистов, как либералы и консерваторы, от непросветленного восточного бытия, призывает отодвинуть на второй план «внутрисемейные расхождения сторонников свободного общества», иначе «сумрак того, что Маркс называл “азиатским деспотизмом”, но переодетого в современное платье, надвинется на наш мир» (цит. по: 37, 218). Когда же в центр внимания попадает советское государство, возникшее на руинах Российской империи, тогда на его идейно-политическое лицо накладывается стародавний грим, имитирующий сходство то с византийской автократией, то с «вотчинным государством» Московии, то, на худой конец, с его преемницей – петербургской бюрократией. В последнее время эти конструкции чрезвычайно размножились и обзавелись фактографической оснасткой, претендующей на историчность. Однако популярность их обеспечивается вовсе не растущим избытком доказательств, а тем, что они глубоко импонируют бездейному сознанию, отказывающемуся выходить из круга натуральных психологических факторов. Поэтому неудивительно, что еще в 1930 г. тот же мотив с эссеистской беззаботностью относительно каких бы то ни было аргументов развивал Х. Ортега-и-Гассет – как бы от имени рафинированного европейского духа, не желающего брать на

себя ответственность за чужестранные варварские обычаи: «При каждом историческом камуфляже нужно различать два слоя: глубокий – подлинный, основной; и поверхностный – мнимый, случайный. Москва прикрывается тонкой пленкой европейских идей – марксизмом, надуманным в Европе применительно к европейским делам и проблемам; а под этой пленкой – народ, который отличается от Европы не только этнически, но, что еще важнее, своим возрастом: народ, еще не перебродивший, юношеский народ. Если бы марксизм победил в России, где нет никакой индустрии, то это было бы величайшим парадоксом, какой только мог случиться с марксизмом. Но этого парадокса нет, так как марксизм не победил. Россия настолько же марксистская, насколько германцы Священной Римской империи были римлянами <...>. Я ожидаю появления книги, которая переведет сталинский марксизм на язык русской истории. Ибо то, что составляет его силу, кроется не в коммунизме, но в русском прошлом. Поживем – увидим!» (66, 203–205).

С того времени, когда писались эти строки, книги, в духе ожидаемых Ортегой, выходили не однажды. В них, действительно, на язык старых национально-исторических категорий перелагался новый интернационально значимый опыт, каким он виделся из-за ограды «плюралистического общества».

«Можно с уверенностью сказать, что корни современного тоталитаризма следует искать скорее» в русском бюрократическо-полицейском режиме, чем «в идеях Руссо, Гегеля или Маркса»; политические методы СССР берут истоки в «средневековой деревенской культуре Руси», обычаях московского двора и бюрократических традициях Российской империи; «советская политическая культура коренится в многовековом историческом опыте абсолютизма»; «система по своей сути оказывается русской <...>. Под вывеской социализма было провозглашено по всему миру и утверждено вплоть до Эльбы нечто специфически русское и подходящее, в лучшем случае, только для России»; византийская иерархичность, феодальная система привилегий, «смехотворная погоня за орденами и титулами» – когда читаешь подобные высказывания, то возникает отчетливое впечатление, что их авторы заботятся не только о западном алиби в русских делах, но и о том, чтобы отнять у советского строя какие бы то ни было марксистские основания (так что за строем этим либо вообще отрицается идейно-политическая новизна, либо идеология ленинизма, на которой

он жидется, объявляется внемарксистской «новой теорией для старого русского порядка» (Р. Пайпс (68), Э. Кинен (52), С. Уайт (84), П. Бендер (25); цит. по: 5; 31, 42, 65).

Гротескную в этом отношении позицию занял выходец из СССР Д. Зильберман, автор работы «Православная этика и материя коммунизма» (85)<sup>34</sup>. Корни коммунистического государства как политической системы он находит в глубинном пласте византийско-русского сознания с его миродержавными, мессианскими и «пантократическими» установками, запрограммированными православием в образе Христа-Вседержителя (Пантократора) и его помазанника на земле – благоверного императора, – с установками, в дальнейшем способными функционировать и без этой «религиозной оболочки». Как оно ни фантастично, историческим пунктом, который издавна предопределил торжество коммунизма в России, избирается так называемое «торжество православия» – теологическая победа Григория Паламы над западными влияниями томизма в XIV веке; Зильберман именуется главу византийских исихастов «религиозным диалектическим материалистом», разработавшим ориентализованную философскую систему космократии и, значит, «тоталитаризма». Когда же Россия после Петровских реформ и в особенности к концу прошлого века стала секуляризоваться на западно-капиталистический манер, это вызвало у православного народа такое внутреннее отталкивание, что он посредством переворота попытался вернуться к прежнему фундаменту; «в этом революционном возвращении на старые пути роль повивальной бабки сыграл марксизм – как идеология, подспудно близкая исихазму (своего рода секулярная параллель ему)» – «Маркс только напомнил народному русскому сознанию о его традиционных путях. Когда царская харизма была развенчана и трон опустел, народ <...> материализовал свою историческую мощь в советском государстве» (85, 363, 417). А таким напоминанием о «миродержавной» традиции марксизм, согласно Зильберману, стал благодаря тому, что тоже имеет мессианское задание по отношению ко всей западной истории, являясь ее «единственным антитезисом» с дальней манихейской родословной. Но и без этой, в сущности, необязательной и архаичной по своим ис-

<sup>34</sup> Название этой работы представляет собой пародийную парافразу известного труда М. Вебера «Протестантская этика и дух капитализма», так как в задаче автора входит доказать, что, подобно тому как плодом секуляризации западного христианства явился капитализм, результатом секуляризации восточного стал коммунизм.

токам доктринальной подпорки православие, вследствие его «специфического отношения к власти», все равно привело бы «к созданию советского общества» (85, 351).

Хотя историческая фантазмагория Зильбермана была в свое время уникальна, трактовка Октября как срыва вестернизации России во имя возврата к старине стала в советологической литературе едва ли не банальностью; недаром эта идея попала на страницы уважаемого политологического сборника под редакцией Н. О'Салливена: «Оглядываясь назад, можно утверждать, что разрыв с русским прошлым стал невыполненным обещанием Февральской революции и неисполнившейся надеждой тогдашних средних классов. В Октябре же совершилась в определенном смысле контрреволюция – восстановление начал государственного абсолютизма, хотя и в новом идеологическом одеянии <...>» (Т. Макнил (59, 116)). Характерно, что на страницах того же издания концепция послереволюционного «возвращения вспять» прилагается и к КНР. Дж. Коттон (31), автор статьи «Китайская революция и традиция китайской политической мысли», полемизируя с Дж. Левенсоном (54), утверждающим, что Китай уже порвал со своей традиционной культурой и усвоил «ключевые элементы западной идеологии» в ее современной тройственной форме «революции, национализма и социализма», отмечает преемственность между китайской старинной и нынешней «коммунистической историографией», которая, по его словам, по-прежнему пишется чиновниками о чиновниках и для чиновников и повествует все о тех же заговорах, дворцовых переворотах и коварных женах властителей, уделяя подозрительно малое для марксистов внимание производительным силам и производственным отношениям. Пропагандистское использование старых мыслительных навыков для формирования политических эмоций Коттон готов здесь принять за принцип функционирования самой системы.

Чтобы выйти из-под гипноза этих, как будто самоочевидных, параллелей с прошлым, оставляя за ними ограниченное значение исторически-устойчивого «местного колорита», необходимо расстаться с представлением об истории как о природном процессе «вечного возвращения» («ничто не ново под луной») и допустить в ней наличие и даже неизбежность того, что можно назвать беспрецедентным, в данном случае вторжение идеологического фактора. Особенность третьей (разделяемой авторами настоящей работы) точки зрения на распределение мировых ролей при переходе к идеологической эпохе состоит в том, что

идеология перестает рассматриваться как эпифеномен насущных нужд развития либо традиционного национального склада. Идеологическое сознание рождается в сложном многоступенчатом процессе секуляризации, составляющем отличительную черту исторического пути Запада, откуда и «пришла к другим народам» утопическая «вера в счастливое будущее» (19, 410). «Восток» же, не давший убедительных примеров самобытной, без импульса извне, секуляризации, именно в силу своей пресловутой «неподвижности» и неподготовленности к сбалансированному усвоению западной идейной динамики, оказывается полигоном для беспрепятственных идеологических проб и резервуаром энергии для их максимально последовательного воплощения.

Это своеобразное региональное «разделение труда» имеет в виду и Уоткинс, когда предлагает «исток тоталитаризма» искать в самих основах «западной цивилизации» (82, 304). На Западе, считает он, существуют две альтернативные идеологические традиции: либерально-правовая и имперско-диктаторская; но западные страны в своем качестве метрополий сумели передать подконтрольным территориям только вторую из них, потому что, по выражению Уоткинса, даже свою «секулярную благодать» (нормы правопорядка, успехи индустрии и медицины) они внедряли приказными методами, игнорируя местную культуру и исключая политическую самостоятельность населения. «Правительства, которые во внутренних делах придерживались конституционно-демократических ценностей, вооружали колониальную администрацию принципами политического абсолютизма» (82, 305). В итоге «возник опасный раскол между политическим опытом Европы и неевропейских народов» (82, 313–314), и после деколонизации дальнейшее гражданское развитие этих территорий редко брало курс на либеральную демократию. Как заключает Уоткинс, неостановимая энергия колониальных империй открыла всему миру дорогу к западным научно-техническим достижениям, но по большей части оставила их в руках тех, кому чужды принципы либерализма. «Если политические идеи и институты Запада, – предостерегает английский автор, – по своей притягательности будут отставать от его технических благ, триумф западной цивилизации окажется для нее самоистребительным» (82, 360).

Однако Уоткинс не учитывает важнейшего идейного фактора, подрывающего мировую популярность либеральных институтов не в меньшей мере, чем это сделало компрометирующее присутствие колониальных властей. Как бы корректируя вышеописанную схему «викториан-

ского» либерала, Эйзенштадт усматривает в еще одной силе, пришедшей с Запада наряду с современной технологией и чужеземным управлением – в социализме, – способ, каким развивающиеся страны во главе с новыми политическими элитами могут включаться в инициированный западным миром прогресс (сулящий также и международную мощь), отвергая между тем либеральные аспекты этого прогресса. «Уникальная привлекательность идей социализма» для лидеров, пришедших на смену колониальному управлению, состоит, по Эйзенштадту, в том, что в социалистических доктринах «протест против современного западного порядка (modernity) формулируется на языке самого этого порядка» (39, 197). Такое амбивалентное отношение социалистической идеологии к западным началам позволяет удерживать под контролем неприязнь бывших колониальных народов к «Западу» – этому символу навязанного извне культурно-экономического модернизма, с тем чтобы оно не вылилось в попятное движение против индустриализации. Таким образом, удастся, например, согласовать, по замечанию Б.-А. Леви, поощрение «американской деловитости» с «антиамериканизмом как фундаментальной идеологической категорией» (7, 29).

Способность к избирательному использованию «западной» новизны сочетается в этой модели с подобным же селекционным отношением к собственной «восточной» старине, в результате чего национальная форма превращается в эффективную носительницу победившего идеологического содержания. Как пишет по этому поводу Эйзенштадт, элементы преемственности с дореволюционным устройством сохраняются во всех без исключения постреволюционных обществах: могут происходить глубочайшие перевороты и смещения в социальном строе, в расстановке сословий и классов, в культурно-религиозных ориентациях (так, кемалистская революция провозгласила образование новой турецкой нации на базе секулярного разрыва с исламским миром), но некоторые структурно-политические параметры и навыки политического быта (например, традиция подчинения общества государству) оказываются и неустраняемыми, и полезными для новой власти<sup>35</sup>. Другими словами,

<sup>35</sup> Французская революция, как известно, несла с собой мечту избавиться от бремени национальной памяти и заодно покончить с разделением человечества на нации: «Вселенная, поделенная на тысячу равных департаментов, забудет о старых наименованиях и старых национальных претензиях» (50, 219). Однако, как и всякая максималистская утопия, желающая обойтись без прошлого, этот замысел осуществился лишь отчасти, в той мере, в какой удалось стереть историческое районирование с карты Франции, раз-

в «поздних», незападных революциях преемственность «всегда носит выборочный характер»: в советской России, Китае и Вьетнаме сохранились, как утверждает Эйзенштадт, некоторые традиционные схемы социальной жизни, но полностью сменилось их конкретное культурно-символическое содержание и было упразднено все напоминающее об их дореволюционном происхождении, что позволило «по-новому использовать заложенные в этих схемах мотивационные силы для управления массами» (39, 251). Такой взгляд решительно противостоит стремлению принять отдельные реалии культурно-национального прошлого, вобранные современным контекстом, за знак контрреволюционного торжества старой почвы над взорвавшей ее поначалу, но чужеродной идеей – за необъявленную реставрацию «старого режима». От присвоения прежних схем социального общежития содержание идеологии столь же мало перерождается в традиционную сторону, сколь мало, к примеру, идеологический текст обращается в богослужебный от патетического или, что чаще, иронического использования в нем церковно-славянской лексики. В противовес популярным «концепциям преемственности» продемонстрированный Эйзенштадтом подход изображает взаимодействие активной идеи и приемлющей ее почвы в виде явления, для характеристики которого, быть может, уместно вслед за О. Шпенглером (хотя и применительно к другой цели) прибегнуть к минералогическому образу «псевдоморфозы»<sup>36</sup>.

Идеология, по выражению близкого к этой точке зрения А. Глюксмана, хотела бы писать свою весть на чистом листе бумаги, на «белой странице девственного будущего», управляя народом, «свободным от всяких традиций» (45, 300); для нее нет в прошлом вещей, подлежащих безусловному сохранению. Но ни такой страницы, ни такого на-

---

графив ее на департаменты. Что касается «национальных претензий», все-таки унаследованных от монархии и переосмысленных на революционно-патриотический лад, то в январе 1793 г. Дантон заявлял: «Границы Франции проведены самой природой – она раскинулась между Океаном, Рейном, Альпами и Пиренеями» (50, 220).

<sup>36</sup> «В пласте горной породы заключены кристаллы определенного минерала. Возникают трещины и разломы; вода просачивается вовнутрь и вымывает с течением времени кристаллы, так что остаются лишь пустоты, сохраняющие их форму. Позднее в игру вступают вулканические явления, взрывающие породу: расплавленные массы пробиваются внутрь, застывают и в свою очередь кристаллизуются», заполняя наличную форму; «так возникают поддельные формы, кристаллы, внутренняя структура которых противоречит их внешнему строению, один вид минерала с внешними чертами другого. Минералоги именуют это псевдоморфозой» (14, 28–29).

рода она, естественно, не находит, сталкиваясь в качестве соперницы как с религиозным, так и с национальным сознанием, уже заполняющим социальное пространство, на которое она претендует.

Иначе говоря, между радикально-преобразующей идеологией и преднаходимыми ею духовными обстоятельствами не может быть того созвучия, того плавного вращивания ее в старые мировоззренческие ценности, какое, например, пытается представить вышеупомянутый Д. Зильберман, рисуя картину мирного сотрудничества православия, «русской идеи» и «коммунистической доктрины К. Маркса» (85, 351). «Большая идеология» в тактическом плане не игнорирует сложившуюся до нее расстановку духовных сил, но и не подпадает под их контроль: она избирает во временные попутчицы те из них, которые при давней своей влиятельности склонны к идейному компромиссу с новыми задачами, а остальные элиминирует либо оттесняет на задворки истории. Если в этой динамике выделить основные составляющие – традиционное религиозное мировоззрение, национальную идентификацию, либеральные ценности западного происхождения и радикальный идейный фактор, то можно представить себе ряд вариантов идеологической трансформации «почвы», притом что реальность каждого из них удостоверяется историческим опытом XX века.

**1. Российская модель.** Из двух старых идейных сил православия – вследствие его малой загнутасти секулярными и модернистскими влияниями (несмотря на элементы христианского социализма в русском религиозном ренессансе, а позднее – у обновленцев) – оставалось недвижимой антитезой революционной идеологии, а мессианская «русская идея» носила все-таки характер интеллигентской, кабинетной концепции, не взятой на официальное вооружение, не захватившей воображение народа и не доросшей до идеологического национализма с его взрывчатой энергией. «Старое» и «народное», как свидетельствует о том история революционного движения в России, абсорбировалось этим движением не на концептуальном, так сказать, а на психологическом уровне (жажда «вольницы» и мечта о «переделе» как абсолютной социальной правде, эсхатологический настрой, недовольство раскольников и сектантов государственно-ортодоксальным прессом, патриархальное чувство братства, готовое распространиться на «род людской»). И революционный идеал здесь, будучи интернационалистическим, начал побеждать не под некоей хоругвью русской религиозности, а под знаменами

буржуазно-демократических свобод и гуманистического универсализма, завещанного еще Французской революцией. Другое дело, что знамена эти оказались впоследствии не более чем ширмой.

**2. Иранская модель** фундаменталистской революции. Здесь революционный всадник садится на шиитского коня, поскольку это течение ислама, как уже было сказано, поддавалось предварительной политизации и вместе тем представляло укорененную в народном сознании силу, несравненно более серьезную, чем местный национализм. По мере своего восхождения шиитские радикалы вытесняли «верхушечную» либерально-универсалистскую струю западников, возникшую вместе с движением за конституцию в начале века. Так на энергетическом запасе исламского фундаментализма разыгрывается ярчайший вариант «идеологизации традиционного общества». Это последнее определение принадлежит иранскому поэту и философу Дариушу Шайегану, который, ставя вопрос о том, «что такое исламская революция», отвечает: «Тут берет верх не ислам, а революция <...>. Не революция исламизируется <...> во имя религиозной эсхатологии, во имя будущего, какое некогда рисовалось нашим мудрецам и мистикам, нет, *ислам идеологизируется* <...>. Тем самым религия попадает в ловушку: желая восстать против западного безбожия, она оказывается в его объятиях, желая одухотворить мир, она обмирщается, желая подняться над историей, она запутывается в ее сетях» (74, 203).

**3. Германская модель** национал-социализма. Тотальная идеология смогла укорениться здесь благодаря многократной аккумуляции националистического горючего: это – давнишняя культурная и государственная «национализация христианства» в лютеранстве, которое, обмирщая религию, сделало ее более податливой на уступки светским инстанциям; «тевтонский» комплекс 1871–1914 гг. и национальное унижение после Версальского мира. Либерально-демократический универсализм был скомпрометирован в глазах массы связью Веймарской республики с державами-победительницами и «чужаками», интернационализм же коммунистического происхождения был в значительной мере блокирован поражением ноябрьской революции 1918 г. В силу этих обстоятельств националистический компонент обеспечил немецкому тоталитаризму если не активную, то пассивную втянутость большинства населения в его доктринальную орбиту (отсюда – легальный, конституционный приход к власти Гитлера, которому не понадобилось разгонять рейхстаг, хотя и пришлось его символически

сжечь от имени противника; отсюда же эффективность плебисцитарных мероприятий еще на подступах к «новому порядку»). Однако, несмотря на фасадную роль националистических и расистских идей в деле свращения масс, не тоталитаризм пропитывается в этом идеологическом симбиозе национальными «кровью и почвой», а «кровь и почва» истощаются под прессом тоталитарной диктатуры, которая бралась их культивировать. Диктатура не может оставить непереработанной национальную жизнь, исторически предшествующую наступлению идеологической эпохи и потому естественным образом независимую. Как замечает в связи с этим Р. Дарендорф, нацистские организации – Гитлерюгенд, Трудовой фронт и др. – призваны были выжечь каленым железом индивидуальные отпечатки происхождения и образования, искоренить все традиционные культурно-общественные привязанности к малой родине, религии, семье, классу, профессии и т.п.

**4. Испанская праворадикальная модель**, характерная также для разновидностей фашизма в странах Средней Европы (Венгрия, Румыния, Болгария и др.). Тоталитарно-идеологический компонент в этом случае также претендует на непосредственное соединение с национально-почвенным (вообще активным в малых и периферийных странах) и на самоутверждение за его счет. Однако между тем и другим стоит влиятельнейший в каждой из этих стран и не задетый модернизмом институт – католическая (или православная автокефальная) церковь, традиционно признанная здесь хранительницей местного национального духа. В Италии католическая церковь, представляя собой консервативную силу никак не меньшего калибра, опасалась вступать в широкое практическое сотрудничество с муссолиниевским фашизмом, поскольку тот, как замечает М.Л. Биддис, хотя и обещал преодоление дихотомии между «правым» и «левым», между капитализмом и социализмом, но на первых порах не чурался именно «левосоциалистической риторики», отгалкивавшей (как, впрочем, и помпезное неоязычество) церковные круги. Между тем в перечисленных выше странах церковь встретила и поладила с прямолинейно правыми и потому более приемлемыми для нее вариантами тотальной идеологии, которую она в определенной мере нейтрализовала, растворив в «традиционном консерватизме, без отказа последнего от своих установок» (26, 215).

**5. Латиноамериканская модель** военно-республиканской диктатуры. Говоря о своеобразии культурно-политической почвы этого региона, западные исследователи отмечают в качестве устойчивой черты

исключительные возможности по части смены правления на огромной территории, которые открываются здесь перед горсткой вооруженных людей: от конкистадоров Писарро и Кортеса, завоевавших обширные туземные империи, – через Симона Боливара и других повстанческих вождей XIX века – вплоть до наших дней (об этом пишут, например, П. Колверт (30, 139) и К. Декамп (50, 289)). Однако характерную для этих мест череду военных переворотов и революционных событий вряд ли следует вести еще от времен испанского завоевания как некую идеологически нейтральную особенность испано-португальской «иберийской» культуры, органически усвоенной, по словам Колверта, на этом континенте. Хотя, действительно, воинственный темперамент и склонность к экспансивным действиям входят в психологический облик латиноамериканца, но длительным историческим условием (отмечаемым обоими упомянутыми авторами), с которым затем вступает в альянс идеологическое начало, здесь скорее оказывается унаследованное от колониального периода и впоследствии государственно закрепившееся положение армии как ведущего официального института, высшей школы административных и профессиональных кадров, центра по социализации молодежи и т.п. («политика и военизация составляют органическое целое» (К. Декамп, 50, 288)). Другая традиционная сила, уже не политического, а идейного порядка, пришедшая из Европы, – католическая церковь (по приводимым у Колверта данным последней к его времени переписи, в Мексике, где церковь пережила жестокие преследования и в XIX веке, и особенности в XX веке – в годы революции, – 98,8% населения причисляли себя к католикам).

Как опять-таки отмечает Колверт, радикальная идеологическая инициатива исходила в рассматриваемом случае из очага Французской революции в ее крайних, республиканско-диктаторских и секулярно-богоборческих ориентациях. История Европы двух последних веков определялась в немалой мере тем, что, с одной стороны, Старый Свет зажил под знаком Французской революции, но с другой стороны, революция эта потерпела поражение на своем максималистском, якобинском этапе, тогда как в судьбе Латиноамериканского региона особую роль сыграло то обстоятельство, что революционные идеи, долетевшие из Франции, подключились тут к направленной против авторитаризма метрополий борьбе за образование самостоятельных наций; эти идеи, окрасив в антимонархические, антицерковные и, наконец, военно-бонапартистские тона растянувшийся на десятилетия процесс эмансипации, превратили континент в полигон для наиболее последовательного своего осуществления. Все, что не

удалось или не до конца удалось в Европе карбонариям, мятежникам Риго, гарибальдийцам и другим сходным радикально-демократическим движениям XIX века, в латиноамериканских «ранних республиках» (П. Колверт) становилось составной частью официальной государственной доктрины, соединяясь с властью военных в их роли победивших повстанческих лидеров. Монополизируя эту функцию и насильственно оттесняя церковь с ее позиций альтернативного центра общественного самосознания, просвещенческо-позитивистская идеология обретает, как показывает дальнейшее развитие, качества идеологии тотальной. Любопытный парадокс, замечает по этому поводу Колверт; те, кто считались наследниками европейского либерализма, стоявшего за невмешательство государства в экономическую жизнь, сформировали жесткий государственный аппарат, проводивший модернизацию сверху, во многих отношениях одностороннюю и ответственную за ряд черт слаборазвитости. Идеология управляемой модернизации и военно-государственной диктатуры открыла на континенте дорогу революциям XX века, а в мире – путь национализации средств производства (исходный смысл слова «национализация», взятого потом на вооружение европейскими социалистическими программами, – изъятие национальным государством собственности иностранных компаний). Таким образом, ранняя победа радикально-секулярной идейной закваски на национально-государственном уровне создала благоприятную перспективу для левопопулистских и социалистических сил, нередко – вопреки сопротивлению, оказываемому этим силам поднявшимися когда-то на той же закваске, но стабилизировавшимися и поправевшими диктаторскими режимами. Характер идеологического участия церкви в этой конфронтации сторон остается амбивалентным ввиду существенного удельного веса левокатолических настроений наряду с церковным традиционализмом.

Разумеется, приведенными примерами не исчерпываются современные вариации «скрещения идеи с почвой». Так, анализируя неопатримониальные режимы «третьего мира», Эйзенштадт бегло намечает контуры того, что можно было бы условно назвать **африканской моделью**. Здесь, по мысли этого автора, новая преобразовательная идея впервые утверждается не в обществах с традиционной универсалистской и мессианской ориентацией религиозного или секулярного характера, а в культурах с этнически-ограниченным, «партикулярным» кругозором, так что правящие круги новосозданных африканских государств «стремятся слить социалистическую символику с символами первозданной культурной самобытности, сохраняя при этом идеологическое, политическое и про-

граммное содержание первой» (39, 324); показательно, замечает тут же Эйзенштадт, что в африканских странах с преобладанием ислама, т.е. универсалистской духовной силы, «этнический социализм» не складывается столь же беспрепятственно. Приблизительно ту же структуру имеет в виду автор книги «Западная политическая мысль от Сократа до века идеологии» Б.Н. Нельсон (61), когда пишет о «национализации марксизма» в странах «третьего мира». Революция в Китае фигурирует у Эйзенштадта как еще более внушительный пример сочетания революционных и национальных целей, представленных в виде двуединой задачи; китайским коммунистам благодаря их включенности в освободительную войну против инационального агрессора, Японии, на первых порах не пришлось преодолевать идеологические трудности, связанные с противоречиями между культурно-национальной традицией и революционным радикализмом (отсюда, например, и государственно поощряемая у граждан КНР гордость заслугами китайской диаспоры, что было бы недопустимо при другой констелляции «почвенного» и идеологического факторов).

Как можно понять из бесконечных споров о влиянии местных условий на политико-идеологическую картину, острота таких дискуссий в значительной мере вызвана глобальным расцветом государственного национализма и тревогами либеральной мысли по этому поводу (отсюда же столь распространенная спекуляция на «всеобъясняющих» национально-исторических архетипах как своего рода страховая тактика тех, кто не желает взглянуть в глаза новой реальности). Для Нельсона национализм – наиболее могущественная и влиятельная идеология сегодняшнего мира, требующая от личности нравственного подчинения «диктату нации». Разделяя те же тревоги, но по-своему уточняя существо дела, Брахер говорит о «бессодержательности» (29, 373) нового национализма: обретшие независимость страны «третьего мира» – это, по его словам, «государства без наций» в том смысле, что нации там представляют собой не результат исторического созревания этноса, а скорее политические новообразования. Здесь можно заметить, что понятие нации с самого начала несло в себе сильные социально-политические обертоны, которыми (а не только указанием на степень зрелости) оно отличается от понятия этноса: ведь «общая воля» Руссо – идея, стоящая у колыбели революционной государственности – означает сразу и социальный, и национальный тоталитет. В неонационализме, еще не располагающем культурно оформленной

родословной, «национальное», как бы до конца реализуя заложенные у Руссо импликации, становится идеологической по преимуществу эмблемой «социальной интеграции» и модернизации сверху.

Уникальная роль национализма в нынешней идейной диспозиции заключается (возвращаясь к мнению Нельсона) в том, что он подтачивает принципиальные основания каждой из значимых в прошлом идеологических систем мысли. Так, вступая с ним в союз, либерализм в качестве официальной доктрины западных национальных государств теряет часть своего общечеловеческого пафоса и начинает ставить монолитность собственной страны выше идеалов свободы личности и «прав человека». Консерватизм, по Нельсону, заключая союз с национализмом, жертвует во имя социальной стабильности в рамках «большого отечества» культурно-почвенными ценностями «малой родины», которые составляют ядро его философии. Нечто подобное Нельсон утверждает и в отношении марксизма, то, что раньше было интернационалистическим учением революционной классовой борьбы, стало теперь прикрытием националистических интересов, т.е. национализм произвел эрозию марксистской идеологии. Однако более вдумчивые наблюдатели давно уже отметили, что при встрече марксизма с неонациональными программами происходило не вычитание (как это имеет место в случае немарксистских направлений), а сложение идеологических сил: «...Марксистская идеология продолжает исполнять революционную функцию в странах Азии и Африки. Она помогает руководить массами, скрепляет единство интеллигенции, могущей распылиться по сектам <...>» (19, 394–395); иначе говоря, в странах «третьего мира» национализму сопутствовала инкорпорация социалистических и коммунистических идейных элементов в мировой общественный порядок (Эйзенштадт).

Правда, роль социалистических идей в этом меняющемся мировом порядке теми же авторами нередко сводится к чистой прагматике: идеи эти, по словам Р. Арона, «действенны как инструмент» (19, 395); по словам Брахера, акцент ставится «не столько на их теоретическом содержании, сколько на практической функции» и «они вполне эклектически комбинируются с национализмом» (29, 72). Напомним, что и этот последний уже давно рассматривался (в рамках вышеупомянутой «африканской модели») по точно такой же безыдейной схеме – как подспорье в стратегии новых афро-азиатских лидеров, лишенной собственного сверхпрактического этоса: появившиеся в «третьем мире» идеологии национализма, панарабизма и модернизма, заявлял в 1960 г. Д. Белл, в отличие от идеологий



XIX века, – не гуманистические и универсалистские, а локальные и инструментальные; они формулируются не интеллигентами, а политиками, и их движущие мотивы – ускоренная индустриализация и государственная мощь при ориентации на коммунистические державы как образцы.

В этом вопросе Белла и его единомышленников наглядно опровергает возникновение «тьермондизма» – идеологии, которая оформилась совместными стараниями левой интеллигенции Запада и прошедшей у нее выучку новой поросли интеллектуалов в «третьем мире». Один из главных ее создателей Франц Фанон (цветной уроженец Мартиники, получивший во Франции психиатрическое образование и благословение Ж.-П. Сартра) писал: «Когда я ищу человека в технике и быте европейского общества, я нахожу только ряд отрицаний человека и лавину убийств <...>. Вместе с проблемой третьего мира начинается новая история человека, – и она не останется безразличной к грандиозным подчас идеям, выдвинутым Европой, но также не предаст забвению и европейские преступления, из коих самое страшное направлено против сердца человека и состоит в патологическом расщеплении его целостности» (цит. по: 26, 255). Из этой, по замечанию Биддиса, несколько «истерической», тирады очевидно, что международный интеллигентский «орден», на чьем равнодушии к новому политическому национализму настаивал Белл, попытался вернуть себе вместе с тьермондизмом мессианские упования, субъектом которых делается угнетенный обитатель мировых окраин (так сказать, маркузианский маргинал во всемирном масштабе), полный витальной и революционно-преобразовательной энергии и, конечно, не затронутый европейским культурным распадом. Оппозиционный и революционизирующий характер тьермондистской идеи, не сводимой к каким бы то ни было текущим прагматическим целям, можно разглядеть и в ее истоках – в культе невинного и благородного дикаря у Дидро, Вольтера или Руссо – «гурона», который до вторжения цивилизованных угнетателей «без законов, без тюрем, без пыток <...> наслаждался счастьем, неведомым французу» (Э. Кластр (50, 193)). Наконец, готовность вооруженных групп, вдохновляемых тьермондистскими, в фаноновском духе, лозунгами, не только вести герилью в своих национальных пределах, но и выступить в качестве интернациональной революционной силы и превращение этих групп «в новый постоянно действующий фактор международной обстановки» (39, 291) свидетельствует о том, что, если прагматической стороной неонационализм стран «третьего мира» повернут к задачам максимального укрепления государства, то идейным ликом он обращен к сверхнациональной миссии, связанной с мировым революционным процессом.

## ФИЛИАЦИЯ НОВЫХ ИДЕОЛОГИЙ

Чаяние «подлинной революции, перманентной и застрахованной от предательства» (59, 117), являясь более глубоким импульсом, чем любые региональные социально-хозяйственные задачи, понуждает не только неонациональных лидеров, достигших стабильного политического влияния, но и – на противоположном полюсе – шумных Репетилловых из западных интеллигентских кружков к беспрестанному выдвиганию неиспробованных вариантов перестройки мира. Это умонастроение авторы книги «Мир» К. Жамбе и Г. Лардро описывают как «мистический этап» революционности, когда в обход опыта совершившихся революций снова начинает маячить «образ небывалой реальности в виде отдаленной мечты» (42, 13). Хотя маоизм и вообще экстремистские идеи, генерируемые в «третьем мире», сыграли роль катализатора при возрождении «левоидеологической критики демократии» (29, 294) в 60-х годах прошлого столетия, сама эта тема, подобно бродячему сюжету, и прежде не исчезала из копилки политического авангарда, пережив предыдущий свой пик в 10–20-х годах XX века. Еще до левой моды на тьермондизм, как только второе послевоенное поколение западных интеллектуалов несколько адаптировалось к обстановке «холодной войны», в его среде расцвел интерес к так называемому «либеральному марксизму», сопрягаемому с трудами раннего Маркса, с именами Г. Лукача, А. Грамши и основателей франкфуртской школы. Эта очередная интеллигентская рецепция марксизма, соединившись здесь с «хилиастическими» эмоциями, идейно питала «новых левых» 60-х годов и – уже в сочетании с революционным культом «третьего мира» – поддерживала радикальные течения в молодежной контркультуре (знаменитые «Три М»: Маркс, Мао, Маркузе), от которых оказались вынуждены отречься сами их вдохновители, например Ю. Хабермас. С ядом, понятным на устах разочаровавшегося «левака», Б.-А. Леви пишет о духовной атмосфере уже следующего десятилетия: «Оптимистические пацифисты, благодушные социал-демократы, фанатические освободители – все они образуют в странах европейского Запада питательную среду» для порождения левых идеологий, во все новых вариантах воскрешающих старые надежды (55, 97).

Как замечает теоретик одной из наиболее заметных идеологий этого рода – «демосоциалист» Б. Денич (34), у радикалов развитых

индустриальных обществ, для которых центрами тяготения служили «абстракция, именуемая третьим миром» и «коммунистический Китай» (подобно тому, как в 20–30-е годы дальним магнитом для европейских левых был Советский Союз), вскоре обнаружилось отсутствие «домашнего» организационного фокуса, и они, сохранившись к 70-м годам только «на уровне настроения и стиля», попытались преодолеть свою дезинтеграцию возвратом в старые массовые рабочие партии с новыми программными тезисами в руках. Феномен демосоциализма знаменует возвращение революционных надежд после долгого «паломничества на Восток» под свой западный кров; отсюда другое наименование этого течения – «евросоциализм». По мнению известного американского социалиста М. Харрингтона, развитие евросоциализма, будучи менее броским и сенсационным, чем параллельное явление еврокоммунизма, обещало оказаться более весомым и по численности, и по политическому влиянию, и по своим потенциальным возможностям «радикализации европейского континента» (46, VII).

Свою родословную демосоциалисты склонны вести от спонтанного «социализма снизу», течения которого – в том числе левый популизм, анархизм, гильдейский социализм – по Деничу, традиционно противопоставляют «бюрократическому» и централизованному «социализму сверху». Автор из другого лагеря, Эйзенштадт, тоже считает программной особенностью подобных течений (возводимых им еще к Парижской коммуне и Германской революции 1918 г.) «перефокусировку протеста»: они добиваются не реорганизации старого социально-политического центра в своих национальных государствах, не участия в работе центральных представительных и правительственных учреждений, а дискредитации их и создания новых множественных центров, вне всякой связи с прежними действующими по принципу «прямого участия». В истории европейской социал-демократии эти течения в силу своей радикальности не были обеспечены массовой поддержкой электората, поскольку, как признает Денич, декларирование максималистских целей часто отпугивает массы, для которых «привлекательнее непосредственные повседневные завоевания социалистов» (34, 2), осуществляемые их умеренным крылом. Но программы-максимум социалистических партий, вынимаемые из-под спуда, казалось бы, только «в дни первомайских демонстраций» (там же), до известной степени сохраняют тот идейный заряд, который в критические периоды, как бы ловя поправивших лидеров на слове,

могут пускать в действие социалисты революционного фланга<sup>37</sup>. Причем эти последние не только апеллируют к исходным идеальным целям, забытым в процессе бернштейнианского «движения», но и по-новому актуализируют их, не смущаясь своей неортодоксальностью по отношению к классическим формулировкам. 1. Если традиционная социал-демократия продолжает считать своей социальной базой рабочий класс, то демосоциалисты, опираясь на принадлежащую С. Малле «доктрину нового рабочего класса» («белых воротничков» – наемных служащих, объединенных во все более радикализующиеся профсоюзы), утверждают, что именно сюда (а также в среду студенческой и рабочей молодежи) переместился очаг недовольства и протеста, отвечающий интересам революционного преобразования. 2. Если социал-демократические и лейбористские партии, управляя обществом поочередно или совместно с несоциалистическими партнерами, проводят реформистский курс на «государство благосостояния» и предпринимают национализацию отдельных, главным образом убыточных отраслей хозяйства в надежде оздоровить существующую экономику, то социалистическая левая критикует этот курс с его политикой перераспределения доходов посредством прогрессивного налогообложения за то, что он ведет не к социализму, предусматривающему ликвидацию частной собственности, а к «неокорпоративизму» (точка зрения скандинавских демосоциалистов). Атакуя прагматические обоснования национализации, левые социалисты видят ее оправдание в том, чтобы лишить правящий класс экономических основ его могущества, и предлагают обобществить именно ведущие отрасли промышленности, независимо от их рентабельности (взгляд английских «бивенистов» и их преемников). 3. Такое обобществление все определенной рисуется (особенно французским евросоциалистам) не в формах централизованной «государственной собственности», а в виде рабочего контроля на местах и коллективной собственности, децентрализованно управляемой рабочими советами (хотя самим пропагандистам этой идеи пока неясно, как сочетается она с традиционной общественной ролью профсоюзов и с предполагаемым планированием из центра). «Требование рабочего контроля, – пишет Денич, – является в настоящее время квинтэссенцией левого социализма, так как

<sup>37</sup> В апогее своего сдвига вправо некоторые европейские социал-демократические партии (в их числе западногерманская – в 1949 г.) частично переписали свои программы, удалив из них, например, упоминание о классовой борьбе; тем не менее ревизионистские коррективы не затрагивали область конечных идеалов.

оно предполагает гораздо более радикальную реорганизацию общества, чем простая национализация. Оно возрождает классические марксистские и раннебольшевистские темы, но притом в условиях, когда рабочий класс стал намного образованнее, и в странах, где материальная база для введения рабочего контроля наиболее развита» (34, 9). К тому же предполагается, что из нового слоя наемных служащих, созревшего до активного участия в рабочих советах, будут рекрутироваться компетентные управленческие кадры, которые сделают излишним нынешний менеджмент. Иногда подчеркивается (например, шведскими левыми), что рабочий контроль как форма управления, антагонистическая всем старым институтам, должен вводиться «драматическим образом» и «за рамками прежней профсоюзной структуры» (34, 16), на путях «социальной хирургии» – так, чтобы трудящиеся почувствовали, что с прошлым покончено навсегда. 4) В противовес экономизму умеренной социал-демократии, неспособной, по словам левых, возбудить энтузиазм у образованных, хорошо обеспеченных слоев рабочих и служащих, а также у интеллектуальной молодежи, демосоциалисты собираются привлечь этот духовно не удовлетворенный контингент, в настоящее время часто отдающий голоса маргинальным или альтернативным (типа «зеленых») группировкам, выдвижением глобальных проблем, которые ставят под сомнение статус-кво с точки зрения высших запросов духа.

В общем, программа демосоциалистов: лозунги рабочего самоуправления, распространение «народной власти» на экономику и общественную жизнь, атака не «патриархальные и расистские ценности», на геополитику Соединенных Штатов и, в перспективе, «демократический контроль над собственностью», – не слишком расходилась с установками еврокоммунизма (с которым демосоциализм не терял надежды образовать единый блок левых сил). Принципиальное различие состоит лишь в отношении к «советскому опыту»; не «еврокоммунистическая» заявка на региональное и местное своеобразие, отличное от этого опыта, а реклама собственного пути как единственно предуказанного «основателями социализма – Марксом, Энгельсом и Розой Люксембург» и прямо противоположного «бюрократическому государственному социализму». «Главная забота левых социалистов» в этом вопросе – «предотвратить идентификацию европейского рабочего движения с советской моделью» (34, 11); «сентиментальное

влечение к коммунистическому прошлому и третьему миру<sup>38</sup> как к образцам для подражания несовместимо со стратегическими задачами» демосоциалистов, которым предстоит убедить большинство избирателей в том, что их социализму не грозит «перерождение» в сторону несвободы (35, 167). В поисках нового центра консолидации сил, независимого от прежних ориентиров, евросоциалисты обращаются к созданному в 1949 г. Социалистическому интернационалу, надеясь получить в нем преобладающее влияние<sup>39</sup>. Психологическую же основу своего успеха они рассчитывают найти в развязанных на позднекапиталистическом этапе и уже неостановимых массовых ожиданиях, касающихся расширения всякого рода индивидуальных возможностей; в 70–80-х годах XX века, когда «государство благосостояния» стало как бы топтаться на месте, дойдя до своего предела по части исполнения этих ожиданий, наступил, с точки зрения демосоциалистов, подходящий исторический момент для привлечения внимания к перспективам, которые на некапиталистических путях должны открыться перед алчущей личностью.

Отсюда у одного из самых высоколобых теоретиков этого направления Р. Лейна (53) весьма оригинальная для приверженца классического марксизма (каковым он себя объявляет) концепция формирования будущего «социалистического человека» в недрах капиталистического общества. Социализм, по Лейну, рождаясь, в отличие от капитализма, не под знаком трезвой необходимости, а под знаком чаемого совершенства, несет с собой неизведанные возможности, но и немалый риск. В области побудительных мотивов капитализм опирается на частный интерес, на ожидание выгодной компенсации личных усилий; социализм же основывается на бескорыстном и коллективистском отношении человека к своему труду как к общему делу, добровольное участие в котором и заключает в себе главное вознаграждение. В области технического и хозяйственного прогресса рыночная экономика капитализма ставит работника в обстоятельства, вынуждающие его к новаторству и внедрению нововведений; социалистическая же экономика, не зная

<sup>38</sup> За этот «уклон» Денич упрекает «левую» Соединенных Штатов.

<sup>39</sup> Поворотным в этом отношении пунктом М. Харрингтон считает Женевский конгресс 1976 г., избравший председателем Социалистического интернационала В. Брандта. Тогда же была поставлена задача «освободить демократический социализм из европейского гетто» (46, IX), т.е. сделать его генератором идей для «третьего мира», а не наоборот – арьергардом тьермондистских настроений.

конкуренции, может рассчитывать лишь на психологическую готовность к творческому дерзанию, достаточно неординарную для того чтобы одолеть естественную инертность человеческой природы. Что касается власти, буржуазный строй предполагает ее относительную рассредоточенность между институтами, управляющими обществом, и инстанциями, распоряжающимися экономическими комплексами; социалистическая же система, будучи плановой по своей природе, даже при наличии местных центров экономического и общественного самоуправления приводит к большей централизации, отчего неизбежно растет значение личности руководителя, от которого требуются качества буквально мудреца.

Очевидно, что построение Лейна кое в чем ближе к Платону с его «Государством», чем к Марксу с его «Капиталом»; но не в пример античному мыслителю, рекомендовавшему воспитывать идеальных граждан в лоне своей же идеальной «республики», Лейн собирается получить человека-ангела готовым из рук предшествующей формации. Социалистическая система, как доказывает он, не может не предъявлять к человеку гораздо более высоких требований, чем капиталистическая, и отвечает этим требованиям, согласно предложенному Лейном парадоксу, индивидуалистический тип «западного» человека, чья инициативность, чувство личной ответственности, независимость от авторитарных приказов и т.п. должны компенсировать недостаток внешних стимулов в условиях коллективизма. Такой тип человека шлифуется и такие человеческие качества поощряются, по Лейну, именно развитым капиталистическим обществом – с его глубоко укоренившейся трудовой этикой, которую не в состоянии подточить ни «гарантированный годовой доход», ни гедонистические настроения последних десятилетий; с его либеральным антиавторитарным духом, воспитывающим привычку к критике властей; с его установкой на рост образовательного уровня и расширение познавательных горизонтов. Любопытно, что вся эта благополучная картина как бы позаимствована демосоциалистическим автором из противоположного стана – у идеологов «демокапитализма» вроде Майкла Новака, но выводы из нее Лейн стремится согласовать с Марксом. Описанные классиком саморазрушительные тенденции капитализма Лейн относит не к его экономической структуре, а к его неспособности до конца воплотить в жизнь возвращенные им же моральные и творческие ценности. Другими словами, Лейн, не берясь обличать пороки капиталистического

строения, призывает преодолеть его ограниченность, а «родимые пятна» капитализма на новорожденном коммунистическом обществе (это выражение Маркса цитируется Лейном и даже вынесено в эпиграф его статьи), оказываются, по логике автора, тем нравственным богатством, которое наследует человек будущего, залогом осуществимости этого будущего.

Своеобразная фигура Лейна – так сказать, демосоциалистическое Шигалева<sup>40</sup> – символизирует самоновейшие попытки «обратной вестернизации» марксизма даже ценой отхода от ряда его основоположений. Можно заметить, что в левоидеологическом неортодоксальном сознании марксизм совершил своего рода кругосветное путешествие: от давней социал-демократической ставки на первоначальную победу социализма в передовых индустриальных странах Европы (К. Каутский и др.) к переносу упований на отсталые регионы как затравщиков мировой революции (тьермондизм) – и, наконец, не упуская из вида союз с этими последними, к надеждам на торжество нового строя в «демокапиталистических» постиндустриальных обществах Запада, которые образуют для этого строя не только экономический, но и морально-общественный базис.

Только тонкая грань отделяет социалистическую левую в Европе от левого популизма<sup>41</sup> европейских неоанархистов; те и другие едины в своем отталкивании от тоталитаризма, в неприятии централизации и обещаниях все большей свободы, но неоанархисты специализируются на тотальной критике государства в его «вечной» роли репрессивного института, между тем как демосоциалисты, озабоченные проблемой получения власти, апеллируют к демократическим традициям западной государственности как к положительным ценностям, присовокупляемым к собственному арсеналу. Отсюда следует, что если мишенью демосоциалистов является скорее экономическая централизация, то мишенью неоанархистов – политический централизм, все равно, в варианте ли современного капиталистического государства или революционной диктатуры. Французский трехтомник «Идеологии» (50), неоднократно ци-

<sup>40</sup> Даже название статьи Лейна «В ожидании левши» (т.е. «левого» социалистического человека), будучи калькой с заглавия пьесы известного абсурдиста С. Беккета «В ожидании Годо», сразу вводит в фантастическую атмосферу шигалевского прожектёрства.

<sup>41</sup> Денич рекомендует американским демосоциалистам в целях укоренения в родной почве заручиться союзом с популистскими движениями, берущими начало еще в эпизодах «прямой демократии» из эпохи Американской революции.

тировавшийся выше, представляет собой программное самовыражение этой группы, осуществляемое в виде свободных упражнений над материалом всемирной истории. У одного из авторов читаем: «Правовое государство – обман <...>. Закон усиливает могущество государственных органов <...>. Фундаментальная структура власти враждебна свободе» (Э. Пизье-Кушнер (50, 128–129)); у другого: демократия – это «холодная гражданская война, поддерживаемая государством» (Ж. Мере (50, 157)), третий утверждает: «Теперь повсюду властвует Государство, даже если оно именуется “Государство всего народа”» (К. Декамп (50, 265)); четвертый призывает общественность Запада и Востока оказать совместное сопротивление «ядерным и полицейским» державам-гигантам и выдвигает нечто вроде всеобщего антиэтатистского девиза: подданные всех стран, соединяйтесь! (А. Глюксман (50, 262))<sup>42</sup>. Эту позицию современных анархопопулистов можно считать «правой» ввиду отношения к революции (как к организованному – и поэтому неприемлемому – акту) и «левой» по отношению к устоявшейся власти (поскольку стабильность и легитимность являются в их глазах лишь декорациями насилия, подлежащими демонтажу). Если до сих пор справедливо утверждение Брахера о том, что в настоящее время «мы стоим перед лицом “новой левой” и “новой правой” критики нашей цивилизации» (29, 394), то в лице неонархистской идеологии как раз представлено сочетание того и другого.

Однако возможность подобной амальгамы не означает, что понятия «правого» и «левого», проходя через множество исторических взаимопереплетений, в результате утратили свой смысл, как в свое время казалось прокламаторам «конца идеологии» С. Липсету, А. Кёстлеру, С. Хуку, Р. Арону и др., на чей взгляд эта антитеза устарела для распростившегося с идеологическими битвами Запада и должна быть заменена иными противоположениями. Напомним некоторые (весьма давние) типичные в указанном отношении высказывания. «Различие между правыми и левыми, между капитализмом и социализмом – уже анахронизм, на глазах лишаящийся смысла и вносящий в умы одну только путаницу. Левизна – словесный фетиш», поскольку этим словом покрывается слишком широкий спектр воззрений – от либерального прогрессизма «до тираний и террора» (А. Кёстлер. Цит.

<sup>42</sup> См.: у того же автора критику современной представительной демократии в его книге 1981 г. «Цинизм и страсть» (45).

по: 37, 114). «Идеологический вопрос, разделявший левых и правых, свелся к вопросу о большей или меньшей степени государственного вмешательства и планирования» (56, 440–441); традиционные категории «левого» и «правого» еще как-то фигурируют в политическом диалоге между ведущими партиями в связи с ориентациями разных слоев избирателей, но эти категории уже не носят идеологического характера, так как различия здесь перекрываются равно тревожной для тех и других проблемой тоталитаризма (С. Липсет)<sup>43</sup>. В те же годы Арон пытается дать описание левого комплекса идей, попутно отмечая его внутреннюю несогласованность: это «идея свободы <...> идея организации <...> идея равенства» (19, 62). Он, однако, касаясь социально-политической прагматики на западной сцене, обращает внимание на «левые» черты уже другого рода, а именно: «непримиримость к старым порядкам, требование социального законодательства, стремление к полной занятости и национализации средств производства» (19, 52). Вместе с тем он говорит о «вечных левых» (19, 65) как о некоей духовной субстанции, прибегая для ее характеристики к достаточно расплывчатым выражениям: «Верными своим идеалам можно считать только тех левых, которые ссылаются не на свободу или равенство, а на братство», то есть на любовь (19, 65). В целом Арон так и не отвечает на поставленный им вопрос: не скрываются ли за политическими, по видимости, размежеваниями на «правое» и «левое» два типа сознания, «два образа мышления» (19, 25), иначе говоря – две разные «метафизические» установки? Мало способствует уяснению этого вопроса и историческая справка о происхождении термина («“левые”, по определению Литтре, – это оппозиционная партия французских палат, занимающая места влево от председателя» (19, 25)) – равно как и замечание автора о сомнительности использования этого чисто «западного» слова в приложении к незападному миру. Признавая, что содержание обоих полярных понятий определяется не внешней ситуацией (пребыванием той или иной политической силы в оппозиции или у власти), а внутренним этосом, Арон тем не менее уходит от существа дела и присоединяется к эмоционально-оценочным характеристикам «левизны», принадлежащим цитируемому им редактору журнала «Эспри» (*Esprit*)

<sup>43</sup> То же самое повторял в 70-е годы С. Хук (47), доказывая в споре с консерваторами-либертариями, что расхождения между ними и левыми либералами идеологически несущественны, ибо всех объединяет знамя западных свобод.

Ж. Доменкуа («сострадание к угнетенным», «отзывчивость» и пр.), хотя и жалуется на несоответствие зависимых от тоталитаризма левых этому идеалу.

Наследник многих идей Арона «новый философ» Б.-А. Леви при анализе текущей политической жизни (55) руководствуется сходными симпатиями к отвлеченной «левизне» как признаку свободолюбия и сходными антипатиями к реальной практике левых, в результате чего вносит окончательную путаницу в то, что, по собственному выражению, был намерен «рассортировать». Не желая расстаться со старым, дорогим ему наименованием и продолжая называть себя «левым» вопреки своей очевидной эволюции вправо, он проводит ревизию политической эмблематики под лозунгом очищения «подлинно» левого от его антилиберальных искажений. После этой операции среди истинно левых оказываются такие неоконсервативные персонажи, как Маргарет Тэтчер в ее роли воительницы против «аргентинского фашизма» (55, 31), а правительства Никарагуа, Кубы и Организация Освобождения Палестины, в качестве сторонников Аргентины в войне за Фолкленды, зачисляются в лагерь правых. Заодно «крайне правой партией Франции» объявляется ФКП из-за «ура-патриотических тенденций» французских коммунистов (55, 16). В свете подобной перетасовки не выглядит неожиданным следующий вердикт Леви: «Истинная опасность, подстерегающая нас, исходит, как обычно, от правых, но <...> от тех правых, которые засели в самом средоточии левых» (55, 245).

За этими несколько натужными парадоксами видна попытка исчерпать языком злободневных антитез («тоталитаризм – антитоталитаризм», «либерализм – антилиберализм») глубинное, сопутствующее всему «веку идеологий» противостояние двух духовно-политических ориентаций. Справедливости ради заметим, что Леви кое-где не чужд стремлению обсуждать данные темы и в понятиях философских, даже теологических: во «Французской идеологии» (7) он ассоциирует свое «левое» вольнолюбие с иудео христианским «монотеизмом», а под ярлыком «политического язычества» собирает германский нацизм, национализм «новых правых», всякий «тоталитаризм» вообще. Здесь принят своего рода «трансцензус» с плоскости политики на неземной уровень религиозной веры, минуя ступень жизненных ориентаций человека. Ведь когда часть французских депутатов выбирала себе левую сторону зала, то тем самым она дерзко присягала традиционному символу восстания против высшей власти – Люциферу, мятежному ангелу

света, чье исконное место – «ошуюю». Требовательная критика извне есть, таким образом, левая установка по существу, и, напротив, солидаризация с основами социальной данности, отыскивание отправного пункта внутри ее, а не за ее пределами, есть установка правая. Лозунг «свободы» как слишком многозначный не может – вопреки Арону или Леви – служить четким водоразделом между «левым» и «правым». Для левых свобода ценна в своем специфическом ракурсе – рассвобождения от дисциплины абсолютной истины, на место которой приходит истина историческая, динамическая, ситуационная («динамический реляционизм», по К. Мангейму) и, соответственно, от «предустановленного» порядка, в каковой идее правые обычно видят гарантию словесных, гражданских и личных свобод и достоинства (ср. слова персонажа Ф.М. Достоевского: «Если Бога нет, то какой же я капитан?»). Если уж искать в области социальных идеалов черту раздела, то это скорее будет пронесенный сквозь двухвековую историю иерархизм правых и эгалитаризм левых как ценности, с одной стороны, органической упорядоченности, а с другой – проективной справедливости.

Диалектика проблемы, в которой запутался Леви, связана, пожалуй, с тем, что «метафизически левое» в силу своих тотальных утопических притязаний, будучи политически реализовано, оказывается «квазиправым», не допускающим по отношению к себе никакой новой левой позиции (т.е. критики извне). Так, Наполеон в роли диктатора, а затем императора решительно остановил натиск революции, не переставая, по известному слову Тютчева, быть ее «сыном» и продолжая носить ее «в самом себе». Как и Наполеон, любая последующая бонапартистская диктатура включает (в качестве орудия, прокладывающего ей дорогу), а затем «снимает» левизну в своем составе. И обратно: «метафизически правое» (прежде всего, христианство) как признающее легитимность божественного миропорядка занимает по отношению к порядку мирскому известным образом «квазилевую» позицию, поскольку не предполагает полной интеграции в мирскую власть и в эмпирическую политику. Когда же подобная «квазилевая» ориентация превращается в собственно левую, стараясь вместе с тем удержать свои христианские основания, возникает непреодолимая раздвоенность. Таков случай «левых католиков», представляющий собой типичное *contradictio in adjecto*.

В последнее время много говорится о феномене «праволевачества» (Брахер, не подозревая, кажется, о присутствии этого парадоксального

словообразования в политическом лексиконе сталинизма, употребляет данное выражение применительно к Ж. Сорелю с его «взрывом воинственных настроений в адрес как правых, так и левых» (29, 80)). Так же нередко квалифицируется «двулика природа» нацизма и фашизма (64, 87). Леви, иллюстрируя «бесмысленность установленных политических водоразделов» (7, 19), взаимопроницаемость правых и левых группировок, приводит красноречивый, как ему представляется, пример из истории крайней правой организации «Аксон Франсэз» – «национал-социалистический мотив, спетый на два голоса гошистом Сорелем и монархистом Моррасом» (там же). Он отмечает «удивительные совпадения» между лозунгами «интегрального национализма» Ш. Морраса и речами ультралевых последователей Сореля. После создания обоими направлениями совместного «кружка Прудона» (1911) «возник институт, где впервые в истории Европы левые и правые принялись выработать систему, в которой сплетутся и найдут выражение все разрозненные темы критики демократии, ненависти к космополитизму, осуждения упадочной интеллигентщины, а также антисемитизм» (7, 14). Однако все это – не основание для «смещения политических этикеток», рекомендуемого Леви в подобных случаях. Ведь еще в «Коммунистическом манифесте» описана идеология феодального социализма, которая, рождаясь из «правых» источников, вместе с тем, в силу своего антибуржуазного воодушевления, может оказаться временной попутчицей глубоко презирающих ее антикапиталистических левых. Здесь происходит не «смещение» правого и левого начал, а своеобразное «смещение с оси» радикализирующихся правых, которые, желая резкой отмены эволюционно сложившегося нетрадиционалистского порядка вещей, начинают действовать в одном направлении с левыми. Отсюда как раз и видно, что смена «метафизической» позиции «изнутри» или «извне» социального космоса – и связанных с нею методов существенней, чем сохранение номинальной верности целям.

В связи с этим встает вопрос о мере радикализма новых правых идеологий, сложившихся на исходе прошлого столетия в Западной Европе и в США и несущих на себе некий отпечаток «левизны на выворот».

Среди европейских правых конца XX века наибольшую известность приобрела французская группа во главе с А. де Бенуа и Л. Повелем, сконцентрировавшаяся в организационных центрах «GRECE»

(«Грэс»)<sup>44</sup> и «L'horloge» («Часы»). Опорные понятия здесь: культурная традиция, порядок, раса, «народная душа», почва, жизнь – казалось бы, не содержат в себе ничего антиконсервативного. На первый взгляд, перед нами классический пример эволюционного культуроцентризма. А. де Бенуа видит цель новых правых в противодействии «декультурации» Европы, осуществляемой «эгалитарной, репрессивной негативистской идеологией», которая господствует, по его словам, в современном европейском мире. Однако под предлогом борьбы с восторжествовавшими в новоевропейском сознании концепциями «линейного прогресса» и «эгалитаризма» тот же Бенуа готов обесценить и элиминировать всю многовековую культуру христианизированной Европы (см.: 11); вопреки собственным уверениям в традиционализме он по сути пробивает огромную брешь в культурной преемственности. Не случайно в его лексиконе мелькают выражения («репрессивная идеология» и проч.), напоминающие словарь левых теоретиков «великого отказа».

Столь же немного остается на деле от принципиально провозглашенного французскими правыми персонализмом – метафизической защиты личности. Обвиняя современную леволиберальную интеллигенцию в «этноциде», проводимом под видом антирасизма, и защищая таким образом неповторимое национальное лицо каждого человека, Бенуа и его соратники вместе с тем подчиняют человеческую личность расово-этнической детерминации, т.е. ущемляют ее суверенную неповторимость опять-таки в пользу «спасительной» тотальности.

Характерно, что своих идейных предшественников Бенуа ищет не на собственной латинской почве, а среди неоромантических германских философов жизни (таких, как Ф. Тённис и Л. Клагес). Отсюда понятно сходство его построений с главными тезисами немецкой поэтессы и философа правого направления З. Хунке, автора «Посткоммунистического манифеста» (49). На примере Хунке с ее предпочтением тоталитета («нерасколотого единства бытия») суверенному человеку, с ее утопической директивностью (ставкой на «перелом времен», на создание в ФРГ «нового мира» и «нового человека») и отказом от христианской традиции, в том числе философской (мировоззренческий монизм, противопоставленный «божественно-тварному» дуализму христианской мысли), мож-

<sup>44</sup> Данное наименование представляет собой игру слов: оно – и аббревиатура, и намек на культурную прародину (*Грэс* по-французски – Греция), найденную для себя этим направлением.

но установить границу, разделяющую новых правых и неоконсерваторов. Образно говоря, если лозунг праворадикалов – «кровь и почва», то всегдашняя установка консерваторов, тяготеющих к срединности и эволюционности, – это «кровь и почва». Поскольку описанный комплекс представлений европейских правых (родоплеменное начало, сублимированное в архаических образах языческого пантеона, культ уходящих местных традиций и т.п.) складывается как мифологема, оторванная от текущей действительности, – он предполагает волевое обращение с наличным миром и являет с этой своей стороны один из вариантов радикального авангардизма<sup>45</sup>.

В Соединенных Штатах новые правые 70–80-х годов имеют совершенно иной религиозно-культурный исток – они выросли на почве протестантского фундаментализма, который идеологически оживился в условиях духовного вакуума, порождаемого постиндустриальным обществом<sup>46</sup>. На знаменах американских правых христиан начертаны девизы, которые до последнего времени (вплоть до 60-х годов) считались традиционными для американской культуры и составляли основы гражданского консенсуса в США: святость жизни с момента зачатия, моногамный гетеросексуальный брак, сохранение извечных социально-ролевых различий между полами, право семьи на контроль за школьным воспитанием и тому подобные нормы привычного уклада.

Однако если взглянуть в более общие основоположения американских правых: экономический либертаризм, социальную консервативность и религиозно-политический мессианизм – то нетрудно обнаружить, что традиционность неофундаменталистов не столь уж последовательна, а их «правая» позиция таит в себе экстатический пафос мирового переворота. В первую очередь бросается в глаза не-

<sup>45</sup> В глобальной культурной ассимиляции европейских народов, которую А. де Бенуа приписывает католической церкви, он усматривает проявление ненавистной ему уравнилельной идеологии и предъявляет счет христианскому монотеизму, повинному, по его мысли, в искоренении этнически самобытных древних культов. Выходит, задача культурной охраны устремлена у правых скорее на исчезающее, чем на реально унаследованное, на следы архаических капищ, а, скажем, не на Нотр-Дам как культурную святыню нынешней Франции.

<sup>46</sup> По мере того как утрачивалось доверие к кейнсианской экономике государственного вмешательства и иссякала вера в социальное евангелие либералов, в «новый курс» и блага урбанизма, в моральные достоинства секулярного образования, – все больше начинала осознаваться (замечают американские публицисты либерально-христианского направления Р. Беллах и Д. Мэгвайр) потребность в нормативном центре, в простых истинах и в опоре.

согласованность между либертаристской программой полной свободы экономических отношений и консервативными идеалами в области общественной жизни, быта и нравов. Если в одном случае общество рассматривается как совокупность индивидов, руководствующихся собственным интересом, и человеческая природа видится в оптимистическом ракурсе, не предполагающем какого-либо ее сдерживания, то в другом – напротив, индивидуальная воля отдается под контроль возвышающихся над ней институтов и нормативных начал. Либертаризм опасается избытка ограничений, традиционализм – их недостатка: первый сочетается скорее с ценностями материализма, второй – страшится, что именно материализм и «секулярный гуманизм» могут подточить социально-духовные связи в американском обществе<sup>47</sup>. Жалуясь на разрушение традиций, правые в то же время включают в свою программу расшатывающий эти традиции, модернизирующий все сферы жизни динамический компонент.

Не менее противоречив библейский мессианизм правых евангелистов<sup>48</sup>. Связывая возрождение Америки с укреплением ее военной мощи и даже, быть может, с ее готовностью к превентивному ядерному удару, правые неофундаменталисты вместе с тем готовы отождествить атомную войну с предреченным в Писании апокалиптическим «огненным испытанием» и с чаемым концом света. Такая пропаганда геополитической миссии США по «спасению свободного мира» неприметно переходит в религиозно-сектантский эскапизм, в проповедь самоспасения и в упоение сценариями гибели греховной цивилизации...

<sup>47</sup> Впрочем, не раз отмечалось, что для американской психологии исторически характерна комбинация поклонения рыночной экономике, экономическому росту, безграничным стремлениям хозяйственного индивида – и вместе с тем утверждения духовных ценностей, моральных императивов, антиматериалистических установок в социальной сфере.

<sup>48</sup> Он имеет достаточно давнюю предысторию в религиозных чувствах белых северян (вера в то, что Соединенные Штаты – новый Сион, земля обетованная, а ее обитатели – богоизбранный народ). Согласно этим представлениям, поскольку древний Израиль в свое время уклонился в монархизм, мечту ветхозаветных пророков Исайи и Даниила о справедливом устройстве общества предназначено было исполнить североамериканской республике. Рассматривая американскую историю как своего рода «священную», «новые правые христиане» обвиняют современную Америку в политической, и даже геополитической, измене своим идеалам. Преподобный Адриан Роджерс, обращаясь к двухсоттысячному собранию евангелистов на митинге «Вашингтон для Иисуса» в апреле 1980 года, заявил: «Клеток великого американского орла переходит в чириканье испуганного воробья. Америка должна либо заново родиться, либо отправиться на кладбище народов» (цит. по: 62, 202).



## ОТ НЕСОСТОЯВШЕЙСЯ «ВЕРЫ» К ЗАМАСКИРОВАННОЙ ИДЕОЛОГИИ (ЛИБЕРАЛИЗМ И ПЛЮРАЛИЗМ)

Для современного западного сознания либерализм составляет нечто большее, чем идеологию, – некую веру, прививаемую со школьной скамьи и впитываемую из общественной атмосферы. Между тем неопределенность и широта употребления этого слова (означающего то любовь к свободе, то вольнодумство, то терпимость, граничащую с попустительством, то целеустремленную борьбу за раскрепощение), равно как историческая изменчивость его содержания, показывают, что либеральная «вера» не обрела сформулированного кредо. Понятие «либерализм» служит своего рода паролем, на который откликаются люди разных, по существу, убеждений, образуя видимость консенсуса в рамках «западной цивилизации».

Хранителю либерального наследия XIX в. доктрина либерализма представляется совпадающей с магистралью западной политической культуры, которая своей защитой индивидуальной свободы внесла уникальный вклад в развитие человечества. Согласно главному тезису Ф. Уоткинса, представляющего эту точку зрения, современный либерализм не является принадлежностью какой-то одной общественной группы (например, частнопредпринимательского капитала), и его сторонники не поддерживают какую-то определенную экономическую систему; он – характерное воплощение традиций политической жизни Запада, и если он не выстоит, вместе с ним погибнет сама эта традиция. В таком общем смысле либерализм берет свое начало еще в жизни античного полиса и в мысли его философов, прежде всего Аристотеля. Но наряду с этим широким пониманием либерализм в пределах той же позиции трактуется именно как «секулярная форма» западной цивилизации, благодаря просветительским учениям изжившая свои первоначальные религиозные санкции. Ту же двойственную постановку вопроса находим у К.Д. Брахера. В широком смысле либерализм для него – путь упорядочения социально-политического бытия граждан в соответствии с идеей прав человека, «чтобы стали возможными та “хорошая жизнь” и та умеренная форма правления, которые философией политической свободы со времен Аристотеля противопоставляются идеологиям “совершенного общества” и тоталитарного госу-

дарства <...>. Линия этой гуманной альтернативы деспотизму тянется от гражданского идеала греческого полисного народовластия через “право на счастье” в американской Декларации независимости вплоть до современного правового государства с его разделением властей и ограниченным правительством» (29, 396).

И одновременно, как бы оставляя в стороне массивный философский фундамент, на котором утверждается «умеренная форма правления» не только у Аристотеля, но и у американских отцов-основателей, Брахер сводит идейный дух либерализма к той «простой, неброской», «социальной и вместе нравственной идее, что политика есть искусство мирного уравнивания разнонаправленных интересов, а метод ее – это демократическое самоопределение большинства при праве на оппозицию для меньшинства» (29, 239). Здесь механическая и формальная процедура урегулирования интересов – которая, кстати сказать, сама по себе вовсе не предполагает уважения к правам неконформных меньшинств – подменяет содержательные гарантии свободы. Позитивистская социология С.М. Липсета уже обходится одной лишь «неброской идеей» относительно «институционализации конфликта посредством рассредоточения власти» (56, 434) как достаточного основания гражданской свободы и не испытывает при этом нужды в воспоминаниях об Аристотелевой «Политике» и ее метафизических предпосылках.

Как бы то ни было, либерал старого толка сосредоточен на идее «свободы в рамках закона» с ее принципом «разделения властей» и вытекающим отсюда конституционным парламентским строем.

Современными неоконсерваторами-либертариями подхвачен другой аспект классического либерализма: знаменитый принцип *laissez-faire*; неограниченно-свободного обращения со своей собственностью и невмешательства государства в экономическую жизнь. Сам девиз этот связан с исконным воззрением на собственность как на необходимый атрибут личной самостоятельности и восходит к доктринам естественного права, имеющим добуржуазное происхождение. Но идущее от эпохи Просвещения гипостазирование этого принципа, превращение его в ключ ко всеобщему счастью переводит трактуемый таким образом либерализм на рельсы идеологической утопии и уводит его в сторону от идеала гражданской свободы. Либералы-утилитаристы, основываясь на просветительской концепции естественной гармонии интересов (реализации которой, как считалось, мешают только внеш-

ние авторитарные запреты), объявили свободный рынок с его взаимовыгодными для продавца и покупателя контактами универсальным полем деятельности, где разумное соблюдение собственной выгоды приводит к благу ближнего и общества в целом. Уже не христианская церковь, замечает Уоткинс, а рынок, ставший чем-то вроде метафизического субститута церковной соборности, выступает в качестве регулятора, делающего, наконец, исполнимой трудную евангельскую заповедь «Возлюби ближнего как самого себя», – ибо любовь к себе тут волей-неволей начинает служить интересам ближнего. Осуждая экономический либерализм XVIII–XIX веков за снижение духовно-этического уровня, то же самое говорит более поздний единомышленник Уоткинса Б.Р. Нельсон (61); по Адаму Смиту (понятому впрочем, лишь наполовину), рыночный механизм обеспечивает существование такого экономического строя, который автоматически продуцирует общественное благо, и притом совершенно независимо от стремления к последнему со стороны граждан; более того, этот строй срабатывает именно потому, что индивид устраняется от моральных суждений и преследует исключительно свой разумный интерес. (Как подчеркивает Нельсон, Герберт Спенсер выводил отсюда даже высшую биологическую целесообразность рыночной экономики, которой индивид обязан подчинить свою чувствительность и сострадательность.) Между тем, согласно Нельсону, либерализм, который перескакивает через голову индивида как морального деятеля, полагаясь на детерминанту, внешнеположную его нравственной автономии (в данном случае – на равнодействующую экономических воль), сближается с «идеологией», т.е. с несвободой. Следует добавить (хотя это обычно не замечается авторами типа Уоткинса), что под вердикт Нельсона подпадает не только экономический, но и политический либерализм, когда он возводит в высший принцип общественного устройства механику компромисса на парламентском рынке интересов, не корректируемых моральным сознанием.

Идеологические претензии экономического либерализма издавна были уязвимы для критики слева. Вместо того чтобы отвергнуть лишь утопическую иллюзорность социальной гармонии, якобы вытекающей из неограниченных рыночных отношений, эта критика иронизирует, как над лживым миражем, над «свободой, сопряженной с собственностью» (50, 132), разводя их между собой. Неоанархист Ж. Мере чутко улавливает, так сказать, нищету антропологии своего антипода, либерального

просветителя Джона Локка, который определил человека как верховного обладателя самого себя и, отсюда, собственника по существу: «быть значит иметь». Действительно, идя по пути секуляризации естественного права и отменяя теологическое представление о теле и душе как о бесценном даре свыше, каковым человек не властен распоряжаться по своему произволу и за который он должен будет дать отчет, Локк и его последователи ставят в один имущественный ряд, подлежащий товарообмену, и продукты человеческого труда, и саму способность трудиться, – хотя продажа последней есть не просто торговая операция, но отчуждение духовного атрибута личности. Иными словами, рынок товаров и рынок труда уравниваются в своем онтологическом статусе, что наносит ущерб личному началу и тем самым противоречит исходным посылкам либерализма. Но прудонистская, анархическая критика делает своей мишенью не отчуждение труда неимущих, не институт отсутствия собственности, а как раз институт собственности, включая те его формы, которые служат свободной самодеятельности; заодно эта критика дезавуирует легальные гарантии свободы, предоставляемые либеральной демократией, этой, по Мере, «республикой собственников».

Однако и внутри самой либеральной мысли еще с XIX века вызревает реакция на «социальный вопрос», обострившийся в результате практического торжества постулатов экономического либерализма<sup>49</sup>. Современные неолибералы, стараясь как-то компенсировать малоимущим слоям личную несвободу, связанную с необеспеченностью, идут на административное урезание предпринимательского *laissez-faire* во имя программ социального обеспечения (реформистское «государство благосостояния»). Подобный либерально-гуманистический этос восходит, строго говоря, еще к антично-средневековым основам либерализма, будучи проекцией учения о ноуменальной ценности человека в область политической философии, но после Французской революции он перебазировался на новый концептуальный фундамент. По словам О'Салливена, «западные либеральные демократы <...> приняли, хотя и в смягченном виде, три веры, на которых вскармливается активистская идеология: 1) зло коренится в структуре общества; 2) человеческая природа совершенна; 3) демократическое правительство – единственный вид законной власти» (67, 20–21). Первой «верой» заменяется

<sup>49</sup> Как известно, его требования рыночной свободы были столь безжалостны, что он оказывал идеологическое противодействие образованию профсоюзов, которые ставят заслон между рабочей силой и рынком труда.

основополагающая для любой философии свободы мысль о моральной автономии личности, совершающей выбор между добром и злом независимо от давления социальной среды. Вторая максима отменяет собой доктрину первородного греха, которая, по словам Уоткинса, послужила средневековым начатком западного конституционализма, ибо, ограничивая притязания какой бы то ни было светской инстанции на непогрешимость, эта доктрина сделала возможным взаимотерпимый обмен мнениями; идиллическое же воззрение на человеческую природу возбуждает такие перфекционистские надежды, на фоне которых, как замечает Уоткинс, парламентская утряска разногласий представляется едва ли не предательством общественного блага. Наконец, если прежняя философия политической свободы ставила законность власти в зависимость от ее соответствия естественному праву<sup>50</sup>, то теперь внимание смещается с сути на формы правления, среди которых только одна признается защитницей «свободы в рамках закона». Отсюда, расширение мажоритарной базы демократии начинает цениться выше, чем верность представительным процедурам либеральной политики, и история либерализма образует с этого времени серию революционных кризисов, то и дело разрывающих узы конституционной законности (Ф. Уоткинс<sup>51</sup>) и осуществляющих «легитимацию путем насилия» (Ш. Эйзенштадт).

Европейский либерализм, достигнув к 70-м годам XIX века своего зенита и стабилизировавшись в качестве эволюционной по преимуществу политической теории, вместе с тем шаг за шагом уступает свое «туманное кредо» прогрессизма (М.Л. Биддис) более радикальным соперникам, способным придать этому кредо четкие и заманчивые для масс контуры. Ратуя из принципиальных соображений за расширение избирательного права, либералы в конце концов добились формирования массового электората, который затем был заметным образом перехвачен у них идеологически конкурентоспособными партиями: многие институты, упорно создававшиеся либерализмом в качестве инструментов собственной социальной политики, стали использоваться против него самого; в частности, парламент все охотнее рас-

<sup>50</sup> Еще «Цицерон утверждал, что закон государства, противоречащий естественному праву, не может рассматриваться как закон». (Естественное право // Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 184.)

<sup>51</sup> Т. Джефферсон заходил так далеко, что судьбу свободы в Америке связывал с совершением хотя бы одной революции за жизнь каждого поколения.

сматривается как орудие постепенной реализации социалистических целей. Заимствовав идеал свободолюбия из багажа либерализма, его политические конкуренты выигрывали за счет того, что в отличие от него вооружились ответом на вопрос о предельном смысле прогресса. В соперничестве идей, пишет Брахер, «либерализм сник» как ответственный в глазах масс за кризисы и затруднения парламентской демократии, а противоположные ему идеологии «всплыли на волнах критики этой демократии, удовлетворяя потребность масс в политической вере» (29, 99–100).

С появлением (если воспользоваться типологией Липсета) «партий интеграции» все «партии репрезентации», т.е. партии старого типа, готовые делить со своими партнерами власть в рамках парламента, оказываются в одном политическом лагере, что способствует растворению либерального символа веры в более целеустремленном социал-демократическом реформизме. Это сближение либералов с социал-демократами достигло максимума на почве кейнсианства, приведя к рождению неолиберализма, несмотря на то, что сам Кейнс, по замечанию Биддиса, «питал неизменное недоверие» к социализму, ограничивая вмешательство государства в болевые точки экономики от социалистической программы обобществления средств производства<sup>52</sup>.

Хотя после военной борьбы с Гитлером и разгрома нацизма имел место, по словам Брахера, ренессанс либеральной демократии, восстановление ее престижа в общественном мнении, трудно согласиться с тем, что либерализм в данных обстоятельствах «показал свою идеологическую силу» (29, 100) и что «впервые в истории Европы понятие свободного мира» стало конкретным, доходчивым, привлекательным (29, 271–272). Когда Брахер говорит о «зависти» к либерально-демократическим институтам, о стремлении остального мира овладеть «секретом их успеха» в погоне за историческим лидерством (29, 123), он рассуждает, не выходя за пределы политической практики. Но он же в другом месте сам противопоставляет этой «практической дееспособности демократии» неспособность ее политиков и теоретиков в ответ на общественно-исторический запрос к ней адекватно изложить основополагающие либеральные ценности. «Огромный резервуар духовных богатств – от идеалов неприкосновенности и достоинства

<sup>52</sup> Предвосхищая нынешних неоконсерваторов, известный экономист Ф. Хайек еще в 40-х годах энергично предостерегал от государственного регулирования как предательства старого либерального правосудия.

человеческой личности до универсальной идеи социальной справедливости – остался неиспользованным»<sup>53</sup> (29, 250–251).

«В эпоху насилия» (Биддис) правая и левая критика либерального парламентаризма единодушно настаивает на его «возрастающей неадекватности» потребностям в волевом, организующем подходе к современной массовой стихии. На заре этой «эпохи» К.Н. Леонтьев и О. Шпенглер, с одной стороны, Ж. Сорель и Р. Михельс – с другой, мечтают об олигархической или мятежной мощи, об «энергичном меньшинстве» (8, 22), наконец, вожде, способных заменить собой беспомощную парламентскую говорильню, эту фикцию, уже лишившуюся функционального оправдания. Б.-А. Леви пишет даже о своего рода интеллигентском сговоре 20–30-х годов против «либеральной анемии» и «избытка демократии», «против того, что составляло <...> единственное прибежище перед лицом грозящего варварства <...>» (7, 7). На тех же основаниях Ж.-Ф. Ревель называет нынешний мир «неумолимой машиной для устранения демократий (70, 13).

По мысли Брахера, современная либеральная демократия уязвима для критики с флангов вследствие «трех искушений», спекулирующих на каждом из ее устоев и угрожающих ей самоликвидацией: примат большинства при своем извращении соблазняет построить общество на началах тотального единодушия при подавлении меньшинства; принцип свободы можно исказить в сторону «свободного отказа от нее», расщепления деструктивных сил, приводящих за собой насилие; принцип равенства не гарантирован от вырождения в механическую уравнивательность. Перечисленные Брахером «устои» сами по себе не содержат противоядия от возможной деградации, и примечательно, что среди них не выделены черты, составляющие специфику именно парламентского устройства, которое другие защитники демократии расценивают как высший цвет и главное достижение либерализма, усматривая в парламентских институтах гарантию как раз того, что свобода останется в конституционных рамках, а воля большинства не ущемит волеизъявления меньшинства. Один из этих поклонников

<sup>53</sup> Показательно, что на одном представительном форуме лейбористский лидер неолиберального толка Х. Гейсткелл на вопрос нигерийского делегата о системных основах западной демократии и ее альтернативах тоталитаризму не нашел ничего лучшего, как ответить, что принципы демократии – это не правила приема в клуб для новых наций и она не занята организацией массовых движений и воодушевлением народов своими идеалами.

парламентаризма, Х. Ортега-и-Гассет, утверждающий, что «либеральная демократия, опирающаяся на техническое творчество, представляет собой наивысшую из всех известных нам форм общественной жизни» (66, 106), особо подчеркивает ее «небывалое великодушие: свои права, права большинства, она добровольно делит с меньшинствами; это самый благородный жест, когда-либо виданный в истории. Либерализм провозглашает свое решение жить одной семьей с врагами, больше того, со слабым врагом. Просто невероятно, что человечество могло создать такую чудесную вещь, такую парадоксальную, утонченную, замысловатую, прямо-таки неестественную систему» (66, 133). Но, восхищаясь высоким нравственным зарядом, заложенным в парламентском механизме, Ортега тем не менее признает, что учреждения эти, будучи «лишь инструментом» общественной жизни, не могут сами себя смысловым образом обосновать и восполнить нехватку «в нашем сегодняшнем мире <...> планов, целей и идеалов» (66, 99). Являясь формальной защитой либеральной демократии от вышеозначенных «искушений», парламентские методы не защищают ее от содержательной эрозии.

В связи с этим заметим, что Уоткинс готов рассматривать парламент как прямого наследника церкви при переходе от Средневековья к Новому времени. «Средневековый идеал правового дуализма» состоял, по его мысли, в том, что назначение государства тогда видели не в полагании моральных целей, а лишь в исполнительных функциях, направляемых и контролируемых организованной совестью общества, т.е. церковью. В эпоху секуляризации традиционное право церкви как представительницы высших моральных интересов христианского сообщества – ограничивать и в крайних случаях даже аннулировать власть правительства – закрепляется за парламентом. Таким образом, в освещении Уоткинса либеральный принцип разделения законодательной и исполнительной власти предстает как новая версия прежнего разграничения церковных и государственных прерогатив – разграничения, служившего залогом духовной свободы индивида. Но, пишет далее Уоткинс, конституционная демократия, будучи попыткой перевести общественно-политические установки средневекового христианства на секулярную основу, все-таки не сумела отыскать полноценного институционального эквивалента церкви в ее роли источника и контролера нравственно-правовых норм. Уоткинс со смесью сочувствия и недоверия анализирует воззрения тех представителей

либеральной мысли, которые считают ошибочной саму концепцию секулярного либерализма и в восстановлении старых религиозных оснований видят единственный путь обретения либерализмом спасительного этического фундамента. По мнению этих критиков секулярной гражданской культуры, углубляющееся обмирщение погрузило современную западную цивилизацию в морально-общественный кризис, заставляющий вспомнить о неразборчивости политической жизни в век софистов и о ее откровенной преступности в Италии эпохи ренессансного «неоязычества». И хотя либералы XIX в., подобно греческим софистам и итальянским гуманистам, надеялись оздоровить общественные нравы средствами светского рационализма, они могли, по сути, рассчитывать только на прежние моральные навыки, которые после отмены религиозных норм на первых порах еще продолжают по инерции играть регулирующую роль в обществе, но по прошествии времени слабеют и, наконец, отрезанные от истоков, перестают срабатывать.

Признавая справедливость этой картины, Уоткинс, однако, уверен, что упадок религиозности на Западе зашел так далеко, разделение христианского мира на конфессии – так глубоко и вероятно христианизации остальной, большей части человечества так невелика, что свободная политическая жизнь может опираться только на секулярный фундамент при условии ее воплощения в доходчивые ритуальные формы «гражданской религии». Образцом «успешной секуляризации» такого рода, когда рационализм плодотворно сочетался с церемониальной стороной жизни, сохраняющей этические навыки простых людей, этому исследователю представляется конфуцианский Китай (несмотря на то, что, во-первых, вряд ли корректно называть конфуцианство с его почитанием прошлого секулярной, а значит, рвущей традиционные связи доктриной, во-вторых, новейшая история Китая все-таки не свидетельствует об исключительной стойкости конфуцианских этических норм). Уоткинс предлагает современному либерализму оснастить западную цивилизацию тем, чем когда-то конфуцианцы обеспечили китайскую: окружить конституционную демократию такими процедурами и ритуалами, чтобы «правовые устремления Запада» получили конкретное, осязаемое выражение.

Уоткинс выступает как один из ранних выразителей современной мечты об этически ориентированном либерализме, которая сегодня, несмотря на упорное сопротивление философствующих либералов-

релятивистов, все больше увлекает умы. «Кризис, связанный с тем, что либерализм утратил свои абсолютные основания и пытается стать релятивистским с головы до пят» (Дж. Фишкин (41, 156)), заставляет многих сожалеть о тех временах, когда за любыми демократическими решениями стоял консенсус по вопросам этическим и даже «метаэтическим» – относительно дарованных Богом естественных прав, на которые ссылались, в частности, творцы американской конституции. Так, известный американский философ-этик А. Макинтайр жалуется, что «постмодернистский буржуазный либерализм» (76, 599) демонстрирует упадок морального философствования. Только в той социальной общности, где существует единодушное представление о благе, настаивает он, возможны научение нормам и ценностям, их практическая передача от поколения к поколению. Австралийский правовед М. Детмолд, автор книги «Единство закона и морали» (36), утверждая, что каждому правовому положению не может не соответствовать определенное моральное суждение, критикует ряд общепринятых ныне конституционных теорий за их позитивистскую, внеэтическую аксиоматику, в частности, за отношение к парламенту как к всесильной инстанции, в своей законодательной деятельности не ограниченной никакими нравственными требованиями.

Б.Р. Нельсон, развивая ту же тему, призывает современную либеральную мысль вернуться к «принципиальному единству этики и политики» – единству, которое характеризует западную политическую традицию от Сократа до Фомы Аквинского, затем прерывается Гоббсом и утилитаристами, изгонявшими из политической теории постулат о моральном самоопределении индивида внутри гражданского общества, а в «век идеологий» имитируется ложным образом (так что этическое начало, призванное направлять политическую жизнь, замещают идеологические «высшие принципы», подавляющие в личности нравственного субъекта). Хотя, заключает свою мысль Нельсон, сегодня невозможно простое возвращение к старой этико-политической традиции, ибо начиная с эпохи Ренессанса интеллектуальная картина мира слишком изменилась, тем не менее идеалу единства этики и политики, «вопреки опустошительной работе идеологий», суждено будущее. По мнению Нельсона, достаточным основанием для этого идеала может служить аристотелевская концепция человека как «политического животного», реализующего свою моральную автономию в сфере общественной жизни: на этой предпосылке могли бы сойтись

и «этические метафизики» и «этические натуралисты», равно обеспокоенные безосновательностью современного либерализма. Американский исследователь политической философии У.Т. Блум, автор книги «Сила или свобода?», присоединяется к жалобам на утрату сегодня этического фундамента «свободы в рамках закона»; эта последняя формула, балансирующая на грани парадокса, становится невозможной и даже алогичной, если базировать закон на необходимости (т.е. силе, безразличной к свободному одобрению), а не на нравственности, как тому учит «неумирающий моральный опыт человечества» (28, 309), где бы он ни был зафиксирован: в Библии, конфуцианстве или индуизме.

Однако все эти настоятельные пожелания укоренить законы в нравственной почве остаются абстрактными, так как, по признанию самих же этических либералов, невозможно вернуться к патриархальной неразличимости права и морали времен Солона или Моисея и обойти проблему разграничения юридической и нравственной сфер, выстраданную европейской культурой во имя свободы личности. Поэтому, когда Блум вместе с прочими зовет «назад к Аристотелю!» и дальше – «назад к десяти заповедям!», его лозунги остаются голословными, не будучи дополнены еще одним девизом: «назад к Канту!» (и к уточненной им в условиях Нового времени координации этики и права).

В 50-х годах адепты «конца идеологии» в страхе перед «превращением этических задач в политические цели» (Д. Белл (21)), т.е. перед идеологической спекуляцией на этических императивах, призывали на помощь Канта как основоположника либералистского подхода к соотношению этих сфер. Но Кант был здесь воспринят сквозь призму веберовского позитивизма, который предостерегает от проникновения в чисто прагматическую область политики абсолютных критериев совести, уместных лишь в жизни частного лица («тот, кто печется о спасении души, своей и других, не должен искать этого на торных тропах политики» (23, 163), – приводит Д. Белл изречение М. Вебера). Тенденция к моралистической и эмоциональной насыщенности конкретных гражданских вопросов, по Беллу, очень опасна, но «гению американской политической жизни, именуемому прагматизмом» (цит. по: 37, 193), до сих пор удавалось избежать этого крена, благодаря тому, что он остался верен философски обоснованному Кантом разграничению закона и морали, на каковом и стоит демократическое общество. В толковании Белла, Кант отвел для законности лишь процедурную

сферу, оставив содержательную за нравственной жизнью личности; отсюда, для желающего следовать за Кантом либерального демократа политические вопросы должны иметь лишь формально-правовое, а не нравственно-содержательное измерение; облачение же их в этические одежды свидетельствует об их корыстной подтасовке со стороны идеологии.

Между тем разведение закона и морали в кантовской системе не абсолютно, так как и то, и другое находится в ведении «практического разума» с его категорическим императивом нравственного должностования. Указанное размежевание имеет у Канта лишь тот смысл, что предписания закона не могут управлять нравственными намерениями человека, а могут только сообразовывать его внешние поступки с регулятивами человеческого общежития, которые в свою очередь не безразличны к идее добра.

Если можно так выразиться, Кант вслед за Христианом Томази-ем<sup>54</sup> «рассортировал» заповеди на те, которые действуют в легальной плоскости, и те, которые остаются внутренними нормами, философски отразив и засвидетельствовав таким образом то обстоятельство, что со времени Нагорной проповеди совесть европейского человека во всем, что не касается жизни, имущества и свободы других («не убий», «не укради», «не лжесвидетельствуй»...), освобождается от поглощенности юридизмом. Если средневековое конфессиональное государство сделало в этом отношении шаг вспять к ветхозаветной теократии с ее гипертрофией законничества, то Кант, как мыслитель Нового времени, не изменивший вместе с тем общехристианской доктрине, снова уравнивает принудительность закона внутренней свободой, уже возвращенной новозаветному человеку. Иными словами, ведомство совести расширяется за счет ведомства закона, но сам закон отнюдь не эмансипируется от совести, с которой обязано согласовываться его содержание.

Но как раз в этих-то «вопросах принципа» (55) современное либеральное сознание менее всего отчетливо. Сбивчивость представлений о моральных аспектах государства и политики демонстрирует, например, Б.-А. Леви. Его мысль колеблется между предельно формалистическим опустошением политико-законодательных задач

<sup>54</sup> Немецкий философ и юрист XVII века, сторонник «естественного права», четко разграничивавший право и нравственность.

(вплоть до принципиального безразличия к нравственному лицу государственного деятеля)<sup>55</sup>, далее – между убеждением, что конституция демократического государства должна исходить из общепризнанных нравственно-метафизических понятий (а не просто из «воли народа») и, наконец, почти теократическими надеждами на то, что некое мессианское «государство нового типа» (имеется в виду Израиль) сможет перевести политические дела в иное, высшее измерение и привязать политику к последним религиозно-эсхатологическим вопросам жизни. Леви, по-видимому, настолько пугают возможные претензии государства на роль верховного морального авторитета и воспитателя подданных, что французский философ отказывает ему даже в праве на нравственную ориентацию (являющуюся также и обязанностью)<sup>56</sup>. И эту крайность по контрасту только подчеркивает неожиданно возникшее у Леви после поездки в Израиль сомнительное влечение к харизматическому государственному водительству в делах духа.

Цитированный выше Фишкин аргументирует тот же тезис о неморальной сущности либерального государства следующим образом. Поскольку в современном секулярном обществе нет единодушия по поводу каких бы то ни было религиозно-метафизических ценностей, государство не может поставить свой штампель ни на одной из них – в противном случае оно утратило бы «нейтралитет», обеспечивающий справедливость по отношению к входящим в него этносам и деноминациям. Значит, умозаключает Фишкин, либеральному государству не позволительно исповедовать абсолютные понятия «о смысле жизни, Боге, космосе, и тому подобных предметах».

И Леви, и в особенности Фишкин, справедливо заботятся о том, чтобы государство не стало распорядителем совести своих граждан, альтернативу такому идеократическому государству видят в государстве, лишенном всякой духовной почвы. Они сталкиваются лбами гло-

<sup>55</sup> «Надо неустанно напоминать нашим правителям, – пишет Леви, – что, если демократия не представляет из себя идеального государства, то вдохновляется она зато подлинным идеалом государства», т.е. такого государства, которое «строго воздерживается от всяких идеалов». Конкретно это означает, что «режимом свободы будет тот, где руководители избираются не столько ради триумфа Добра, сколько для внедрения уважения к Праву» (55, 369). Это апогей голого юридизма.

<sup>56</sup> Как известно, в аристотелевско-томистской традиции, воссоединение с которой так желательно сегодня для либеральной мысли, государство считалось не агентством по механическому урегулированию конфликтов, а «моральной субстанцией», имеющей назначение направлять людей к какой-либо осмысленной, благой цели.

бальный идеологический морализм (этику, не знакомую с идеей права) с глобальным юридизмом (правом, лишенным жизненного начала этики) и при этом игнорируют тот ближайший принцип, который, не навязывая никому общеобязательной системы верований, вместе с тем закладывает в основу государственно-правового устройства некий этический позитив. Этот принцип со времен стоиков и христианизировавшего их учение Фомы Аквинского известен под именем естественного закона, или естественного права, базирующегося на представлении о разумной человеческой природе, которой не должно противоречить законодательство<sup>57</sup>. Доктрина естественного права, став в Новое время основой знаменитых американской и французской Деклараций, переживает свой практический взлет, но и последующий философский упадок, с потерей теологической основы не будучи в силах устоять перед натиском релятивистских концепций<sup>58</sup>. В настоящее время постулат естественного закона поддерживается главным образом католической мыслью, учитывающей и тот перенос акцента с обязанностей на «права человека», который был произведен светскими либеральными защитниками этого постулата в XVII–XVIII веках.

Что касается большинства представителей неолиберального умонастроения, то необходимость обоснования «прав человека» сверхконвенциональными аргументами, восходящими к естественному праву с его метафизическими корнями, они чаще всего оспаривают. Так, С. Хук считает, что для торжества этих прав западному обществу достаточно объединиться на чисто отрицательном принципе отталкивания «от всех разновидностей тоталитаризма» (47, 198). В ответ на точку зрения, согласно которой «все беды западной демократии

<sup>57</sup> Согласно Фоме Аквинскому (в изложении виднейшего неотомиста Ж. Жильсона), естественный закон представляет собой отражение божественного закона в человеке как разумном существе, а закон человеческий, не добавляя к естественному закону ничего нового по содержанию, есть приложение требований последнего к общественной жизни. Фома также утверждает, что естественное право, т.е. правовое выражение естественного закона, у всех народов в основе своей одинаково (43, 237–239).

<sup>58</sup> Как пишет американский исследователь политической философии от Платона до наших дней Лео Штраус, естественное право, которое на протяжении многих веков служило преимущественным базисом для западной политической мысли, в наше время обыкновенно отрицается на двух основаниях соответственно двум ведущим философским настроениям – позитивизму и историцизму. Первый отвергает естественное право как ненаучное, содержащее ценностные суждения, второй – как претендующее на вечность и абсолютность своих исторически относительных положений (78, 137).

приписываются победе секулярного рационалистического гуманизма» (47, 197), он заявляет, что любые религиозные и метафизические предпосылки, излишние для консенсуса либерально-демократических сил, могут вследствие своей разноречивости только расстроить это согласие. Однако Хук, рассчитывающий на самодоказательность гуманистических основ либерализма в глазах носителей любого религиозно-культурно-этического идеала, на самом деле эксплуатирует то положительное философское определение человека, которое выработалось на уникальной культурной почве христианского универсализма<sup>59</sup> и, являясь его отражением, обеспечивает единую позитивную антропологическую платформу для людей разных вер и убеждений (даже, когда они лишь присоединяются к стволу большой традиции, не ими созданной, но не противоречащей живущему и в них «естественному закону»). Если же правовое творчество совершенно утерять представление о нормах естественного закона, то в условиях парламентской демократии оно рискует сдвинуться от идеи справедливости в сторону угождения воле большинства, в свою очередь восприимчивого к идеологической обработке. Таким образом, защищаемая Хуком концепция беспредпосылочной демократии не только не может стать наименьшим общим знаменателем антитоталитарных позиций, но сама снимает принципиальные правовые преграды на пути плебисцитарного тоталитаризма.

Безусловный «примат большинства», как это показано в приведенном ранее рассуждении Брахера, являлся одним из главных «искушений» либеральной демократии с момента ее рождения. В дальнейшем же, пытаясь компенсировать это «искушение», либеральная демократия впадает в другую крайность, также не обеспеченную принципом справедливости, и предлагает эрзац последней – «политическую корректность», наделяющую неоправданными преимуществами специфические меньшинства. Таким образом, упомянутая выше беспредпосылочная демократия раздвигает рамки своего «плюралистического» произвола.

<sup>59</sup> Известный американский писатель Р.П. Уоррен замечает: право человека на существование в качестве неповторимой личности – это предпосылка, на которой стоит западный мир, как бы он ни пренебрегал ею на практике. В восточных традициях святость всего живого может почитаться больше, чем в западной (даже когда дело касается жизни насекомого), но при этом не оберегается право быть личностью (см.: Самосознание культуры и искусства XX века. М., 2000. С. 528).

«Плюрализм» становится ходовым понятием в идеологической сфере начиная с середины XX века – на этапе «конца идеологии», который, как описывалось выше, был для его теоретиков связан с отказом от системности в политическом мышлении, со скепсисом, обезвреживающим «фанатизм», с прагматизмом в гражданской жизни и т.п. Так, в публицистике этих лет Р. Арон противопоставляет идеологам «анти-идеологов, или плюралистов». Но тогда же под одним термином стали укрываться два концепта, относящихся по существу к различным реальностям. Плюрализм, состоящий в многоцентровой структуре гражданского общества, которая выросла еще из средневекового корпоративизма, и озабоченный рассредоточением власти, представительством всех без исключения организованных позиций, назовем *гражданским*. Плюрализм же в духовной сфере норм и смыслов, характеризуемый политическим агностицизмом, утверждающий равноценность каких угодно точек зрения, назовем *мировоззренческим*. Сегодня «мировоззренческие плюралисты» настолько внедрили отождествление этих понятий, что простая жажда общественного соединения на какой-либо содержательной истине рассматривается как подрыв гражданского плюрализма, как коварный призыв к идеологической унификации. Например, Леви, отдавая в своей «Французской идеологии» дань подобному настроению, пишет: «Мы недалеко от фашизма всякий раз, как с чьей бы то ни было стороны возникает мечта о “социальном согласии”, ибо демократия неотделима от политического плюрализма, плюрализма мировоззрений и точек зрения, постоянно ведущих борьбу между собой» (7, 23). Означенная здесь Леви железная корреляция, с одной стороны, между разнообразием групп и центров (у которых ведь возможны и общие «символы веры») и, с другой стороны, противоборством убеждений, может постулироваться лишь в том случае, когда за каждым убеждением усматривается неприменный групповой интерес, что приводит мысль Леви к самому вульгарному социологизму.

Мировоззренческий плюрализм незаконно питается убедительностью плюрализма гражданского, имеющего гораздо более давнюю и заслуженную политическую генеалогию и стоящего на вполне однозначном персоналистическом<sup>60</sup> плацдарме уважения к человеку «как цели» (по Канту) и как к существу, взыскующему истину. Не унисон,

<sup>60</sup> «Плюрализм находит свое выражение прежде всего в персонализме, исходящем из идеи уникальности каждой личности <...>» (Плюрализм // Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 503).



усиленно навязываемый еще со времен платоновского «Государства», и не разноречивой, в последнее время все чаще объявляемый панацеей свободного общества, а гармония разнообразия, питающаяся согласием относительно коренных устоев жизни и рекомендованная в общественных делах еще Аристотелем, – таков идеал гражданского плюрализма.

Специалист по проблеме плюрализма С. Эрлих считает этот принцип общественно-политического устройства золотой серединой между патриархальным либо тоталитарным монизмом на одном полюсе и анархизмом – на другом. Он особо подчеркивает, что соответствующая политическая концепция никогда «не отрицала наличие таких областей государственной и общественной компетенции, которые одобряются всеми гражданами без исключения (*consensus omnium*)», хотя «считала нежелательным и невозможным, чтобы в свободной стране существовала унифицированная общая воля, поглощающая разнообразные интенции различных групп» (38, XVIII). Причем, оберегая идею гражданского плюрализма не только от тоталитарного отрицания, но и от мажоритарного перерождения, возникающего из равнодушия к фундаментальным принципам общественной жизни, Эрлих тут же добавляет: «Безразлично, навязывается ли эта общая воля сверху, институционально или она является плодом спонтанного процесса» (там же).

«Надежда современного либерализма», защищает ту же позицию Уоткинс, состоит во всемерном сохранении и развитии плюралистической социокультурной сети разнообразных объединений, функционирующих на началах добровольности в рамках морального консенсуса общества, – «от организаций национального масштаба до самого неприятельского клуба»; недаром, замечает он, жесткие этатистские режимы первым делом начинают расправляться с такой структурой, усекая любые формы частных организаций и перекачивая социальную активность в тщательно регламентированные институты нового государства<sup>61</sup>.

<sup>61</sup> Уоткинс подчеркивает, что ценности гражданского плюрализма, сами собой разумеющиеся в западном средневековом социуме, вынуждены были заново прокладывать себе путь после революций XVIII века, поставивших их под сомнение. Французская революция предприняла, по его словам, последовательный крестовый поход против независимых объединений, инициировала драконовские законы против местных и профессиональных групп. Даже политические партии казались ранним теоретикам нового строя – как Руссо, так и авторам американского «Федералиста» – только опасным источником злоупотреблений; в возникновении «фракций» они видели упадок республиканских добродетелей.

Американский социолог и историк социальной мысли Р. Нисбет (63), видя спасение личной свободы от наступления на нее централизованного государства в гражданском плюрализме, перечисляет его признаки: автономию разных сфер общественного бытия, децентрализацию власти, иерархическую дифференциацию общественных рангов, культивирование традиционных, неформальных, местных общин и объединений (см.: 3, 117). Однако он не называет среди этих признаков ни одного, который ориентировал бы на идейный индифферентизм и безразличие к истине, проповедуемые мировоззренческим плюрализмом (ср., например, скептическое высказывание Арона: «Меньше всего нам следует опасаться равнодушия <...> Если терпимость рождается из сомнений, то научимся сомневаться в идеальных схемах <...> научимся не доверяться пророкам спасения и глашатаям катастроф» (19, 435)).

По определению Уоткинса, конституционная демократия на практике выражается в плюралистической организации общества. Но теория не только отстает от этой практики (как с тревогой констатировал английский автор еще в середине XX века) – она в форме релятивистской философии плюрализма становится все менее адекватной и даже подрывной по отношению к своему предмету. В результате дело дошло до того, что, как пишет видный американский философ и социолог Р. Рорти, конфликтные ситуации в «современном плюралистическом обществе» перестали разрешаться посредством обращения к общим принципам и чаще всего регулируются на основании «условных соглашений или анекдотических прецедентов» (76, 585); политический дискурс демократий – это, в лучшем случае, обмен тем, что Л. Витгенштейн называл «памятками конкретных целей»: воспоминаниями о случаях и их экстраполяцией в будущее.

Исторический пролог этой релятивизации основ либерализма имел место еще в связи с борьбой за свободу совести против ее утеснения авторитарными инстанциями, узурпировавшими целостную истину. Так, в новоевропейской культуре Свобода и Истина разошлись между собой. Сначала на этом пути еще сохранялся общий гносеологический принцип истинности, но его содержательная реализация вылилась в череду «отвлеченных начал», не удовлетворяющих потребности в абсолюте, – последнюю истину искали то в разуме, то в природе, то в истории. В конце концов в западноевропейском философском сознании подверглась компрометации уже идея истины как таковая, и этот процесс, выразившийся

в движении от агностицизма к релятивизму, усугублялся по мере разочарования в тотальных истинах идеологий, познаваемых на практике, – «по плодам их». В социологии та же линия приводит к «систематизации сомнения» у Мангейма (который вменил в долг социальному исследователю и вообще познающему субъекту считать собственную точку зрения не более основательной, чем точка зрения оппонента<sup>62</sup>: «не говорите нам об истине как таковой...» (9, ч. 1, 56) и к «новому скептицизму», распространения которого по всему миру ожидал с надеждой Арон. Отсюда всякий, кто чувствует свою причастность к истине, превышающей его субъективные соображения и интеллектуальные вкусы, заподозривается в захвате привилегированного места в мире духа, в «самовозвеличении, самовосхвалении, основанном на мнимом обладании абсолютными ценностями» (там же, 106).

К. Брахер с печалью констатирует: «В момент наибольшего своего распространения и высших практических достижений западное мышление окончательно утрачивает веру в себя: оно подорвано изнутри <...> своими собственными идеями <...>» (29, 315). Но и сам Брахер временами впадает в то же настроение, уступая понятие истины идеологиям – как отмеченное их печатью: «Тенденция к предельному упрощению сложных реальностей», стремление «редуцировать их к единой истине и вместе с тем дихотомически расколоть на добро и зло, правду и ложь» (29, 16–17), представляется ему, по-видимому, более опасной, чем полный отказ нынешнего философского плюрализма различать черное и белое<sup>63</sup>.

Безграничный скепсис, выражаемый этим направлением, в действительности означает не торжество «терпимости», обещанное Ароном, а нетерпимость ко всем, кто, не застревая на промежуточной станции «систематизированного сомнения», устремляется к истине как допустимой и взыскуемой реальности. Ведь еще знаменитый во-

<sup>62</sup> Здесь вспоминается покаянная фраза юмористического персонажа И. Ильфа и Е. Петрова: «Я эклектик, но к эклектизму отношусь отрицательно».

<sup>63</sup> По контрасту можно привести образец старой европейской ментальности, которая сознает верховное место истины и не станет приписывать ей схематизирующего упрощенчества: «Ранке в своей «Политической беседе» еще мог вложить в уста Фридриха <...> следующие слова: «...Истина всегда находится вне сферы заблуждений. Даже из всей совокупности заблуждений ты не вывел бы истины. Ее надо найти, увидеть как такую в ее собственном естестве. Все ереси мира не помогут тебе понять сущность христианства – для этого надо читать Евангелие»» (9, ч 1, 126).

прос Пилата: «Что есть истина?» – подразумевал, как известно, отсутствие ответа и тем самым предreshал преимущество позиции скептика перед всякой другой. Мировоззренческий плюрализм действует в духе апорий Зенона: абсолютная истина в том, что абсолютной истины нет, исходя из чего предполагается уже не выяснение истины в свободной дискуссии (в условиях гражданского плюрализма), а запрет на нее как на пагубный мираж. Такой дух прещения роднит плюралиста с тоталитарием, от которого первый всячески отрешивается.

Но этим не исчерпывается близость философии плюрализма к тотальным идеологемам. Поскольку «интеллектуальный голод на идею универсальной приложимости, на истину» (37, 130) – неустрашим, и даже провозвестниками постидеологической эры он причисляется к «остаточным проблемам», с которыми все еще приходится иметь дело, то плюралисты вступают на неизбежный путь всех идеологических реорганизаторов мира и предлагают переделать по мерке своих требований самое человеческую природу. Чтобы человек, по выражению Фишкина, без трений «вписывался в моральную идеологию либерализма», чтобы он не доставлял хлопот постановкой «проклятых вопросов» и исканием смысла жизни, следует отучить его принимать свои жизненные убеждения всерьез, ограничить их сферой частного вкуса – не программа ли это подготовки идеальных подопечных «великого инквизитора»? Или же – другой маневр с целью избежать «абсолютистских экспектаций» (Фишкин), которые, к досаде плюралистического сознания, все еще живы в человечестве. Р. Рорти с отчаяния рекомендует следовать моральным максимам не потому, что они восходят к истине, а потому, что такова конвенциональная традиция того общества, в котором находит себя индивид. Например, поясняет Рорти, нужно помогать страннику, сироте, бездомному не в силу нравственной нормы, а затем, чтобы не нарушать укоренившихся в западном мире условностей христианской культуры. (Дескать, с волками жить – по-волчьи выть.)

Мировоззренческий плюрализм – это, по остроумному выражению Дж. Дитбернера, «идеология антиидеологизма». С одной стороны, он, как и положено идеологии, стремится своим руководящим принципом общеобязательного релятивизма вытеснить и устранить все остальные позиции. Но, с другой стороны, поскольку этот центральный принцип лишен положительного наполнения, перед нами идеология, так сказать, подготовительная – не та, которая захватывает

умы, а та, которая через опустошение готовит их к будущему захвату. Критикуя еще в 60-х годах Д. Белла и других американских пропагандистов «конца идеологии», историк Г. Эйкен (16)<sup>64</sup> писал: «Им недостает смелости признать, что конституция Соединенных Штатов идеологична» (базируется на определенных ценностных аксиомах), «и их плюралистическая мания ведет, в конечном счете, к анархизму и нигилизму. Если такое общественно-политическое мышление возобладает, воцарится гедонистическая атмосфера, и Америка окажется бессильной» перед лицом тотальной идеологии; «их нынешняя позиция подрывает конституционные принципы» (цит. по: 37, 283). «Так как природа не выносит пустоты», – ставит Ортега тот же вопрос в более обобщенном виде, то «в обществе, разбитом на противоборствующие группы с абсолютно противоположными мнениями», оставшееся от единящей идеи «пустое место будет заполнено грубым насилием» (66, 194).

Вместо подлинного многообразия общественных мнений и начинаний, в идеале обеспечиваемого гражданским плюрализмом, плюралистическая идеология предлагает разнообразие мнимое, пустое, ибо мнение, которому не дано шанса доказать свою правоту перед высшим судом истины, *ничтожно* в буквальном понимании этого слова – в нем нет общезначимого зерна ценности и смысла. «Если кто-то в дискуссии с нами не стремится совпасть с истиной, не проявляет воли к правде, он в интеллектуальном смысле остается варваром<sup>65</sup> <...>. Не может быть и речи об идеях и мнениях там, где нет общепризнанной высшей инстанции, которая бы ими ведала, где нет системы руководящих норм, к которым можно было бы апеллировать в споре. Эти нормы составляют основу нашей культуры» (66, 129).

Сколько бы ни стремились антиидеологи-плюралисты обойти со своих прагматических флангов факт конфронтации «ложного сознания» и истины, он остается ключевым посреди эпохального соперничества идеологий.

<sup>64</sup> Он одним из первых ввел в оборот популярное впоследствии словосочетание «век идеологий».

<sup>65</sup> Ср. с ироническими словами А. И. Солженицына: «“Плюрализм” они считают как бы высшим достижением истории, высшим благом мысли и высшим качеством нынешней западной жизни. Принцип этот они нередко формулируют: “как можно больше разных мнений”, – и главное, чтобы никто серьезно не настаивал на истинности своего» (12, 134–135).

1. Булгаков С.Н. На выборах. (Из дневника) // Булгаков С.Н. Труды по социологии и теологии. Т. 2. М.: Наука, 1998.

2. Гальцева Р. Знаки эпохи: Философская полемика. М.; СПб.: Летний сад, 2008.

3. Гальцева Р., Роднянская И. История и современные версии американского неоконсерватизма: Обзор // Неоконсерватизм в странах Запада. Ч. 2. Социокультурные и философские аспекты. М.: ИНИОН АН СССР, 1982. С. 63–183.

4. Гвардини Р. Конец Нового времени. Попытка найти свое место / Пер. с нем. Т.Ю. Бородай // Самосознание культуры и искусства XX века: Западная Европа и США. М.; СПб.: Университетская книга; Культурная инициатива, 2000. С.169–228. (То же: Эон. Альманах старой и новой культуры. Вып. 9. М.: ИНИОН РАН, 2010.)

5. Игрицкий Ю.И. Современная буржуазная советология о проблеме взаимоотношений России и СССР с Западом: Обзор // М.: ИНИОН АН СССР, 1982. 94 с.

6. Каграманов Ю. Отчего затянулась «гибель богов»? // Новый мир. 1985. № 12.

7. Леви Б.-А. Французская идеология. Реферат Т. Фадеевой. М.: ИНИОН АН СССР, 1982. 30 с.

8. Левина М.И. От революционаризма к правому радикализму. (Эволюция взглядов Р. Михельса). М.: ИНИОН АН СССР, 1983. 82 с.

9. Мангейм К. Идеология и утопия / Пер. с нем. М.И. Левиной. Ч. 1–2. М.: ИНИОН АН СССР, 1976. (То же: Мангейм К. Диагноз нашего времени. М.: Юрист, 1994. С. 7–276.)

10. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. М.: Госполитиздат, 1954–1960. Т. 3 («Немецкая идеология»); т. 19.

11. Савицкая Т.Е. Взгляд «справа» на сущность культуры и «культурное возрождение» // Общество. Культура. Философия. М.: ИНИОН АН СССР, 1983. С. 201–221.

12. Солженицын А.И. Наши плюралисты // Вестник РХД. Париж, № 139 (1983). С. 133–160.

13. Федотов Г.П. Трагедия интеллигенции // Лицо России: Сб. статей 1918–1931. Париж: YMCA-press, 1967. С. 71–122.

14. Шпенглер О. Закат Европы. Т. 2. Фрагменты / Пер. с нем. С.С. Аверинцева // Самосознание культуры и искусства XX века: Западная Европа и США. М.; СПб.: Университетская книга; Культурная инициатива, 2000.

С.25–76. (См. также: *Шпенглер О.* Закат Европы. Т. 2 / Пер. с нем. И.И. Маханькова. М.: Мысль, 1998. 608 с.)

15. *Энттейн М.Н.* Способы воздействия идеологического высказывания // Образ человека XX века. М.: ИНИОН АН СССР, 1988. С. 167–214.

16. *Aiken H.* The Age of Ideologies: The Nineteenth Century Philosophers. Boston: Houghton Mifflin; Cambridge: The Riverside press, 1957. 283 p.

17. *Arendt H.* Ideology and Terror: A Novel Form of Government // Arendt H. The Origins of Totalitarianism. N.Y.: Harcourt, Brace and World, Inc., 1958. (Рус. перевод: *Арендт Х.* Истоки тоталитаризма. М.: ЦентрКом, 1996. С. 597–622.)

18. *Arendt H.* On Revolution. N.Y.: Viking press, 1963. [7] 343 p.

19. *Aron R.* L'opium des intellectuels. P.: Gallimard, 1968. 438 p. (Рус. перевод: *Арон Р.* Опиум для интеллигенции. Мюнхен: Центр. объединение полит. эмигрантов из СССР (ЦОПЭ), 1960. 234 с.)

20. *Ausmus H.J.* The Polite Escape: On the Myth of Secularisation. Athens (Ohio): Ohio univ. press, 1982. XII, 189 p.

21. *Bell D.* The End of Ideology: On the Exhaustion on Political Ideas in Fifties. N.Y., 1960. 474 p. (То же: Glencoe (Ill.): The Free press of Glencoe, 1960. 416 p.)

22. *Bell D.* Marx and Socialism in the United States. N.Y., 1952.

23. *Bell D.* Marxian Socialism in the United States. Princeton (N.Y.), Princeton univ. press, 1967. XIII, 212 p.

24. *Benda J.* La trahison des clercs. P.: Grasset, 1927. 306 p. (Рус. перевод: *Бенда Ж.* Предательство интеллектуалов. М.: Социум; ИРИСЭН, 2009. 310 с.)

25. *Bender P.* Das Ende des ideologischen Zeitalters: Die Europaisierung Europa. B.: Severin u. Stedler, 1981. 269 S.

26. *Biddiss M.L.* The Age of the Masses: Ideas and Societies in Europe since 1870. Hassocks (Sussex): Harvester press, 1977. 379 p.

27. *Black C.E.* The dynamics of modernization. A Studies of Comparative History. N.Y. a. o.: Harper and Row, 1966. X, 207 p.

28. *Blum W.T.* Force or Freedom? The Paradox of Modern Political Thought. New Haven; London, 1984.

29. *Bracher K.D.* Zeit der Ideologien: Eine Geschichte politischen Denkens in 20. Jahrhundert. Stuttgart: Deutsche Verlags-Amstalt, 1982. 414 S.

30. *Calvert P.* Latin America: Laboratory of Revolution // Revolution Theory and Political Reality. Ed. by O'Sullivan N. Brighton: Wheatsheaf books, 1983. P.139–157.

31. *Cotton J.* The Chinese Revolution and Chinese Tradition of Political Thought // Revolution theory and Political Reality. Ed. by O'Sullivan N. Brighton: Wheatsheaf books, 1983. P.118–136.

32. *Dahrendorf R.* The Intellectual and Society: The Social Function of the «Fool» in the Twentieth Century // On the Intellectuals. Ed. by Rieff Ph. Garden City (N.Y.), 1970. P.53–56.

33. *Dahrendorf R.* Society and Democracy in Germany. (Transl. from the Germ.) Garden City (N.Y.), 1969. XVI, 467 p.

34. *Denitch B.* Prospects and Dilemmas of the Socialist Left in Europe // Democratic Socialism: The Mass Left in Advanced Industrial Societies. Totowa (N.J.): Allanheld Osmun, 1981. P.1–19.

35. *Denitch B.* Some Obstacles in building a Mass Socialist Left in United States // Democratic Socialism: The Mass Left in Advanced Industrial Societies. Totowa (N.J.): Allanheld Osmun, 1981. P.163–171.

36. *Detmold M.J.* The Unity of Law and Morality: A Refutation of Legal Positivism. L. etc.: RKP, 1984. XIX, 271 p.

37. *Dittberner J.L.* The End of Ideology and American Social Thought 1930–1960. Ann Arbor: UMY Research press, 1979. VII, 361 p.

38. *Ehrlich S.* Pluralism on and off Course. Oxford etc., 1982.

39. *Eisenstadt S.N.* Revolution and Transformation of Societies: A Comparative Study of Civilizations. N.Y.: Free press; L.: Collier Macmillan, 1978. XVI, 348 p. (Рус. перевод: *Эйзенштадт Ш.* Революция и преобразование обществ: Сравнительное изучение цивилизаций. Пер. с англ. А.В. Гордона. М.: Аспект-Пресс, 1999. 416 с.)

40. *Enayat H.* Revolution in Iran 1979: Religion and Political Theology // The Revolutionary Theory and Political Reality. Ed. by O'Sullivan N. Brighton: Wheatsheaf books, 1983. P.191–205.

41. *Fishkin J.S.* The Cultural Crisis of Liberalism // Fishkin J.S. Beyond Subjective Morality: Ethical Reasoning and Political Philosophy. New Haven; London: Yale univ. press, 1984. VII, 201 p.

42. *Gambet Ch., Lardreau G.* Le Monde: Réponse à la question: Qu'est-ce que les que droit de l'homme? P.: Grasset, 1978. 281 p.

43. *Gilson E.* Sant Thomas d'Aquin. 3-me ed. P.: Gabalda, 1925. [4] 380 p.

44. *Glucksmann A.* La bêtise. P.: Grasset, 1985. 274 p.

45. *Glucksmann A.* Cynisme et passion. P.: Grasset, 1981. 383 p.

46. *Harrington M.* Forward // The Mass Left in Advanced Industrial Societies. Totowa (N.J.): Allanheld Osmun, 1981.

47. *Hook S.* On Western Freedom. A Critique of Conservatism // Hook S. Marxism and beyond. Totowa (N.Y.), 1983. P.198–218.

48. *Hughes H.S.* The End of Political Ideology // Measures. (Chicago), 1951. Vol. 2.

49. *Hunke S.* Nach-communistische Manifest: Der dialectische Unitarismus als Alternative. Stuttgart: Seewald, 1974. 241 S.

50. Les idéologies. Sous le de direction de Châtelet F. et Mairet G. Avec Clastres H., Decamps Ch. et al. Verviers, 1981. T. 1. 385 p.; T. 2. 310 p.; T. 3. 320 p.
51. Ideology. Power and Prehistory. Ed. by Miller D., Tilley Ch. Cambridge etc.: Cambridge univ. press, 1984. VII, 157 p.
52. Keenan E.L. Russian Review, 1977, vol.36, № 2
53. Lane R.E. Waiting for Lefty: The Capitalist Genesis of Socialist Man // Democratic Socialism: The Mass Left in Advanced Industrial Societies. Ed. by B. Denitch. Totowa (N.J.): Allanheld Osmun, 1981. P. 36–58.
54. Levenson J.R. Confucian China and its Modern Fate. Berkely (Cal.): Univ. of California press, 1968. Vol. 1 – XXXIII, 218 p.; Vol. 2 – XIII, 175 p.; Vol. 3 – IX, 186 p.
55. Lévy B.-H. Questions de principe. P.: Denoël; Gonthier, 1983. 444 p.
56. Lipset S.M. Political Man: The Social Bases of Politics. Garden City (N.Y.): Doubleday, 1960. 452 p. (То же: Expanded a. updated ed. Baltimore: Jhon Hopkins, 1981. XXI, 586 p.)
57. Lipset S.M. Socialism: Left and Right // East and West Confluence. Cambridge (Mass.), 1958. Vol. 7. N 2.
58. Man P. de. The Epistemology of Metaphor // Language and Politics. Ed. by M. Shapiro. Oxford, 1984.
59. McNeil T. Russia in 1917: Revolution or Counter-revolution? // The Revolutionary Theory and Political Reality. Ed. by O’Sullivan N. Brighton: Wheatshaf books, 1983.
60. Moore B. Social Origins of Dictatorship and Democracy: Lord and Peasant in the Making of Modern World. Boston: Beacon Press, 1970. XIX, 559 p.
61. Nelson B.R. Western Political Thought: From Socrates to the Age of Ideology. Englewood Cliffs (N.Y.): Prentice Hall, 1982. XV, 367 p.
62. The New Christian Right: Mobilization and Legitimization. Ed. by Liebman R.C. a. Wuthnow R. N.Y.: Aldine Publ. co., 1983. VIII, 256 p.
63. Nisbet R. History of the Idea of Progress. N.Y.: Basic books, 1980. XI, 370 p.
64. Noakes Y. Nazism and Revolution // The Revolutionary Theory and Political Reality. Ed. by O’Sullivan N. Brighton: Wheatshaf books, 1983. P.73–100.
65. Organski A.F. The Stages of Political Development. N.Y., 1965. XII, 229 p.
66. Ortega y Gasset J. La rebellion de las masas. 40ª ed. Madrid: Revista de Occidente, 1968. 341 p. (Рус. перевод: *Ортега-и-Гассет*. Восстание масс... М.: АОП, 2008.)
67. O’Sullivan N. Revolution and Modernity // The Revolutionary Theory and Political Reality. Ed. by O’Sullivan N. Brighton: Wheatshaf books, 1983. P.5–22.
68. Pipes R. Russia under the Old Regime. L.: Weidenfeld a. Nicolson, 1974. XXII, 361 p.
69. Reboul O. Langage et idéologie. P.: PUF, 1980. 228 p.
70. Revel J.F. Comment les démocraties finissent? Avec le concours de Lazitch B.P. P.: Grasset, 1983. 332 p.
71. Rostow W.W. The Stages of Economic Growth, a Non-Communist Manifesto. Cambridge: Cambr. univ. press, 1960. XII, 179 p.
72. Schoenbaum D. Hitler’s Social Revolution: Class and Status in Nazi Germany. N.Y.: Doubleday, 1966. XIV, 336 p.
73. Sedlmayr H. Verlust der Mitte. Salzburg: Müller, 1948. 255 S. (Рус. перевод: *Зедльмайр Х*. Утрата середины. М.: Прогресс-Традиция, 2008.)
74. Shayegan D. Qu’est-ce qu’une revolution religieuse? P.: Presses d’aujourd’hui, 1982. 259 p.
75. Shills E. The End of Ideology? // Encounter L., 1955. Vol. 146. N 5. P. 52–68.
76. Social Responsibility of Intellectuals // Journal of Philosophy. Lancaster, 1993. Vol. 80. N 10. P. 572–600.
77. Speier H. The social Determination of Ideas // Social Research. N.Y., 1938. N 5.
78. Strauss L. Studies in Platonic Political Philosophy. Chicago: Univ. of Chicago press, 1983. VII, 260 p.
79. Tarde G. L’opinion et la foule. 4-e ed. P.: Alcan, 1922. VII, 236 p. (Рус. переводы: *Тард Г*. Общественное мнение и толпа. Под ред. П.Г. Когана. М., 1902; *Тард Г*. Психология толп. М.: КСП, 1998.)
80. Tönnies F. Gemeinschaft und Gesellschaft. Kiel, 1887. VIII, 258 S.; 8 verl. Aufl. Leipzig: Boske, 1935. (Рус. перевод: *Тённис Ф*. Общность и общество: Основные понятия чистой социологии. Пер. с нем. Д.В. Складнева. СПб.: Владимир Даль, 2002. 451 с.)
81. Volpe G. Il fascismo // Encyclopedia Italiano. T. 14. Milano, 1932. P. 847–885.
82. Watkins F. The Political Tradition on the West: A Study in the Development of Modern Liberalism. Westport (Conn.): Greenwood press, 1982. XIV, 368 p.
83. Welch Ch.B. Liberty and Utility: The French Ideologues and the Transformation of Liberalism. N.Y.: Columbia univ. press, 1984. VIII, 289 p.
84. White S. Political Culture and Soviet Politics. L.: Basingstoke; Macmillan, 1979. XIII, 234 p.
85. Zilberman D.B. Orthodox Ethics and the Matter of Communism // Studies in Soviet Thought. Dordrecht; Boston, 1974. Vol. 17. N 4.

## УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

Арендт Х. 8, 19, 20, 35  
Аристотель 96, 97, 106, 112  
Арон Р. 8, 10, 13, 17, 44, 54, 59, 60, 79, 88–89, 91, 111, 112, 114

Баррес Ж. 54  
Беккет С. 87  
Белл Д. 10–13, 17, 21, 22, 28, 41, 43, 49, 79, 80, 106, 116  
Беллах Р. 94  
Бенда Ж. 53  
Бендер П. 12, 13, 16, 64, 65, 68  
Бентам И. 21  
Бенуа А. де 92–94  
Бергсон А. 51, 54  
Бернхэм Дж. 10  
Бибахин В.В. 8  
Биддис М.Л. 14, 23, 46–48, 51–53, 56–58, 60, 75, 80, 100–102  
Блум У.Т. 106  
Блэк С. 64  
Бодлер Ш. 46  
Боливар С. 76  
Боркенау Ф. 10  
Брандт В. 85  
Брахер К.Д. 12, 14, 16, 17, 21, 31, 33, 37, 40, 50, 51, 54–59, 65, 78, 79, 88, 91, 96, 97, 101, 102, 110, 114

Вебер М. 68, 106  
Витгенштейн Л. 27, 113  
Вольпе Г. – см.: Муссолини Б. 22  
Вольтер (Аруэ М.Ф.) 80

Гальцева Р.А. 50  
Гвардини Р. 49  
Гегель Г.В.Ф. 67  
Гейсткелл Х. 102  
Геккель Э. 51

Георге С. 53  
Герг Г. 40  
Гитлер А. 34, 36, 39, 56, 59, 74, 101  
Глюксман А. 17, 24, 25, 49, 72, 88  
Гоббс Т. 21, 37–39  
Грамши А. 81  
Григорий Палама 68

Давыдов Д.В. 18  
Д’Аннунцио Г. 53  
Дантон Ж.Ж. 72  
Дарвин Ч. 52  
Декамп К. 76, 88  
Дарендорф Р. 42, 43, 64, 75  
Денич Б. 20, 81–83, 85, 87  
Дестют де Траси А. 18, 19, 21, 27  
Детмолд М. 105  
Джентиле Дж. 22, 39  
Джефферсон Дж. 100  
Дидро Д. 80  
Дитбернер Дж. 10, 41, 115  
Доменкуа Ж. 90  
Достоевский Ф.М. 91  
Дюркгейм Э. 47, 48, 51, 52

Жамбе К. 86  
Жильсон Ж. 109

Зедльмайр Х. 8, 51  
Зенон 25, 115  
Зильберман Д. 68, 69, 73

Ильф И. (Файнзильберг И.А.) 114  
Йейтс У.Б. 57

Камю А. 10  
Кандинский В.В. 52  
Кант И. 26, 106, 107, 111  
Каутский К. 87  
Кейнс Дж.М. 101

Кёстлер А. 11, 88, 89  
Кинен Э. 68  
Клагес Л. 93  
Кластр Э 80  
Колверт П. 64, 76, 77  
Конт О. 48  
Коргес Э. 76  
Коттон Дж. 69

Лакер В. 40  
Лардро Г. 81  
Ласки М. 10  
Лебон Г. 47  
Левенсон Дж. 69  
Леви Б.-А. 19, 57, 71, 81, 90–92, 102, 107, 108, 111  
Леже Ф. 53  
Лейн Р.Э. 44, 85–87  
Лем С. 16  
Леонтьев К.Н. 102  
Липсет С.М. 10, 11, 13, 40, 63–65, 88, 89, 97, 101  
Литтре Э. 89  
Локк Дж. 99  
Лоренс Д.Г. 57  
Лукач Г. (Д.) 81  
Люксембург Р. 84

Макиавелли Н. 28, 37–39  
Макинтайр А. 105  
Макнил Т. 16, 65, 69  
Малларме С. 52  
Малле С. 83  
Ман П. де 25  
Мангейм К. 5, 8, 13–15, 18, 19, 22, 25, 29, 39–41, 43, 91, 114  
Мао Цзедун 34, 81  
Марк Ф. 58  
Маркс К. 9, 13, 51, 55, 66–68, 73, 81, 84, 87, 88  
Маркузе Г. 81  
Мегвайр Д. 94  
Мере Ж. 36, 38, 88, 98, 99  
Мерло-Понти М. 10

Мертон Р. 41  
Миллз Ч.Р. 12  
Михельс Р. 16, 45, 102  
Моисей 106  
Монтерлан А. де 57  
Моро П.-Ф. 21, 22  
Моррас Ш. 57, 92  
Моска Г. 16, 37  
Мур Б. 64  
Муссолини Б. 22, 36–40, 57, 59  
Мюрдаль Г. 64

Наполеон I 18, 91  
Наполеон III 34  
Нельсон Б.Р. 78, 79, 98, 105  
Нисбет Р. 31, 33, 113  
Ницше Ф. 52, 54, 55, 58  
Новак М. 86  
Нозикс 16, 37, 59

Органски А. 64  
Ортега-и-Гассет Х. 8, 30, 39, 45, 46, 55, 59, 66, 67, 103, 116  
Оруэлл Дж. 27, 49  
О’Салливан Н. 21, 33–37, 40, 41, 59, 64, 69, 99  
Осмус Г. Дж. 17

Пайпс Р. 68  
Парето В. 16, 20  
Паунд Э. 57  
Петров Е. (Катаев Е.П.) 114  
Пизье-Кушнер Э. 88  
Пикассо П. 52  
Пилат Понтий 115  
Писарро Ф. 76  
Платон 87, 109  
Повель Л. 92  
Поппер К. 27  
Принцип Г. 58  
Прудон П.Ж. 92  
Пушкин А.С. 18

Ранке Л. 114  
Рассел Б. 27, 52  
Ребуль О. 45  
Ревель Ж.-Ф. 102  
Ренан Э. 56  
Риего-и-Нуньес Р. 77  
Робеспьер О. 38  
Роджерс А. 95  
Родионов Н.А. 55  
Рорти Р. 42, 113, 115  
Ростоу У. 62, 63  
Руссе Д. 10  
Руссо Ж.-Ж. 21, 34, 36, 59, 60, 67, 78–80, 112

Сартр Ж.-П. 10, 80  
Смит А. 98  
Сократ 78, 105  
Солженицын А.И. 116  
Солон 106,  
Сорель Ж. 16, 34, 36, 37, 54, 92, 102  
Спенсер Г. 98  
Стравинский И. 52

Тард Г. 47  
Тённис Ф. 46, 93  
Токвиль А. де 60  
Томазий Х. 107  
Тцара Т. 53  
Тэтчер М. 90  
Тютчев Ф.И. 91

Уайт С. 68  
Уоррен Р.П. 110  
Уоткинс Ф. 30–33, 37, 38, 43, 49, 59–61, 70, 96, 98, 100, 103, 104, 112

Фанон Ф. 80  
Фёгелин Э. 17  
Федотов Г.П. 43  
Фейербах Л. 55

Фишкин Дж. 105, 108, 115  
Фома Аквинский 105, 109  
Франклин Б. 43  
Фрейд З. 13, 27, 51, 54  
Фридрих II 114  
Фукуяма Ф. 9

Хабермас Ю. 81  
Хайек Ф. 101  
Харрингтон М. 82, 85  
Хелд В. 42  
Хоркхеймер М. 49  
Хук С. 8, 10, 66, 88, 89, 109  
Хунке З. 93  
Хьюз Х.С. 10

Цицерон 100

Чаадаев П.Я. 18

Шайеган Д. 74  
Шатле Ф. 16  
Шельтинг А. фон 15  
Шёнбаум Д. 7, 19, 20  
Шёнберг А. 52  
Шиллз Э. 10, 13, 34, 42  
Шпейер Г. 15  
Шпенглер О. 5, 72, 102  
Штраус Л. 109

Эйзенштадт Ш. 8, 14, 20, 29, 35, 36, 41, 65, 71, 72, 77–79, 82, 100  
Эйкен Г. 116  
Элиот Т.С. 57  
Энаят Х. 29, 47  
Энгельс Ф. 26, 84  
Эпштейн М.Н. 25  
Эрлих С. 112



Р. Гальцева, И. Роднянская

**Summa ideologiae:**

**Торжество «ложного сознания» в новейшие времена**  
*Критико-аналитическое обозрение западной мысли  
в свете мировых событий*

Корректор М.П. Крыжановская  
Верстка А.А. Базилевич

Некоммерческое партнерство  
«Издательское, исследовательское и просветительское  
Содружество “Посев”»  
127051, Москва, ул. Неглинная, 27/2/26, стр. 1, пом. 96  
Тел./факс: (495) 625-9248, 625-8138, e-mail: posevru@gmail.com

Формат 60x84 1/16.  
Печать офсетная. Тираж 500 экз.

Отпечатано в ГУП «ИПК «Чувашия»  
428019, г. Чебоксары, пр. И. Яковлева, 13