

либерал

Ральф Дарендорф

соблазны несвободы

Интеллектуалы
во времена
испытаний



Ральф Дарендорф
Соблазны несвободы.
Интеллектуалы во
времена испытаний
Серия «Либерал.RU»

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=67316904

*Соблазны несвободы. Интеллектуалы во времена испытаний: Новое
литературное обозрение; Москва; 2021
ISBN 9785444816424*

Аннотация

Во времена испытаний интеллектуалы, как и все люди, оказываются перед трудным выбором. В XX веке многие из них – кто-то по оппортунистическим и карьеристским соображениям, кто-то вследствие преступных заблуждений – перешли в лагерь фашистов или коммунистов. Соблазнам несвободы противостояли немногие. Было ли в них что-то, чего недоставало другим? Деляя этот вопрос исходным пунктом своего исследования, Ральф Дарендорф создает портрет целого поколения интеллектуалов. На страницах его книги появляются Карл Поппер, Исая Берлин, Р. Арон и Н. Боббио, Х. Арендт, Т. В. Адорно и Д. Оруэлл, а также далеко не похожие на них М. Хайдеггер, Э. Юнгер, Ж.-П. Сартр, М. Шпербер, А. Кёстлер

и другие. Ральф Дарендорф (1929–2009) – социолог и философ, политический деятель, директор Лондонской школы экономики в 1974–1984 годах.

Содержание

Предисловие к новому изданию	5
Предисловие	12
ПОСТАНОВКА ВОПРОСА	17
1. Кто не уступил соблазнам несвободы?	17
2. Речь идет о публичных интеллектуалах	27
3. Фашизм привлекал сплоченностью и наличием вождя	34
4. Коммунизм привлекал сплоченностью и надеждой	46
5. Невосприимчивые к соблазнам: Карл Поппер, Раймон Арон, Исайя Берлин	55
6. Комментарии к понятию свободы у Исайи Берлина: за и против	72
ОТВЕТ: ЭТИКА СВОБОДЫ	80
7. Мужество одиноких борцов за истину	80
8. Справедливость принимающих жизнь с ее противоречиями	88
9. Рассудительность равнодушных наблюдателей	95
Конец ознакомительного фрагмента.	96

Ральф Дарендорф

Соблазны несвободы.

Интеллектуалы во времена испытаний

Предисловие к новому изданию

Когда книгу переиздают спустя несколько лет после первой публикации, возникает вопрос, не должен ли автор учесть изменившуюся обстановку и замечания, высказанные за эти годы критиками. Этот вопрос особенно уместен, если речь идет о книге, вносящей известный вклад в дискуссию о современных проблемах. Для настоящего исследования, которое выходит новым изданием, существенными представляются два соображения.

Первое относится к замечаниям критически настроенных читателей. Не всем оказались близки фигуры эразмийцев нашего времени, которым посвящена книга. У этого есть причины. Эразм Роттердамский не был героем. Эразмийцы, строго говоря, тоже не герои. Между тем некоторые читатели – хотя само слово «герой» в Германии скомпрометировано доминирующим пацифистским настроением – не забыли,

что на свете существуют бойцы, готовые ради своих убеждений рисковать жизнью. В этом смысле героем был Дитрих Бонхёффер, но он, как мы показываем, не был эразмийцем. Эразмийцы – не бойцы сопротивления (так называется одна из глав этой книги). Их нельзя назвать и партийными бойцами, сражающимися в избирательных кампаниях. Они не вписываются в политическую схему, основанную на противопоставлении левых и правых, хотя занимают четкую позицию в выборе между свободой и несвободой.

Раймон Арон, один из эразмийцев, о которых в этой книге так часто идет речь, во время войны сотрудничал в Лондоне в издании *La France libre*^a, журнале французского Сопротивления, но при этом дистанцировался от генерала де Голля. Карл Поппер не мог понять, почему его критикуют за то, что в свой день рождения он радовался поздравительным телеграммам как от глав правительств (Германии и Австрии), так и от лидеров оппозиции. Исайя Берлин говорил о себе – впрочем, с характерной для эразмийцев иронией, – что он похож на такси и работает только по вызову. То же можно сказать об отношении Эразма к Мартину Лютеру и его сторонникам, которое объяснялось лишь интеллектуальной, но не жизненной вовлеченностью, – почему это отношение и приобрело столь драматичную окраску.

Ясно, что интеллектуальный тип, легко опознаваемый по этим признакам, импонирует не всем. Многие предпочитают героев – в жизни или хотя бы в книгах. Они не могут оценить

по достоинству позицию такого интеллектуала: оставаться неколебимо стойким перед искушениями эпохи и не забывать, что в любой момент истории решается прежде всего вопрос о свободе. (Видимо, совсем не случайно большинство героев в определенные моменты жизни уступали соблазнам несвободы. Достаточно вспомнить, что основные участники заговора 20 июля 1944 г. первоначально были увлечены национал-социализмом, а авторы эссе, составивших книгу «Бог, обманувший ожидания», – коммунизмом¹.) Исайя Берлин не раз говорил о себе, что он трус. Однако и он, и другие эразмийцы были людьми незаурядного мужества, никогда не позволявшими себе отступить от избранного курса под влиянием тех или иных поветрий.

Итак, должен ли я внести коррективы в аргументацию, предложенную в этой книге, и отвести на ее страницах больше места героям нашего времени? Я изменил бы тогда основную идею, которая мне дорога, – ведь я исхожу из необходимости хранить верность либеральным началам Просвещения, особенно теперь, когда их повсеместно ставят под сомнение.

Отсюда второе соображение, касающееся возможных поправок. Историческая реальность, анализируемая в кни-

¹ «Заговор 20 июля» – попытка покушения на жизнь Гитлера, предпринятая офицерами вермахта. Сборник «Бог, обманувший ожидания» (1949), в дальнейшем не раз упоминаемый Дарендорфом, включает в себя шесть эссе, написанных бывшими коммунистами: Луисом Фишером, Андре Жидом, Артуром Кёстлером, Иньяцио Силоне, Стивенем Спендером и Ричардом Райтом.

ге,— это реальность тоталитарных систем XX в. Несвобода, соблазнившая столь многих, была порождением насквозь идеологизированных государственных партий, требовавших от своих сторонников безусловного подчинения. Понятно, что речь идет в основном о коммунизме и национал-социализме. Однако — этим вопросом завершается мой анализ — можно ли утверждать, что кошмарная песня тоталитаризма спета? Порожден ли этот феномен исключительно XX веком? Верно ли, что любое общество на некотором этапе модернизации уступает соблазну тоталитарности? Или глобализация оставила в прошлом этот этап развития для всех обществ?

Все это очень важные вопросы, на которые в моей книге даются лишь крайне осторожные ответы. Сегодня все чаще обсуждают вопрос о воинствующем ислализме: не следует ли видеть в нем новую версию тоталитаризма? Говорят даже о некоем «третьем тоталитаризме». Ислам, бесспорно, представляет соблазн для многих. В мире распадающихся связей он соединяет, сплачивает людей прочнее, чем большинство других религиозных движений. Но освободительным движением ислам считать нельзя. Напротив, чем безогляднее люди руководствуются исламом в жизни, тем успешнее он навязывает им различные формы несвободы. А значит, и в этом случае допустимо говорить о соблазнах несвободы, которые требуют от просвещенных умов определенных высказываний и действий.

И все же сравнение исламизма с фашизмом и коммунизмом ведет к неверным выводам. В политическом плане исламизм представляет собой не один из возможных путей модернизации, а попытку сдержать ее движущие силы. Идеология «крови и почвы», безусловно, тоже была такой попыткой, но фактически оставалась лишь ширмой, скрывавшей процесс мобилизации, который следует признать модерным. В сущности, с иракской войной связано огромное недоразумение: вторгшаяся в Ирак коалиция приписывала режиму Саддама Хусейна исламистские черты, тогда как на деле это был тоталитарный режим, настроенный враждебно к приверженцам традиционного ислама и, с другой стороны, враждебно воспринимавшийся ими. Саддам был последышем фашизма, и исламские соседи закономерно считали его своим врагом.

Эти соседи, среди которых выделяется Иран, конечно, не принадлежат к числу демократий. Напротив, они культивируют особую форму несвободы. Вопрос, как эту форму называть – тоталитарной или, скорее, авторитарной, – остается открытым. Как бы то ни было, политический исламизм показывает, что путь в современный мир не самоочевиден для всех. В исламских странах есть не только выигравшие, но и проигравшие. Последние часто готовы допустить у себя такие формы политического строя, в которых нет места для партий, выборов и общественных дискуссий.

В эпоху глобализации некоторые люди чувствуют себя

проигравшими и в развитых странах. Кто-то из них оказался в тренировочных лагерях исламистов в Пакистане или Афганистане, или, как в последнее время, в Ираке. Среди них, впрочем, редко встречаются интеллектуалы. Исламистской политической идеологии, сравнимой с идеологиями национал-социализма и коммунизма, не существует. Не существует и опасности, что на волне исламистского энтузиазма возникнут авторитарные режимы в Германии или Италии, Голландии или Дании. В этих странах отсутствуют, таким образом, соблазны несвободы, сравнимые с теми, что исходили от тоталитарных систем XX в.

Эразмийцы, однако, нужны и сегодня. Книга Иэна Бурумы «Границы толерантности»^b показывает на примере убийства голландского режиссера ван Гога, в чем состоит их задача. Фальшивая и пассивная трактовка таких просвещенческих ценностей, как толерантность и человеческое братство, в конечном счете тоже оборачивается соблазном несвободы. Снисходительное отношение архиепископа Кентерберийского к шариату продемонстрировало, к чему такая толерантность может привести^c. И все же воинствующий исламизм отличается от тоталитарных систем XX в. В нем, возможно, кроется угроза или, по меньшей мере, вызов для либерального мышления, но нет настоящего соблазна для интеллектуалов. Таким образом, перед эразмийцами сейчас стоят новые задачи. Не исключено и возвращение тех или иных форм тоталитаризма; во всяком случае, эта история

еще не вполне завершилась.

Автору остается поблагодарить всех, кто активно обсуждал тезисы, развитые в этой книге. В новом издании, однако, ее текст может (пока) печататься без изменений и служить поводом к дальнейшим дискуссиям.

Р.Д.

Кельн, март 2008 г.

Предисловие

Эта книга – ознакомительное путешествие к истокам либерального образа мыслей. Я пытаюсь выяснить, какие личные качества позволяют человеку даже в неблагоприятных обстоятельствах не отказываться от защиты идей, лежащих в основе либерального порядка. Кто остается тверд, когда большинство проявляет слабость? Можно сказать, что предмет моего исследования – этика свободы.

Не нужно, однако, видеть в этой книге абстрактное предпринятие. Она не продолжает блестящие эссе о свободе, написанные Исайей Берлином, и тем более не является новой версией знаменитого трактата Карла Поппера об открытом обществе. Меня интересуют скорее сами Исайя Берлин и Карл Поппер, а также Раймон Арон, Норберто Боббио и другие. Я хочу понять, как именно эти известные мыслители противостояли соблазнам несвободы. Что служило для них источником силы, когда условия жизни изменились и солнце свободы скрылось за тучами?

Иначе говоря, речь идет об интеллектуалах – более точно, об определенном разряде интеллектуалов и определенном времени их существования. Все без исключения публичные интеллектуалы, о которых мы говорим, жили в XX в. и в какой-то мере повлияли на своих современников. Как и четверо названных в предыдущем абзаце, они родились в первом

десятилетия этого века, в юности находились под впечатлением от утверждавшейся советской власти, а затем подверглись испытаниям со стороны надвигающегося фашизма и, позже, национал-социализма. Безусловно, ограничить исследование интеллектуалами, родившимися между 1900 и 1910 г., – решение, несвободное от произвола. Но это произвол осмысленный: он объясняется особым интересом к поколению, чья жизнь в значительной мере совпала с временами испытаний, уготованных нам XX веком. Эти испытания вместились в длительный период – от Первой мировой войны до переломного 1989 г. В конце книги я уделяю внимание и новой исторической ситуации, возникшей после перелома, вплоть до 11 сентября 2001 г. и начала XXI в.

Для моих замечательных персонажей я придумал название: эразмийцы. На долю Эразма Роттердамского выпали совсем иные испытания, нежели те, что довелось пережить интеллектуалам тоталитарной эпохи. Но уже пятью веками раньше Эразм показал пример добродетелей, обеспечивающих иммунитет к соблазнам несвободы. В то же время он, как известно, не состоял из сплошных добродетелей. В истории отношений Эразма с его младшим другом Томасом Мором и с его юным почитателем Ульрихом Гуттенем можно найти довольно безрадостные страницы. Не были героями и члены виртуального *Societas Erasmi*, о которых мы будем говорить. Взгляд на таблицу эразмийцев, обсуждаемых в книге (она помещена в ее конце), убедит в этом многих чи-

тателей. Тем не менее я считаю, что и сам Эразм Роттердамский, и эразмийцы заслуживают особых похвал со стороны всех друзей свободы.

Это книга небольшого объема, которую я, однако, вынашивал на протяжении многих лет. То начинал писать по-английски, то возвращался к немецкому. Сначала строил как трактат, потом – как диалог; сейчас она приняла вид исследования, для которого трудно найти точное жанровое определение. Если форма, избранная мной в итоге, выглядит приемлемой и продуктивной, то этим я обязан прежде всего двум близким людям. Во-первых, Тимоти Гартону Эшу^a, чьими советами, порой жесткими, но всегда полезными, я имел возможность пользоваться с самого начала моей работы. Благодаря его замечаниям текст неоднократно пере-страивался в целом и был улучшен в частностях. Во-вторых, моей жене Кристиане. Она не раз предостерегала меня от движения по ложному пути и часто помогала конкретными предложениями. Оба моих главных советчика не всегда были со мной согласны, о чем следует, как минимум, упомянуть. Без сомнения, проблему мужества, гражданской смелости и трусости эразмийцев, которую поставил Тимоти Гартон Эш, можно было раскрыть подробнее; то же верно и применительно к (питаемому Кристианой) сомнению в моих выводах об отношении разума и страсти.

Я также благодарен за моральную поддержку и помощь многим другим. *Neue Zürcher Zeitung* и журнал *Merkur* на-

печатали отрывки моего текста в качестве предварительных публикаций, и в этой связи я хочу поблагодарить за ободряющие отзывы Уве Юстуса Венцеля^b и Курта Шееля^c. Приглашение, поступившее от Юргена Коцки^d, позволило мне «обкатать» основные идеи книги во время доклада и последующего обсуждения в Берлинском центре социальных наук. Более того, этот центр предоставил мне как профессору-исследователю рабочее место, обеспечившее, среди прочего, доступ к книгам и другим текстам не только из знакомых, но и из отдаленных библиотек. Биргит Хан и Регина Зюринг сделали для меня этот доступ максимально незатруднительным. Еще раньше Кшиштоф Михальский^e пригласил меня выступить в венском Институте гуманитарных наук с докладом, в котором я развил одну из тем этой книги – тему «неравнодушного наблюдателя». Ему я также очень признателен. Эдит Эрменеггер в очередной раз распахнула перед отстающим автором, печатающим на машинке, ворота – или, лучше сказать, *gate* – в современный мир и подготовила электронный текст (сделав при этом ценные замечания). Детлеф Фелькен^f, самым отрядным образом продолжающий традицию издательства *C. H. Beck*, в котором к авторам всегда относятся доброжелательно и серьезно, ободрял меня и всемерно мне помогал.

Я благодарен всем названным и многим, кого не назвал. Но все же моя особая благодарность – Кристиане. Непосредственная помощь моей жены – лишь малая часть того, чем я

ей обязан. Ей посвящается эта книга.

Р.Д.

Ноябрь 2005 г.

ПОСТАНОВКА ВОПРОСА

1. Кто не уступил соблазнам несвободы?

Я давно ломаю голову над вопросом, почему в 1933 г. столь многие интеллектуалы дали себя одурманить напевам национал-социалистических свирелей. Сто дней правления Гитлера очевидным образом сокрушили последние устои и без того разваливавшейся германской демократии. Поджог Рейхстага и официальные заявления по этому поводу, принятый после выборов 5 марта закон о предоставлении чрезвычайных полномочий правительству, запрет политических партий, законодательно подтвержденное отстранение евреев от государственной службы – все указывало на фундаментальный поворот. Многие, однако, продолжали считать происходящее каким-то недоразумением, эпизодом. Новый режим еще не устоялся. Тем не менее среди людей, способных понять суть этого режима, некоторые приписывали или, говоря точнее, прочили ему большие свершения.

Пример, вызывающий особое недоумение, – речь Мартина Хайдеггера, произнесенная им 27 мая 1933 г. при вступлении в должность ректора Фрайбургского университета¹.

Философ бытия восхвалял «прорыв» в мир *das Man*¹, о котором прежде отзывался скорее пренебрежительно. Он говорил о народе, его исторической миссии и его руководстве, требуя от университета, от ученых склониться перед величием и широтой свершившегося прорыва. То, что в этой речи было еще полуприкрыто философскими построениями, позже недвусмысленно обозначилось в других многочисленных выступлениях, интервью, а также официальных приказах и высказываниях ректора. В газете *Der Alemanne*, «боевом листке национал-социалистов Верхнего Бадена», Хайдеггер писал:

Немецкая действительность должна быть полностью изменена национал-социалистическим государством, вследствие чего весь наш прежний способ понимать и мыслить также сменится другим.

Еще одна декларация, не оставляющая сомнений:

Сам фюрер, и только он, *есть* сегодняшняя и будущая немецкая действительность и ее закон. Учитесь все глубже сознавать, что отныне любое дело требует решимости и любой поступок — ответственности.

Хайль Гитлер!

Мартин Хайдеггер, ректор

Хайдеггер был не единственным интеллектуалом, кото-

¹ Хайдеггеровский термин, указывающий на отчуждение человека от самого себя, его безликое существование, поглощенное повседневной заботой.

рого на время увлекло бурное течение тогдашних событий; правда, в щекотливых ситуациях он прибегал к неоднозначным формулировкам, чтобы не отрезать себе пути к отступлению. Нацистский партийный функционер^a, слушавший ректорскую речь, не без иронии поздравил Хайдеггера с его «приват-национал-социализмом».

Ни в чем подобном нельзя упрекнуть Теодора В. Адорно, возмущенно протестовавшего против сравнения его с Хайдеггером (чья философия, как он писал, была «насквозь фашистской»). Повод к этому сравнению подала критическая статья Адорно, написанная в 1934 г. В ней он одобрительно отзывался о хоровом цикле Герберта Мюнцеля – «не только из-за стихов Шираха [Бальдур фон Ширах впоследствии стал главой нацистского молодежного движения], ясно указывающих на национал-социалистический характер этого цикла, но и благодаря своему качеству, благодаря незаурядной творческой воле». Эти слова звучат по меньшей мере так, словно автор хочет превознести «течение, которое Геббельс назвал романтическим реализмом». Попытка Адорно умалить значение эстетического флирта с нацистами, предпринятая им в 1963 г., выглядит не слишком убедительной: «В высказываниях, которые мне ставят в вину, любой разумный читатель должен увидеть прием *captatio benevolentiae*², в ситуации 1934 г., можно сказать, допустимый»ⁱⁱ.

В ту пору Адорно верил, «что Третий рейх просущество-

² Снискание расположения (*лат.*).

ет недолго». Желание остаться в Германии любой ценой, несмотря на утрату права преподавать, он называл «единственной причиной, побудившей меня прибегнуть к идиотской словесной тактике». Томас Манн к этому времени покинул страну – точнее, в момент прихода Гитлера к власти он находился за границей и последовал совету не возвращаться в Мюнхен. Этого было вполне достаточно, чтобы не колебаться в выборе позиции, но поведение Манна в 1933 г. еще оставалось противоречивым. О некоторых мерах, принятых нацистами, в том числе «очищении правосудия от евреев», он говорил: «Это, в сущности, не беда». У процесса в целом, по его мнению, было самое меньшее «две стороны». Жаль лишь, сетовал он, что немцы слишком «глупы» и поэтому «валят в ту же кучу людей моего типа, желая заодно отделаться и от меня»^b.

Еще более неожиданны высказывания франкфуртского социолога Карла Маннгейма^c, который из-за своего еврейского происхождения был вынужден эмигрировать сразу после прихода нацистов к власти. Американский социолог Эдвард Эрл Юбэнк, посетивший его летом 1934 г. в Лондоне, поинтересовался, среди прочего, мнением Маннгейма и его жены Юлишки^d о Гитлере. Ответ поразил Юбэнка: *We like him*. Маннгеймы пояснили свое мнение:

Нам, естественно, нравится не его политика, на наш взгляд, глубоко ошибочная, а то, что это серьезный, прямодушный человек, который не ищет

ничего для себя лично и всем сердцем хочет наладить работу нового правительства. Это искренняя, цельная натура, и мы восхищаемся его порядочностью и самоотверженностьюⁱⁱⁱ.

Даже в июле 1934 г., после Ночи длинных ножей, так воспринимали Гитлера многие, не только Маннгеймы. А годом раньше подобные оценки можно было услышать гораздо чаще. Причем колебались в своих суждениях не только немецкие интеллектуалы. Особенно впечатляет пример *Neue Zürcher Zeitung*^{iv}, газеты, которая, вообще говоря, следовала нейтральной внешнеполитической и либеральной внутриполитической линии. Томас Майсен^e, историк этой газеты, вспоминает, что как раз весной 1933 г. она переживала разгар «междоусобицы». На ее страницах чередовались высказывания убежденных либералов, группировавшихся вокруг берлинского корреспондента газеты Вилли Бретшера^d, и национал-патриотов из ее административного совета. Последние даже старались наладить тесную связь с членами так называемого Национального фронта – швейцарскими фашистами.

Правые хотели сделать *Neue Zürcher Zeitung* прежде всего «бастионом против большевизма» и осуждали критические репортажи о нацистской Германии, видя в них «тайную марксистскую заразу». «Не прячутся ли за этими репортажами еврейские деньги?» – спрашивали они. «Вал национальной революции» следовало, несмотря ни на что, приветство-

вать. А значит, «смиряться с незначительными шероховатостями: проявлениями несправедливости и бесчеловечности, которые в большей или меньшей степени свойственны любой революции». Лес рубят – щепки летят: попутчики и симпатизанты нацистов охотно пускали в ход обычный фальшивый аргумент.

В случае *Neue Zürcher Zeitung* этот аргумент оказался слабым. Бретшер, знакомый с немецким национал-социализмом не понаслышке, положил на чашу весов более убедительные доводы. В Берлине Бретшер написал «Фантазию на тему зла», в которой не только не замалчивал ложь и преступления нацистов, но прямо показывал, что они образуют самую суть их циничных притязаний на тотальную власть. В итоге Бретшер был избран главным редактором *Neue Zürcher Zeitung* и добился однозначной позиции газеты по отношению к любым версиям фашизма.

Достаточно вспомнить о событиях за пределами Германии (и Италии), чтобы убедиться: в то время фашизм был далеко не единственным соблазном несвободы. Если говорить о международной ситуации в целом, то интеллектуалов намного сильнее прельщал соблазн коммунизма. Эти два движения помогали друг другу набирать ход: одной из движущих сил фашизма с самого начала была и оставалась борьба с коммунизмом; одной из движущих сил коммунизма – во всяком случае, в 1930-х гг. – был антифашизм.

При этом так называемые «шероховатости», «проявления

несправедливости и бесчеловечности» со стороны большевистского режима не были в начале 1930-х гг. тайной. Манес Шпербер, известный психолог, эссеист и романист, вышел из коммунистической партии (как Артур Кёстлер и другие) только в 1931 г. «Красный террор, – писал он после своего отхода от коммунизма, незадолго до заключения пакта Гитлера–Сталина, – по сути не был в наших глазах террором, так как считался – мы в этом не сомневались – самообороной, к которой вынуждено прибегать новое, хорошее, защищаясь от старого, плохого»^v.

Хотя Сидней и Беатриса Вебб по-прежнему состояли в Фабианском обществе и лейбористской партии, желание видеть в России «новый Иерусалим» перевешивало в сознании этих интеллектуалов все сообщения об украинском голоде и массовой гибели людей, позже описанной Робертом Конквестом в его поразительной книге «Жатва скорби». Правда, Веббы отмечали, что насильственная коллективизация «*incidentally*» – в качестве побочного эффекта и, скорее всего, случайно – привела к ликвидации кулаков и массовому голоду, но были склонны верить советскому послу в Лондоне Ивану Майскому, сообщившему им, что «видные посланники партии» уже спешат на помощь украинским крестьянам. «Судя по всему, весенняя посевная даст положительные результаты».

Веббы встречались с послом в мае 1933 г., во время работы над обширным сочинением под названием «Советский

коммунизм: новая цивилизация?», в котором они описывали впечатления от двухмесячного путешествия по Советскому Союзу: «Не наблюдаем ли мы в СССР возникновение новой цивилизации?», которой сопутствуют «новая философская система и новый кодекс поведения»⁸. То, что эта «новая цивилизация» еще «несовершенна» и страдает детскими болезнями, не слишком смущало супругов – особенно Беатрису Вебб, которая, как пишут ее биографы Норман и Жанна Маккензи, «тосковала по вере, способной удовлетворить ее эмоциональные потребности и в то же время интеллектуальные запросы, исходившие из представлений о равенстве и справедливости». Сидней Вебб, воодушевленный не столько метафизикой, к которой он не был расположен, сколько советским планированием, особенно пятилетним планом, также видел в сталинской России исполнение многих своих желаний.

Никто из тех, чьи слова мы здесь приводим, не сохранил надолго свой энтузиазм начала 1930-х гг. Все они еще до того, как избавились от веры в Гитлера или Сталина, испытывали сомнения. Высказывания, цитируемые выше, по большей части двусмысленны и сопровождаются оговорками. Значит ли это, что мы не должны слишком строго судить людей, на время поддавшихся соблазнам эпохи? Ответ зависит от многих факторов и обстоятельств: в таких вещах нужна точность. Он зависит, в частности, от того, как долго человек был одурманен, а также от того, что он под влияни-

ем дурмана не только говорил, но и делал. От причин его последующего обращения и формы запоздалого раскаяния. От того, находились ли сами энтузиасты, начавшие швырять камни, в стеклянном доме. Но прежде всего – от ответа на вопрос, противоположный тому, который поставлен нами в начале главы. А именно: кто в эти кризисные годы сумел устоять перед соблазнами?

Этот вопрос обсуждается в настоящем исследовании. Не все в ту пору повели себя так, как пресловутые «жертвы марта» 1933 г., очень рано, хотя с некоторым опозданием, прыгнувшие в уходящий поезд нацистов. Не все мыслили так, как левые идеалисты 1920-х и 1930-х. Не все уподобились многочисленным оппортунистам и идеалистам, которых мы выборочно рассматриваем ниже. Напротив, нашлись сильные умы, обнаружившие иммунитет к искушениям. А раз так, у нас есть право – и мы им воспользуемся – перевернуть наш исходный вопрос (почему столь многие позволили себя одурманить) и попытаться понять, почему некоторые все же не поддались ни одному из соблазнов несвободы. Чем именно они отличались от идеалистов и оппортунистов? И, более того, можно ли считать этих людей хранителями либерального образа мыслей во времена испытаний?

Этот вопрос важен еще и потому, что соблазны несвободы, знакомые нам по первой половине XX в., были, вероятно, не последними в своем роде. Нельзя утверждать, что мы непременно вернемся к фашизму или коммунизму. В

столь конкретной форме история повторяется редко. Однако каждый шаг на пути Просвещения, по-видимому, рождает контрпросвещенческую реакцию. Огромной свободе, распространившейся в открытых обществах после 1945 г., в ходе *trentes glorieuses*^{3 h} – фактически для Западной Европы можно говорить о славном шестидесятилетии – сопутствует огромная нестабильность других обществ, все чаще не находящих опоры в привычных социальных связях. В таких условиях не бывает недостатка в ложных богах, которые порой носят имя истинных. Кто устоит перед обаянием этих богов? В чем вообще заключается тайна либерального образа мыслей, защищающего от соблазнов? Это и составляет предмет нашего дальнейшего исследования и анализа.

³ Славное тридцатилетие (*фр.*).

2. Речь идет о публичных интеллектуалах

Кто именно подразумевается в нашем вопросе, кому, таким образом, наше исследование посвящено – ясно из примеров, приведенных выше. Это не политические деятели, будь то представители власти или их противники; это и не пестрая масса обычных граждан, которых политики соблазняют и ведут за собой. Это интеллектуалы. Иначе говоря, люди, воздействующие на других своим словом. Они говорят, спорят, полемизируют, но главное – они пишут. Их оружие или, точнее, орудие труда – перо, пишущая машинка, компьютер. Они хотят, чтобы другие люди, как можно больше других людей, услышали или, еще лучше, прочитали то, что они считают нужным сказать. Их призвание – сопровождать происходящее критическими комментариями.

Поскольку интеллектуалы живут писательским трудом, неудивительно, что и о них написано очень много. К тому же они часто грешат сосредоточенностью на самих себе. Упомянутый выше Карл Маннгейм подчеркивал, что интеллектуалы – это люди, не связанные определенным положением в обществе, они «свободно парят» над ним и потому охватывают взглядом панораму, которую не могут видеть другие. Йозеф Шумпетер^а добавлял к этому способность интеллектуалов критически оценивать сложившиеся обществен-

ные отношения, включая отношения внутри их собственной группы. Задолго до Маннгейма и Шумпетера¹ Карл Маркс и Фридрих Энгельс пытались схожим образом объяснить, почему им, буржуазным интеллектуалам, дано проложить дорогу к пролетарской революции. Во времена, «когда классовая борьба приближается к развязке», дерзко утверждали они, господствующий класс разлагается, и часть этого класса отрекается от него, «именно – часть буржуа-идеологов, которые возвысились до теоретического понимания всего хода исторического движения»¹.

Эту рискованную претензию можно сформулировать более скромно: во времена испытаний интеллектуалы определенного типа более других влияют на ход событий. Поясним смысл этого утверждения применительно к нашему исследованию, отметив два обстоятельства.

Во-первых, здесь имеются в виду не просто интеллектуалы, а лишь те, кого я называю публичными интеллектуалами. Это понятие не вполне однозначно. В словосочетании «непубличный интеллектуал», строго говоря, есть внутреннее противоречие. Пишущий обычно публикует то, что написал, – то есть по определению не может существовать в очерченном, защищенном и, следовательно, частном пространстве. Таким образом, в нашей книге понятие публичного интеллектуала имеет дополнительно акцентированное

¹ Из вступительного раздела «Манифеста коммунистической партии» Маркса и Энгельса: «Буржуа и пролетарии» (коллективный перевод).

значение. Речь идет о людях, которые видят свое назначение в том, чтобы быть причастными к доминирующим публичным дискурсам своего времени: определять их тематику и влиять на их направление.

Этому определению не отвечает множество самых разных людей, также называемых интеллектуалами. К публичным интеллектуалам принадлежит не вся *интеллигенция*, не все *clerics* в понимании Жюльена Бенда^{2 b} – иначе говоря, не все, кого сегодня называют представителями общества знания^c. Большинство профессоров, хотя они много читают и пишут, не принадлежат к публичным интеллектуалам. Сложнее обстоит дело с поэтами и писателями. По мнению Карла Хайнца Борера^d, они пользуются публичным – он говорит: «моральным» – влиянием как раз там, где «не ориентируются на философские универсалии», а «делают явными оттенки того, что еще скрыто, что еще не получило словесного выражения». Борер упоминает в этом контексте Себастьяна Хафнера^e. «Яркость и глубина предложенного им изображения человека в обстановке надвигающегося фашизма объясняются полным отказом от использования социологических и политологических понятий и, несмотря на это, умением схватить смысл, который эти понятия стремятся выразить»ⁱⁱ.

Конечно, социологи и политологи не обладают монополией в публичной интеллектуальной сфере. В дальнейшем, од-

² Подразумевается известная книга Жюльена Бенда *La trahison des clerics* (1927); в русском переводе – «Предательство интеллектуалов» (2009).

нако, мы чаще всего будем говорить о философствующих аналитиках, занятых исследованием политики и общества. Это те, кто дает эпохе язык, позволяющий другим людям ее понимать. «Интеллектуалы определяют формы менталитета, свойственные поколению», – пишет Ноэль Аннан^f, используя удачное (заметим, социологическое) понятие. Его слова относятся в первую очередь к публичным интеллектуалам. Этому не противоречит тот факт, что интеллектуалы, как справедливо добавляет Аннан, «образуют множество разнородных враждующих кланов».

Характеризуя понятие «публичные интеллектуалы», мы, вслед за Борером, сочли нужным не прибегать к «философским универсалиям» и предпочесть описания типичных представителей этой группы. Некоторых мы уже назвали; в ходе исследования к ним добавится немало других. Особый интерес для нас будут представлять публичные интеллектуалы, которых можно назвать *movers and shakers*, то есть сумевшие в определенный момент несомненным и памятным для всех образом привести в движение, встряхнуть тогдашнее общество. Отсюда второе замечание, касающееся темы интеллектуалов. Чтобы понять значение этих людей в обществе, важно учитывать не только их особенное качество (публичность), но и обстановку, в которой они действуют, иначе говоря – ситуацию, на которую они влияют, но которая не всегда поддается их влиянию.

Различие, играющее здесь ключевую роль, – это различие

между переломными и нормальными временами. Звездный час интеллектуалов – время глубоких социальных потрясений. На протяжении XX в. таких моментов было более чем достаточно: 1914, 1917, 1933, 1945 – и это далеко не все даты, обсуждаемые ниже. Первая мировая война, русская революция, мировой экономический кризис и его последствия, успехи фашизма, гражданская война в Испании, Вторая мировая война – как минимум первая половина века была временем сплошных потрясений. Вызванные ими «повторные толчки» ощущались долго, почти до конца 1950-х. Затем, однако, начались нормальные времена, по меньшей мере на Западе, в свободном мире. Эти времена тоже нельзя считать безоблачными – но вплоть до крушения коммунизма в 1989 г. глубоких потрясений все-таки не наблюдалосьⁱⁱⁱ.

Для большинства граждан нормальные времена хороши; недаром послевоенную эпоху называют славными десятилетиями. В публичных интеллектуалах такие времена, напротив, рожают известное замешательство. В переломные времена интеллектуалы необходимы, в нормальные времена – разве что полезны. В момент перелома сами слова, которые его описывают, становятся делами; при нормальном течении событий слова служат не то чтобы прикрасами, но, по большей части, лишь некоторым подспорьем или указанием на возможные частичные коррективы.

То, что публичные интеллектуалы склонны драматизировать ситуации, которые в целом нормальны, имеет причи-

ну: это возвышает их представление о самих себе и усиливает значение их слов. В этом заключается смысл и вместе с тем бессмысленность приведенного нами замечания Маркса и Энгельса. Бесспорно, некоторые интеллектуалы – «буржуа-идеологи» или кто-либо другой – в переломные времена особенно ясно провидят если не «весь ход исторического движения», то сиюминутную суть и направление этого движения. Но в том, что время создания «Коммунистического манифеста» действительно было переломным, можно усомниться. Его авторы лишь накликивали кризис, которого не было. Во всяком случае, еще не было: идеи создателей манифеста пришли к двору лишь 70 лет спустя. Этот феномен также заслуживает анализа.

С другой стороны, не случайно и то, что громкие имена переломного времени часто принадлежат интеллектуалам. В периоды кризиса они целиком переключаются на общественную деятельность, так что от их принадлежности к интеллектуалам остается лишь воспоминание. Но по мере того как ситуация нормализуется, эти имена блекнут. Их обладатели становятся обычными политиками или обычными интеллектуалами. В связи с революцией 1989 г. можно упомянуть имя Вацлава Гавела, которому, как многим публичным интеллектуалам, переход от одного состояния к другому дался очень тяжело.

Итак, речь пойдет о публичных интеллектуалах во времена потрясений. При этом в поле нашего зрения попадут силь-

нейшие соблазны, исходившие от фашизма и коммунизма. Почему именно они представляют для нас интерес? Потому что это были соблазны несвободы. Благодаря тем, кто сумел перед ними устоять, мы лучше понимаем, что такое мысль, верная свободе. Иными словами, мы будем говорить о публичных интеллектуалах, которые во времена испытаний не отреклись от либерального образа мыслей.

3. Фашизм привлекал сплоченностью и наличием вождя

Наиболее тяжелым испытаниям в XX в. человечество подвергли фашизм, в первую очередь немецкий национал-социализм, и коммунизм, особенно российско-советский коммунизм, или большевизм. Испытания того и другого рода мы часто будем называть соблазнами, еще чаще – соблазнами несвободы. Это слово выбрано не случайно. «Понятие „соблазн“ указывает на иррациональную составляющую капитуляции перед национал-социализмом», – пишет Фриц Штерн^а. «Капитуляцию» Штерн понимает в том смысле, какой имеет английское *surrender*, означающее не только «сдачу», но и «отречение от себя». Точно так же многие пошли на капитуляцию перед коммунизмом. Политика несвободы заманивала: она не просто использовала фактор материальной нужды, но и обладала своеобразным обаянием. В чем это обаяние состояло – вопрос, имеющий важное значение.

Фриц Штерн дал на него ответ в обширном эссе «Национал-социализм как соблазн»¹. «Соблазн 1933 года заключался в том, что уверовавшие в Гитлера считали его спасителем, который возродит нацию». Штерн упоминает, кроме того, «веру в чудо», в «божественное провидение», вообще «магически влекущую» «религиозно-мистическую составляющую национал-социализма». Далее он характеризу-

ет тех, кто нам особенно интересен, – интеллектуалов. Некоторые из них противостояли соблазну, боролись с национал-социализмом, предостерегали или протестовали. Другие верили в национал-социализм, хотя позже отступились от него и на словах, и на деле.

Они подтверждают мое заключение о национал-социализме как сильнейшем соблазне. Идеалисты определенного типа, подчиняясь движению, могли идентифицировать себя с нацией, пестовать в себе чувство ее единства, погубленное в Веймаре, и стоять за дело, требовавшее жертв, – подчинение в этом случае не было продиктовано мелкотравчатым карьеризмом. Люди осторожные уступали соблазну не без оглядки; но идеалисты, становясь национал-социалистами, в силу своего пылкого темперамента целиком отдавались наваждению.

В этом описании можно узнать некоторых интеллектуалов, упомянутых выше, когда мы формулировали исходный вопрос. И здесь же указаны три основных слагаемых соблазна, исходившего от национал-социализма. Первое просматривается за словами «чувство единства», которые говорят о поиске сплачивающей связи. Штерн цитирует Гуго фон Гофмансталя, описавшего смысл «консервативной революции» следующим образом: «Не свободы они хотят искать, а уз»^{1 b}.

¹ Цитата из речи Гофмансталя *Das Schrifttum als geistiger Raum der Nation* («Литература как духовное пространство нации», 1927). «Они» здесь – новое поколение, отказывающееся от свободы ради сплачивающих уз, которые формируют

Нацисты обещали удовлетворить этот запрос.

Сейчас, спустя годы, странно слышать, что сплоченность общества, да и чувство единства вообще, были «погублены в Веймаре». Разве после Веймара немецкое общество не пронизывали, как раньше, жесткие, едва ли не сословные структуры? Разве немцам не был чужд крайний индивидуализм англосаксов? С другой стороны, разобщенность немцев действительно была одной из тем дискуссий в интеллектуальной среде, возникших после успеха национал-социалистов на выборах. В 1932 г. Теодор Гайгер^c еще верит, что разочарование широких слоев общества, вызванное экономической ситуацией, играет на руку одной – национал-социалистической – партии, которой, быть может, «вопреки тому, что наша эпоха определяется экономикой, удастся преодолеть экономическую обусловленность различных уровней хозяйства с помощью более эффективных связей иного рода»ⁱⁱ. В 1951 г. Ханна Арентс уже пишет о «чрезвычайно атомизированном обществе», в котором для положения человека – она говорит: «человека массы» – характерны «изоляция и нехватка нормальных социальных взаимоотношений»², и считает эту атомизацию общей причиной возникновения тоталитаризма.

Если в речи Хайдеггера о самоутверждении университета

истинную нацию.

² Арентс Х. Истоки тоталитаризма / Пер. с англ. И. Борисовой и др. М.: ЦентрКом, 1996. С. 422.

можно выделить главную тему, то это тема всеобщей связи, которую он противопоставляет свободе. Фрайбургский ректор считал академическую свободу «неподлинной, основанной лишь на отрицании». «Понятие свободы немецкого студента возвращается теперь к своему истинному смыслу. Из этого смысла в дальнейшем вырастут сплоченность и служение немецкого студенчества». Далее Хайдеггер рассматривает три организационные формы связей, в определении которых можно расслышать отзвуки теорий Платона: «связь в народной общности» через «трудовое служение»; «связь с честью и судьбой нации» через «воинское служение»; «связь с духовной миссией немецкого народа» через «служение знания».

Три вида связей – *через народ, с судьбой государства в духовной миссии – для немецкой сущности равнозначальны*. Три возникающих отсюда служения – трудовое служение, воинское служение и служение знания – равно необходимы и равно почетны.

Может быть, Хайдеггер имел в виду не совсем то, чего добивались искавшие сплоченности люди из мира, описанного Ханной Арендт и другими авторами, – но он так или иначе указывает на методы, с помощью которых национал-социализм обещал утвердить формы солидарности. С одной стороны, эти методы должны были создать «общность» в строгом смысле понятия, введенного Фердинандом Тённисом^d. Сюда относятся не только сравнительно абстрактные един-

ства, как, например, народная общность, но и в высшей степени конкретные: «ячейки движения» (не случайно получившие такое название), орда, отряд, племя. Характер связей внутри этих единств был, впрочем, таким же искусственным, как лежавшая в их основе идеология крови и почвы. С другой стороны, чувство сплоченности внушалось и «тотальной мобилизацией», организацией масс, гигантоманскими парадами и постановками Альберта Шпеера³. Все это было безусловным соблазном для многих людей, вне зависимости от того, насколько атомизированными и потерянными они себя чувствовали прежде. Кстати, соблазном и для интеллектуалов, которым нравились как «культурный пессимизм» немецкой традиции («Рембрандтовский немец»), так и эстетизированные видения тотального порядка («Рабочий»)³.

Если первым соблазном, исходившим от фашизма и национал-социализма, была сплоченность, то вторым – наличие вождя. Любой вариант фашизма непредставим без дуче, каудильо или фюрера. Легко заметить, что ни одна из версий подобного строя не предполагала решения вопроса о преемнике; придумать такое решение было попросту невозможно. В этом одно из отличий фашизма от коммунизма. Единственный вождь был с самого начала олицетворением режима, носившего, таким образом, глубоко ложное название. Франц Нойманн в своей книге «Бегемот» (1942) впер-

³ См.: Юнгер Э. Рабочий. Господство и гештальт / Пер. с нем. А. Михайловского. СПб.: Наука, 2000.

вые развил тезис о национал-социализме как псевдогосударстве (Unstaat) – форме принуждения, не опирающейся на какую-либо теорию и организационный принцип, который можно было бы перенести в будущее. «За исключением харизматической власти вождя, нет никакой власти, которая координирует <...> силы, никакого места, где компромисс между ними может быть достигнут на универсальной надежной основе»^{4 f}.

«Харизматическую власть» Гитлера описывали и анализировали сотни, тысячи раз. Она, как мы видели, не оставила равнодушными даже таких жертв режима, как чета Маннгейм. Форма этой власти была обусловлена временем. Сейчас, через два поколения, при просмотре в кино или по телевидению знаменитых в свое время выступлений фюрера, часто нельзя понять, отчего они так сильно воздействовали на современников. По сути, «харизматическая власть» Гитлера была с самого начала апокалиптической. Уникальность вождя и отсутствие приемлемого механизма передачи власти означали, что после него может быть только потоп. В статье «Умереть в Джонстауне» Жан Бехлер описал коллективное самоубийство в Гайане приверженцев так называемого преподобного Джонса – и сделал это настолько проникновенно,

⁴ См.: Нойманн Ф.Л. Бегемот. Структура и практика национал-социализма 1933–1944 / Пер. с англ. В. Быстрова. СПб.: Владимир Даль, 2015. С. 579. Говоря о некоординируемых силах, Нойманн выделяет четыре основные группы влияния: промышленные монополии, национал-социалистическую партию, армию и государственную бюрократию.

что его описание вполне сопоставимо с историей гитлеровской Германииⁱⁱⁱ. Иоахим Фест⁵ подтвердил анализ Бехлера в своей книге и в фильме, где показано «падение» Гитлера, его последние дни⁵.

Но в чем заключался соблазн, исходивший от Гитлера-вождя? И, главное, в чем этот соблазн состоял для интеллектуалов? Имеем ли мы здесь дело с какой-то *fatal fascination*⁶, с чем-то вроде психической болезни? И почему эта болезнь получила особенно широкое распространение в Германии? Вот вопросы, уже не одно десятилетие занимающие историков, социологов и других исследователей. К счастью, большинство ученых отказывается искать ответ в национальном характере. Душа народа мало что дает для объяснения его политического поведения. Не слишком помогает и утверждение, что Веймарская республика была демократией без демократов. Намного важнее тот факт, что в Германии к этому времени имелись лишь ограниченные предпосылки – и то по большей части в определенных регионах – к возникновению уверенного в себе среднего класса, видящего в непредсказуемости жизни и даже в хаотичности человеческих дел возможность для собственного успеха. В представлении же образованных слоев буржуазии и тем более государствен-

⁵ Имеется в виду изданная в 2002 г. книга Феста *Der Untergang. Hitler und das Ende des Dritten Reiches* («Падение. Гитлер и крах Третьего рейха»). Фильм Оливера Хиршбигеля, снятый по мотивам этой книги, шел в российском прокате под названием «Бункер» (2004).

⁶ Фатальная завороченность (англ.).

ных служащих свобода была тесно связана с порядком: когда «беспорядок» демократии и рыночного хозяйства заходит слишком далеко, считали они, нужно приветствовать политика, обещающего восстановить порядок.

Но эти объяснения феномена Гитлера все же не слишком надежны. Более значим третий элемент соблазна, исходившего от национал-социализма, – вера в преображение. Само понятие «харизматический вождь» прямо указывает на его религиозные корни. В Гитлере видели «спасителя», творящего «чудо», и сам он охотно ссылался на «провидение», во имя которого действовал. На «религиозно-мистическую составляющую национал-социализма», как ее назвал Фриц Штерн, обращали внимание часто. Многие рассматривают национал-социализм как «суррогатную религию». В самом деле, фюрер и его режим приводили некоторых идеалистов в состояние, схожее с религиозным помешательством. Йозеф Геббельс, министр пропаганды, был верховным жрецом этой лжерелигии. Ее проповедовала и целая армия более мелких жрецов, влиянию которых поддавались многие люди, утратившие традиционную веру.

С идеей преображения особенно хорошо коррелирует понятие нации. Фашисты, в отличие от демократов, провозгласили целью своей политики не стремление к индивидуальному счастью, а национальное величие. Величие нации могло становиться наркотиком, заглушавшим и ослаблявшим самые разные фрустрации, начиная с таких сравни-

тельно конкретных, как «мирный диктат» Версаля, и кончая «опоздавшей нацией»^h, которая-де приходит наконец в себя, то есть совершенно абстрактными мечтаниями. Национальное государство – одно из великих достижений эпохи модерна; оно долго оставалось единственной оболочкой, защищавшей господство права и демократическое самоопределение. Национализм был, напротив, крушением национального государства, его соскальзыванием к идеологии внутренних репрессий и внешней агрессии. В XX в. Германия и Италия как раз созрели для ухода на этот ложный путь. Пафос, неотделимый от национализма, апеллировал к иррациональным пластам в сознании людей, упустивших возможность создания национального государства.

Можно было бы упомянуть и другие элементы соблазна – прежде всего манихейское мышление в категориях «друг–враг» и культ силы. Но обещание сплоченности, руководство вождя и идеологема преображения сами по себе являются заманчивой подарочной коробкой, объясняющей, почему многие не устояли перед искушением. Если присмотреться, коробка пуста. Связи, которые сулит создать национал-социализм, существуют по большей части лишь на словах, служа не столько сплочению, сколько оправданию тотальной мобилизации. Руководство вождя не порождает порядок, а сколачивает людей в некую секту, дружно шествующую по пути к апокалипсису. Идея преображения нации – или расы – приводит, как нетрудно убедиться, к возник-

новению суррогатной религии, но не к преобразованию как таковому. Фашизм в любой своей версии был чем-то вроде блестящей обертки; действительность же сводилась к голому властному принуждению.

Показательно, что интеллектуалы, уступившие соблазну, отдавались ему, как правило, недолго. Мартин Хайдеггер менее чем через год подал в отставку с поста ректора и вернулся к своей эзотерической философии бытия. В 1946 г. любившая его Ханна Арендт еще писала Ясперсу, что ректор Хайдеггер, ставя подпись под направляемым его учителю Гуссерлю¹ циркуляром с подтверждением запрета на преподавательскую деятельность, показал свою, мягко говоря, бесхребетность. «Поскольку мне известно, что это письмо и эта подпись едва не свели [Гуссерля] в могилу, я не могу не считать Хайдеггера потенциальным убийцей». Два десятилетиями позже, когда Хайдеггеру исполнилось восемьдесят, в поздравительной речи Арендт зазвучали совершенно иные ноты: «Теперь же всем нам известно, что и Хайдеггер однажды поддался искушению изменить свое местожительство [читайте: свою позицию] и „подключиться“ к миру человеческих дел». Это было заблуждением, которое, помимо прочего, сослужило ему плохую службу после 1945 г.; но заблуждение длилось всего десять месяцев, а затем философ вновь обрел привычное «местожительство»¹. Мы «сочтем бросающимся в глаза и, возможно, раздражающим», замечает Арендт, что не только Платон, но и Хайдеггер, вме-

шиваясь в дела этого мира, «ищут прибежище у тиранов и фюреров». Однако это лишь *déformation professionnelle*⁷ философа, мысль которого, вообще говоря, берет начало не в его веке, а «в незапамятных временах», – так что ошибки, совершенные им в мире, фактически не столь важны^{8/iv}.

Слова еврейской подруги Хайдеггера, характеризующие его падение под воздействием фашистского соблазна, звучат странно. Впрочем, эти слова, с поправкой на известную высокопарность, можно применить к целому ряду интеллектуалов, подкошенных мартом 1933 г. Отсюда прежде всего следует, что было не так уж много интеллектуалов, которые и позже, в 1934 г., не говоря о 1938-м и тем более 1944-м, могли считаться правовежными нацистами. Веру к тому времени уже заместило банальное послушание, иногда – верность присяге, а чаще всего – обычный страх. Для жителей описанного нами псевдогосударства с его противоречивой идеологией было характерно скорее попутничество или, более точно, оппортунизм – яркие примеры этого рода мы приведем ниже. Так же обстояло дело в фашистской Италии и Испании. В случае фашизма можно без особого преувеличения говорить о соблазне, обманувшем ожидания. Под конец осталась только несвобода – и насилие, которое ее поддер-

⁷ Здесь: отход от профессии (*фр.*).

⁸ Цит. по: Ханна Арендт – Мартин Хайдеггер. Письма 1925–1975 и другие свидетельства / Пер. с нем. А. Григорьева. М.: Издательство Института Гайдара, 2016. С. 203, 199, 201.

живало.

4. Коммунизм привлекал сплоченностью и надеждой

«Большевизм и фашизм следуют друг за другом, обуславливают друг друга, друг другу подражают и друг с другом сражаются, но до этого они рождаются из одной почвы: войны; они – дети одной и той же истории»¹. По мнению Франсуа Фюре^a, умного и вдумчивого историка, питательную почву для тоталитарных систем создала Первая мировая война. Впрочем, духовная подготовка тоталитаризма началась гораздо раньше. Она имеет прямое отношение к тому, что подразумевал Ницше, говоря: «Бог умер». В XIX в., согласно Фюре, силой, определяющей человеческую судьбу, стали считать не Бога, а «историю» – и это замещение породило различные *folies politiques*, формы политического безумия, которые довелось пережить XX веку¹.

Книга Фюре о «великой иллюзии» подразумевает прежде всего коммунизм. Именно в связи с коммунизмом автор особенно часто упоминает «Бога» и «историю». (Фашизм предпочитал говорить о «Провидении» и, кроме того, обожествлял своих вождей.) Одно из важнейших свидетельств о коммунистическом соблазне – и о разочаровании соблазнившихся – сборник исповедей бывших коммунистов, опубли-

¹ Ср.: Фюре Ф. Прошлое одной иллюзии. М.: Ad Marginem, 1998. С. 192.

ликованный в 1949 г. под названием *The God That Failed* («Бог, обманувший ожидания»). Английское название выражает опыт авторов очень точно: бог, которого они искали, оказался несостоятельным, потому что был ложным богом.

Составитель этого сборника Ричард Кроссман, английский левый интеллектуал и депутат от лейбористской партии, никогда не находил привлекательным мир, описанный авторами. Кроссман был, по словам Артура Кёстлера, «благополучным островным англосаксом, настроенным антикоммунистически». Поэтому он оценивал интеллектуальное «путешествие в коммунизм и обратно» более трезво, чем те, кто это путешествие совершил:

Сначала они видели ее [цель] с большой дистанции – так 130 лет назад их предшественники взирали на Французскую революцию, бывшую для них словно бы видением Царства Божьего на земле; и, как Вордсворт и Шелли, они посвятили свои способности смиренным трудам, способствующим его пришествию. Их не обескураживали ни поражения, обычные для профессиональных революционеров, ни насмешки, которыми их осыпали противники, но когда каждый из них обнаружил огромное расхождение между собственным божественным видением и действительностью коммунистического государства, конфликт с совестью стал невыносим.

Идея преобразования, как мы ее назвали, в случае коммунизма выражена гораздо отчетливее, чем при фашизме. Речь

и здесь идет о «вере», которая сравнима с религиозной. Из убедительного описания Манеса Шпербераⁱⁱ (не представленного в томе Кроссмана) хорошо видно, как утрата веры в Бога его отцов – прежде всего собственного отца Шпербера – исподволь подготавливала его к принятию суррогатной религии коммунизма. Артур Кёстлер говорит, что его «обращение» произошло, когда он внутренне созрел, поскольку жил в «распадающемся обществе, которое жаждало веры», и не мог устоять перед «заманчивым новым откровением, пришедшим с Востока».

Тут есть важное отличие от фашизма, заметно усиливавшее религиозный характер веры интеллектуалов в коммунизм. Наличие вождя, которым, среди прочего, соблазнял фашизм, в коммунизме замещает более абстрактная, более стойкая сила истории, и прежде всего – сила надежды. Фашизм был идеологией настоящего, коммунизм – идеологией будущего. Хотя почти все ранние приверженцы коммунизма позволяли себя дурачить потемкинскими деревнями, которые им показывали во время интуристовских поездок в Советский Союз, реальный социализм все-таки был (еще) не обетованной землей, а в лучшем случае первым шагом на пути к земному раю.

Надежда при этом опиралась на своеобразную уверенность, поскольку была для обращенных не просто желанием построить лучший мир, а верой в историческую неизбежность его возникновения. Это происходит, по словам Фюре,

когда в «истории» видят заместительницу Бога. Идеальное, прекрасное общество непременно будет создано, поскольку этого хочет история. Перед нами Марксова «историческая неизбежность» в ее наиболее брутальной версии: «Дело не в том, в чем в данный момент *видит* свою цель тот или иной пролетарий или даже весь пролетариат. Дело в том, *что такое пролетариат на самом деле* и что он, сообразно этому своему *бытию*, исторически вынужден будет делать»². Продвигаясь к цели, нельзя избежать ложных и кружных путей, но плутания можно и даже нужно принимать терпеливо, поскольку железный закон истории так же неисследим, как Божья воля в религиозном контексте. Вот почему иногда – в 1933 г. в Германии, а затем в конце гражданской войны в Испании – не надо было сражаться даже с фашизмом, ведь он является лишь неизбежным шагом на пути к революции и, таким образом, к желанной цели.

Опыт, из которого рождалась коммунистическая надежда, совершенно понятен. Большинство обращенных считали положение рабочих и неравенство, характерное для капиталистического общества, неприемлемыми. Но следующий шаг уже был спорным: трудно понять, почему многие интеллектуалы, особенно в «розовое десятилетие» – начиная с экономического кризиса (1929) и вплоть до пакта Гитлера–Сталина (1939) – связывали упования на достижение ра-

² См.: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 2. М.: Государственное издательство политической литературы, 1955. С. VI.

венства или справедливости только с коммунистами. «Как могли эти интеллектуалы принимать догмы сталинизма?» – скептически спрашивает англичанин Кроссман. Сам Кроссман «не чувствовал даже слабого соблазна», но это и понятно: он был закоренелым противником догматизма и находил практическую политику лейбористской партии более разумной, чем религиозные посулы коммунистов. В очерке, написанном для кроссмановского сборника, чернокожий американский писатель Ричард Райт, рассказывая о своем разрыве с коммунистами, дает ощутить особую природу соблазна, переплетенного с надеждой:

В душе я знал, что больше никогда не смогу писать так же [как раньше], воспринимать жизнь так же просто и ясно, выражать столь пылкую надежду и столь безраздельно отдаваться вере.

Религия, даже суррогатная, сама по себе есть род связи. Уже корень этого слова – *ligare* (связывать) – указывает на то, что речь идет о лигатурах, скрепах. Религиозная вера нуждается в церкви, чтобы сделать эту связь обязательной. Коммунизм имел соответствующую организацию в виде партии. Если фашизм обещал создать мир, в котором будут восстановлены и ясно оформлены древние связи, рожденные кровью и почвой, то коммунизм предлагал определенную связь здесь и теперь – с предельно взыскательной партией, требующей практически безоговорочного, тотального подчинения. Интеллектуалы оказались в первых рядах тех, для кого эта

связь была исполнением заветных желаний, и притом не «на один сезон», а, как правило, на годы, часто – на десятилетие, а то и на больший срокⁱⁱⁱ.

Изображение приема в партию и последующих событий – наиболее драматичный эпизод исповеди авторов, разочаровавшихся в коммунизме. Для интеллектуала вступление в партию подразумевало отказ от двух главных жизненных ценностей – свободы и истины. Стивен Спендер, в сущности, не принадлежит к адептам бога, обманувшего ожидания, его членство в коммунистической партии продолжалось всего несколько недель зимы 1936/37 г. Зато он сумел живо – и в истинно английском стиле – показать, каких терзаний стоила интеллектуалу принадлежность к коммунистам. Партийный наставник Спендера Чалмерс советовал ему написать роман, где коммунисты изображались бы людьми глубоко несимпатичными, а капиталисты, напротив, добросердечными, но заблуждающимися с «исторической» точки зрения. Ход «истории», объяснял наставник, не зависит от доброй или злой воли и, следовательно, от добрых или злых дел, а партия – это представительница истории. Чалмерс «считал допустимыми методы, употребляемые в настоящем, поскольку возлагал надежду только на будущее, остальное его не интересовало».

Изображение Спендером радикального *sacrificium intellectus*³ вызывает болезненное чувство даже при чтении.

³ Отказ от разума (лат.).

«Если от пары тысяч людей [подразумеваются интеллектуалы] требуется принести в жертву интеллектуальную свободу, чтобы этой ценой дать хлеб миллионам, — то, возможно, свободой нужно пожертвовать». Та же мысль еще жестче выражена в очерке Кёстлера, всерьез подпавшего под влияние партии^b:

Партия была непогрешима логически и морально. Непогрешимой морально ее делало то, что ее цели были верны, то есть соответствовали исторической необходимости и оправдывали любые средства. А логически партия была непогрешимой потому, что являлась передовым отрядом пролетариата, а пролетариат служил воплощением исторического прогресса⁴.

Как видим, обращенные учились оправдывать перед собой и другими любые тактические извороты партии. В результате они все больше отдалялись от простых ценностных представлений, которые привели их в партию, и то, что поначалу было соблазном, быстро превращалось в опутывающие силки. Психолог Манес Шпербер^c описывает этот процесс как «надличностное принуждение», заключавшееся в том, что партиец, «преследуя и подвергаясь преследованию, вынужден ходить по замкнутому кругу вокруг коммунизма».

⁴ Цит. по: Рыклин М. Коммунизм как религия. Интеллектуалы и Октябрьская революция. М.: Новое литературное обозрение, 2009 (<https://www.rulit.me/books/kommunizm-kak-religiya-read-504682-36.html>).

Франсуа Фюре описывает судьбу «уверовавших и разочаровавшихся» на примере историй трех интеллектуалов – Пьера Паскаля, Бориса Суварина и Георга Лукача^д. В кризисные времена партия большевиков стала для всех троих «надежной гаванью и одновременно тюрьмой». «Политическая свобода не имеет большой ценности, когда люди находят в восстановленном и сохраненном равенстве новую мораль братства, возведенную Христом и преданную миром денег»⁵.

Сплоченность вокруг партии и тем самым вокруг коммунистического движения – в двойном значении слова: политической организации и хода истории – была настолько тесной и прочной, что разрыв становится травматическим опытом для любого отступника. С коммунизмом порвало большинство упомянутых выше интеллектуалов, и многие переживали этот разрыв так же тяжело, как Ричард Райт. В истории фашизма, включая национал-социализм, едва ли удастся отыскать что-то схожее. Бесспорно, уже в 1934 г. бывшие энтузиасты часто испытывали разочарование. Они отделились от нацистов, перейдя к молчаливому попутничеству, к тем или иным формам внутренней эмиграции. Но оппортунистический вариант оставался для них по-прежнему доступным. В случае коммунизма подобного не происходило и, более того, не могло происходить. Требование подчине-

⁵ Из очерка о Пьере Паскале. Ср.: *Фюре*. Прошлое одной иллюзии (<https://russia-west.ru/viewtopic.php?id=1007>).

ния с самого начала носило абсолютный характер, отказ подчиняться мог стоить жизни. Это было объективной реальностью для всех, кто попал в сферу советского влияния, и субъективной – для тех, кому пришлось признать, что они, по словам Кёстлера, «разделили ложе с иллюзией», как в библейском рассказе об Иакове, Рахили и Лии. По-своему излагает причины, мешавшие порвать с коммунистической партией, Иньяцио Силоне: «Что-то все равно остается и накладывает на характер человека печать, которую нельзя изгладить до конца дней. Бывших коммунистов на удивление легко узнать. Они образуют особую категорию людей, как вышедшие за штат священники и отставные офицеры».

5. Невосприимчивые к соблазнам: Карл Поппер, Раймон Арон, Исая Берлин

Народная общность, вождь и романтическая метафорика преобразования, с одной стороны, партия, надежда на построение земного рая и аура религиозности, с другой, — такими были соблазны несвободы в XX в. Сплоченность, наличие вождя и идея преобразования были отличительными признаками фашизма; сплоченность, надежда на будущее и идея преобразования — отличительными признаками коммунизма. Не слишком удивительно, что публичные интеллектуалы, особенно на протяжении *pink decade*¹ — с первых лет экономического кризиса до пакта Гитлера–Сталина и начала Второй мировой войны, — поддавались либо одному, либо другому соблазну. В эти годы казалось, что повсюду царят бедность, безработица и социальная деградация, а парламенты и правительства бессильны с ними совладать. На всем лежали тени сомнения, оставленные катаклизмом Первой мировой войны: они придавали особенно манящую прелесть обманчивым зорям будущего, целиком сотканного из обещаний.

Не все, однако, поддались соблазнам несвободы, и наше

¹ Розовое десятилетие (англ.).

исследование посвящено в первую очередь тем, кто устоял. Наиболее пристального внимания достойны три фигуры: Карл Поппер, Раймон Арон и Исайя Берлин. Все трое принадлежат к одному поколению, рожденному в первом десятилетии XX в. Это публичные интеллектуалы, которые своими сочинениями, докладами, лекциями, заявлениями в печати и т. п. существенно влияли на других. Они следили за пульсом эпохи; эпоха же вынудила всех троих, по меньшей мере на время, покинуть страны, где они родились. Эмиграция стала одной из причин международной известности этих философов, хотя они не слишком заботились о том, чтобы себя обессмертить. Я хорошо знал Поппера, Арона и Берлина и питаю к каждому из них чувство, которого заслуживают эти отзывчивые друзья.

Тут нужно отметить еврейское происхождение всех троих – во всяком случае, из-за гитлеровских гонений они обрели статус евреев заново, поскольку Поппер и Арон были крещены. Соблазн национал-социализма, таким образом, едва ли был для них значим. Они могли бы применить к себе слова Фрица Штерна: «Я был избавлен от соблазна не благодаря собственным заслугам, а потому, что я чистокровный неариец и соблазн для меня исключался в принципе». В следующих разделах нам встретятся другие персонажи, для которых этот фактор не действовал и которые все же старались не поддаваться соблазнам. Особенно показательным примером может служить Норберто Боббио, итальянский философ

права и публичный интеллеktуал.

Как бы то ни было, роковой день 30 января 1933 г.² и последовавшие за ним события Раймон Арон пережил в Берлине. К этому времени он находился в Германии без малого три года. В 1930 г. молодой 25-летний философ, окончивший *École Normale* и получивший звание «агреже» (право преподавания в высшей школе), искал тему для диссертации. Он отправился в Германию, страну Гуссерля и Хайдеггера – и, что не менее важно, Макса Вебера. По рекомендации министерства иностранных дел Франции Арон поступил лектором в Кельнский университет. Немцы, с которыми Арон познакомился, ему нравились, несмотря на ясно ощутимый национализм и веяния времени в целом. Эта симпатия заметна в статьях, которые он начал писать для небольших французских газет. Но главное, о чем свидетельствуют статьи Арона, – это выбор определенного типа интеллектуального восприятия и действия: «С начала и до конца я выдерживал тон наблюдателя и, даже занимая определенную позицию, оставался почти так же холоден»³.

Так было и в дальнейшем, когда Арон сменил место рабо-

² В этот день президент Гинденбург назначил Гитлера рейхсканцлером Германии.

³ См.: Арон Р. Мемуары. 50 лет размышлений о политике / Пер. с фр. Л. Ларионовой, Г. Абрамова (с небольшими изменениями). М.: Ладомир, 2002 (<https://litresp.ru/chitat/ru/%D0%90/aron-rajmon/memuari-50-let-razmishlenij-o-politike>). Далее мемуары Арона цитируются по тому же изданию (без указания страниц).

ты, перейдя во Французский институт в Берлине, которым он руководил вплоть до октября 1933 г. (Позже он передал эстафету своему *petit camarade*⁴ по *École Normale* Жан-Полю Сартру, а сам, временно сменив Сартра, занял его место преподавателя философии в лицее Гавра.) В Берлине, таким образом, он пережил захват власти Гитлером, с отворачиванием слушал первые речи рейхсканцлера, но, стараясь «писать не как еврей, а как француз», опубликовал в те дни статью, в которой один пассаж, как он позже признался, содержал «уступку духу времени»: «Протест здорового жизнеразличия против утонченности и скептицизма не заслуживает ни презрения, ни иронии». Слова, выбранные автором, заставляют вспомнить «критическую» статью Адорно с отзывом о стихах Бальдура фон Шираха. Арона уберег от худшего его «темперамент», так что впоследствии он имел право утверждать: «Ясно, что искушение фашизмом меня не коснулось».

Первая книга Арона – непосредственный результат трехлетнего пребывания в Германии. Говоря точнее, его «Современная немецкая социология» ориентируется на Макса Вебера, чей интеллектуальный тип был Арону особенно близок. Как и Вебер, французский социальный философ пытался соединить в своей работе научный подход и неравнодушие к актуальным проблемам; как и Веберу, это удалось ему лишь отчасти. Наследие Арона включает в себя два с лиш-

⁴ Товарищ по учебе, однокашник (*фр.*).

ним десятка книг (в том числе достаточно объемных) и сотни, если не тысячи, статей и заметок. Здесь в первую очередь можно выделить три тематические области: философию истории, теорию международных отношений и критический анализ ключевых проблем современности.

Друзья Арона, наверное, сожалеют, что его ученые труды по философии истории и международной политике не нашли отклика, на который рассчитывал мэтр. К таким трудам относится, в частности, его двухтомник о Клаузевице и характере войны в прошлом и настоящем. Может быть, дело в чересчур академичном подходе к тематике, требующей более однозначной политической позиции? Или в том, что Арон всегда оставался на периферии *scientific community*⁵, которая свойственным только ей мистическим способом определяет, кто достоин включения в университетский канон и кто в него не вписывается?

Так или иначе, известность Арону принесли книги, посвященные актуальным проблемам современности. Среди них «Опиум интеллектуалов», достаточно ранняя критика тех, кто поддался коммунистическому соблазну. «Алжирская трагедия» Арона сделала его одним из основных участников бурных дискуссий о войне в Северной Африке, кончившейся (как он и желал) признанием независимости Алжира. «Восемнадцать лекций об индустриальном обществе» определили язык целого десятилетия, когда США и Совет-

⁵ Научная общественность (англ.).

ский Союз представлялись двумя версиями одной и той же современной социально-экономической модели. Эти и другие его книги пользовались большим успехом, оставаясь бестселлерами в течение года, иногда дольше. Они дополнили газетные статьи, принесшие Арону – по меньшей мере в Париже – репутацию автора, в чьем голосе слышится призыв англосаксонского здравомыслия.

Существует несколько биографий Раймона Арона. Но никто из друзей философа не сомневается, что наиболее долгая жизнь суждена его «Мемуарам»ⁱ. На 750 страницах французской версии Арон сумел преодолеть несовместимость различных граней своей жизни и своего мышления, убедительно раскрыв стоявшее за ними внутреннее единство личности. Тем самым он разрешил дилемму, надломившую Вебера, который так и не смог гармонично соединить в себе призвания ученого и политика.

Карл Попперⁱⁱ в начале 1930-х годов был целиком поглощен философскими занятиями. Он работал школьным учителем в Вене и слышал лишь громовые раскаты, доносившиеся из-за границы, – прошло два, даже три года, прежде чем события в Германии затронули его самого. К моменту захвата Гитлером власти 31-летний ученый не нуждался в теме научной работы, она у него была. Поппер, близкий к «Венскому кружку», интересовался пограничной областью на стыке теоретической физики и философии науки; в 1934 г. он опубликовал свой главный философский труд «Логика науч-

ного исследования»^а. Окончательное (английское) издание этой книги, существенно переработанное и включающее 150 новых страниц, которыми ее дополнил автор, было напечатано в 1958 г. под названием *The Logic of Scientific Discovery* («Логика научного открытия»).

По образованию и складу ума Поппер был ученым-естественником. Его не привлекали ни преобладавшие в то время антирациональные течения в философии, ни попытки построить достоверную картину мира исключительно на основе изучения языка. Поппера интересовали научные методы и их применение вне границ естественных наук в узком смысле этого слова. Этот интерес натолкнул его на замечательную идею, важную для нашей темы. Она состоит в том, что мы, находясь внутри горизонта неопределенности, не можем приближаться к истине с помощью накопления наблюдений («фактов»), через индукцию, но можем делать это с помощью теорий, через дедукцию. Теории – это прожекторы, освещающие те или иные фрагменты действительности.

Любая теория – всего лишь гипотеза; она может быть ложной, и никакой объем накопленного индуктивного знания не доказывает ее истинности. (Поппер описывает свой «гипотетико-дедуктивный метод».) Напротив, достаточно единственного наблюдения, чтобы доказать ложность теории. Констатация ложности теории дает толчок к развитию новых, лучших гипотез или теорий. Успех познания, таким образом, состоит в опровержении старых теорий и замене их

новыми. Наука – процесс проб и ошибок. Подход Поппера не раз оспаривали, но он доказал свою плодотворность, и не только для логики естественных наук.

Благодаря своей книге 33-летний ученый оказался в центре тогдашних философских дебатов. Время, однако, готовило ему другие испытания. Несмотря на все попытки его отца полностью ассимилироваться, Поппер ничего не мог поделать со своим еврейским происхождением. Отец признавался, что не хотел ранить своим еврейством чувства христианского окружения (ложная стыдливость, временами не чуждая и сыну) и тем самым только сильнее ранил чувства других евреев. Вспоминая позже об этих переживаниях ранних лет, Поппер заметил, что антисемитизм одинаково плох для евреев и неевреев. «Любой национализм и расизм – зло, и еврейский национализм не составляет исключения».

В синхронической таблице, представляющей события эпохи, факты личной биографии и научные труды Поппера, для бурных 1933 и 1934 гг. отсутствуют данные в биографической колонке. Поначалу в жизни молодого венского учителя, на досуге занимающегося наукой, ничто не изменилось. В эти годы он начинает ездить за границу, прежде всего в Англию – в Оксфорд и Лондон; поездки открывают ему дверь в широкий мир физики и философии. Поппер чувствует, что дома, в Вене, у него нет будущего. Получив приглашение работать в Кембридже, он его отклоняет: согласие означало бы переход на малопривлекательное положение бежен-

ца. Несколько позже, когда ему предлагают штатную должность профессора в новозеландском Крайстчерче, Поппер дает согласие и в 1937 г. отправляется в дальние края. Как ни парадоксально, там он становится публичным интеллектуалом, прежде всего благодаря своему вкладу в *war effort*⁶ (его собственное определение) – объемному труду «Открытое общество и его враги». Это двухтомное сочинение, содержащее полемику с Платоном, Гегелем и Марксом, представляет собой не что иное, как результат приложения попперовской научной логики к политике. В этой области, считал Поппер, тоже нужно бороться с догматизмом, на практике приводящим к тоталитаризму, утверждать метод проб и ошибок, не уступая настояниям правителей-философов, иначе говоря – представлениям о том, что государство может быть воплощением нравственной идеи и коммунистического рая на земле. Впоследствии Поппер, хотя его сердце по-прежнему принадлежало естественным наукам, развил эти мысли в статьях и интервью.

В 1933 г. не мог считаться публичным интеллектуалом и Исайя Берлинⁱⁱⁱ. И в частной, и в общественной жизни этот, без сомнения, блестящий, но крайне застенчивый выпускник философского факультета Оксфорда держался скромно. Как заметил его друг Стивен Спендер, Берлин «дистанцировался от волновавших [его и других] страстей». Это каса-

⁶ Военные усилия (англ.). См.: Поппер К. Неоконченный поиск. Интеллектуальная биография / Пер. с англ. А. Карташова. М.: Праксис, 2014. С. 124.

лось скорее любовных, чем политических перипетий, но и последние, похоже, Исайю Берлина увлекали не чрезмерно. «Какую бы тему государственной жизни ни обсуждали, он старался не включаться в дискуссию», отмечает Ноэль Аннан, а Майкл Игнатъев^b справедливо предполагает, что «будучи евреем, иностранцем и аутсайдером, Берлин не считал возможным высказывать свою точку зрения публично».

Для Исайи Берлина, родившегося в 1909 г. в Риге в зажиточной семье, которая в 1919 г. эмигрировала из России, был, так сказать, «заведомо исключен» соблазн коммунизма – второй из тех, что обсуждаем мы. «У меня никогда, – сказал Берлин в одном из последних интервью, – не было прокоммунистических симпатий. Никогда. Некоторые мои ровесники попадали в поле тяготения коммунизма, но для любого видевшего, как я, русскую революцию в действии просто не существовало такого соблазна. До 1919 г. я видел в России по-настоящему ужасные события».

В Оксфорде Берлин сосредоточился на преподавании, причем занял не совсем типичную позицию среди местных представителей аналитической философии. То, чем он интересовался, можно описать как практически ориентированную историю идей. Его складу ума наиболее отвечал жанр эссе. Или даже лекция – он был прирожденный преподаватель и мог фактически без конспекта знакомить слушателей с интеллектуальной историей, ее знаменитыми и менее известными фигурами. Однажды сквозняк унес с лекторской

кафедры листок, на котором было что-то написано. Студент, поднявший его с пола, увидел всего два слова: «Руссо. Свобода».

Большинство эссе Берлина было издано с опозданием на несколько лет его учеником и ассистентом Генри Харди⁷. Нередко они посвящены персонажам, которые принадлежали не столько к миру Просвещения, особенно ценимому Берлином, сколько к предыстории националистической, даже фашистской мысли, – Гаману, Гердеру, де Местру. Он постоянно возвращается к русским авторам – глубоко почитаемой Ахматовой, Пастернаку, к двум своим любимым писателям – Тургеневу и Толстому. Последнему мы обязаны темой одного из самых прекрасных эссе Берлина, которое называется «Еж и лиса».

В нем Берлин использует притчу Архилоха, отправляясь от не совсем ясной фразы: «Лис знает много секретов, а еж один, но самый главный»⁷. Этот афоризм служит Берлину для противопоставления двух глубоко различных интеллектуальных типов, а именно тех, чье мышление исходит из единого видения мира, единой ключевой идеи, единого организующего принципа, и тех, кто преследует множество целей, не всегда связанных и порой противоречащих друг другу. Одни центрированы, другие децентрированы, одни сосредоточены, другие рассеяны. «Первый тип мыслящей и

⁷ См.: *Берлин И.* История свободы. Россия / Пер. с англ. В. Михайлина. М.: Новое литературное обозрение, 2001. С. 183.

творческой личности – ежи, второй – лисы»⁸.

В соответствии с этим критерием Берлин классифицирует мыслителей и писателей. Данте относится к ежам, Шекспир – к лисам; Платон и Паскаль – ежи, Аристотель и Эразм – лисы. Выше мы описали Поппера как ежа, преследовавшего одну ключевую идею; но в нем были и лисьи качества, проявившиеся в последние годы жизни. Арон, безусловно, был лисой – но все время пытался написать большой всеобъемлющий труд, и это все-таки относит его к числу ежей. Сам Берлин очень хотел бы стать ежом. В известном смысле он ежом и был. Правда, сквозная тема всех его эссе, посвященных истории идей, – не «Руссо», а «свобода». Берлин, по словам Ноэля Аннана, «поставил под сомнение господствующие шаблонные представления о свободе». О его двух концепциях свободы мы еще будем говорить.

И для самого Исайи Берлина, и для других стало неожиданным избрание его в 1934 г. – к слову, он был первым евреем, удостоенным этого звания, – стипендиатом *All Souls College*^{9 d}, которому с перерывами, обусловленными менявшейся исторической ситуацией, он оставался верен всю жизнь. Говоря о молодом стипендиате и его эпохе, биограф Берлина Майкл Игнатьев справедливо замечает: «Уклонение от любой политической ангажированности было для него, конечно, очень желательным, но нереальным вариан-

⁸ Берлин И. История свободы. Россия. С. 184.

⁹ Колледж Всех Душ (англ.).

том поведения». И все же Берлин был близок к этому настолько, насколько позволяла ситуация 1930-х. Но он остался убежденным сионистом – единственная проблема, по которой, как он считал, можно занимать ясную позицию. Кроме того, он написал книгу о Марксе^е. Любопытный факт: все три мыслителя, не поддавшиеся соблазнам эпохи, уделяли большое внимание Марксу. Биографию Маркса, написанную Исайей Берлином, читают и сегодня. Второй том попперовского «Открытого общества» – беспощадная критика (Гегеля и) Маркса. Том *Le Marxisme de Marx* («Марксизм Маркса»), опубликованный после смерти Арона его учениками, лишний раз подтверждает его интерес к немецкому философу, сохранявшийся на протяжении жизни. Всех троих увлекал историко-социологический подход Маркса и в то же время отталкивало его догматическое понимание исторической неизбежности, которому, как мы видели, охотно следовали другие интеллектуалы.

Отметив, что «искушение фашизмом» его не коснулось, Арон добавил: «Я мог бы поддаться другому, коммунистическому искушению». Исайя Берлин в силу жизненных обстоятельств этим искушением затронут не был. Что касается Карла Поппера, то он рассказывает в своей автобиографии довольно трогательную историю. В конце Первой мировой войны 17-летний учащийся школы находился под впечатлением от пацифистских выступлений коммунистов. К весне 1919 г. их пропаганда овладела умами Поппера и его школьных

друзей. Далее Поппер делает знаменитое признание: «Около двух или трех месяцев я считал себя коммунистом».

Поппер не вступил в партию, а лишь внутренне причислял себя к ней, и продолжалось это недолго. Причиной его отказа от коммунистических убеждений стала, как он сам признается, не вполне ясная история: столкновение полиции с молодыми социалистами и коммунистами в венской улочке Хёрльгассе, повлекшее смерть нескольких демонстрантов. Это событие должно было бы укрепить антикапиталистические настроения Поппера, но произошло прямо противоположное. Он вдруг понял: «Что-то обстоит не так с самой теорией коммунизма», и он несет «часть ответственности» за свои действия¹⁰.

Фактически он никаких действий не совершал. Из случившегося Поппер считает нужным сделать полезный вывод: в 17-летнем возрасте он был обычным начинающим интеллектуалом, способным поддаться соблазну, но в нем очень быстро возобладал природный иммунитет. Примечательно, что Арон, описывая свое соприкосновение с радикальным социализмом, также сбивается на пристыженный тон. По его словам, «в 1925 или 1926 году» – точнее не вспомнить – он записался в 5-м округе Парижа, известном квартале интеллектуалов на левом берегу Сены, в социалистическую партию. Ему было 20 лет. «Зачем я примкнул к партии? – спрашивает он в «Мемуарах». – Мне приходится дать ответ, ко-

¹⁰ См.: Поппер. Неоконченный поиск. С. 36, 37.

торый вызовет у читателя улыбку». Арон объясняет свой поступок желанием сделать что-то для обездоленных, «для народа, для рабочего класса»¹¹. К месту ли здесь улыбка?

Арон, всегда самокритичный, признается даже, что чувствовал некий «долг вовлеченности». Роль «свободного интеллектуала», к которой он вскоре вернулся (членство в социалистической партии не было продолжительным), не могла – по крайней мере, в какие-то моменты жизни – удовлетворять его в полной мере. Но именно эта роль определяла его судьбу до конца дней. На протяжении всей жизни Арон оставался одним из ведущих интеллектуалов Франции и, более того, одним из немногих, кто не соблазнялся «опиумом интеллектуалов» – коммунизмом и другими видами тоталитаризма. После краткой службы в метеорологическом подразделении французской армии он эмигрировал в Лондон. Там он принадлежал к окружению де Голля, не испытывая, однако, восхищения «Генералом», и участвовал в издании *La France Libre*. После возвращения Арон недолгое время был советником Андре Мальро, министра культуры в правительстве де Голля. Став профессором и позже членом Коллеж де Франс, он сотрудничал в качестве обозревателя и колонниста с *Figaro* и *L'Express*.

Карл Поппер вернулся из эмиграции в 1946 г. О Поппере вспомнил и пригласил его в Лондонскую школу экономики тогдашний ее профессор Фридрих фон Хайек^f. «Открытое

¹¹ Арон. Мемуары.

общество» распространялось в рукописи, так что для приглашения имелись серьезные основания. В этом учреждении Поппер работал вплоть до выхода на пенсию, после чего перешел на должность профессора логики и научных методов. Это был довольно задиристый преподаватель, всегда настроенный полемично. Влияние книг Поппера постоянно росло, и политические лидеры, на которых они производили особенно сильное впечатление, обращались к философу за советом, приезжая к нему домой или приглашая к себе. Поппер гордился тем, что его консультации нужны политикам самых разных демократических ориентаций; через них он доносил свои мнения, зачастую далеко не тривиальные, до других людей.

Исайя Берлин остался в Оксфорде и стал легендой. Его лекции пользовались большой популярностью, хотя и не всегда были понятны. О «феноменальном темпе речи» Берлина сообщают многие, не только Ноэль Аннан. «Когда он говорил, его язык едва поспевал за его мыслью». Во время войны Берлина, как многих английских интеллектуалов, привлекли к государственной службе, используя для «умственной» работы: сначала в посольстве Великобритании в Вашингтоне, позже – в Москве. В это время он, старательно избежавший политической ангажированности, все-таки стал публичным интеллектуалом – благодаря не столько своим статьям и книгам, сколько прямым контактам с руководителями страны.

Указать точное положение Поппера, Арона и Берлина в

партийно-политических координатах – нелегкая задача. Они сами нередко обыгрывали неоднозначность своих позиций. Бесспорно, Арон и Берлин могли бы – они, впрочем, и смогли – сказать вместе с Поппером: «Свобода важнее равенства»¹². Но и значение социальных проблем все трое считали очень важным. В конце первого тома «Открытого общества» Поппер отчасти неожиданно провозглашает программу, сочетающую идеи *security and freedom*, безопасности и свободы. Забота о нуждающихся и обездоленных, о рабочих оставалась одной из постоянных тем сочинений Арона. Хвала, которую воздает плюрализму Берлин, опирается прежде всего на его одновременное пристрастие к свободе и справедливости. Можно ли сказать, что Поппер, Арон и Берлин были «либерал-социалистами» в том же смысле, что Норберто Боббио? Нет, конечно, – но все же они были либералами особого рода.

¹² См.: Поппер. Неоконченный поиск. С. 39–40: «Однако потребовалось какое-то время, прежде чем я осознал, что <...> свобода важнее равенства; что попытка реализовать равенство угрожает свободе и что, когда свобода утрачена, не может быть и равенства несвободных людей».

6. Комментарии к понятию свободы у Исайи Берлина: за и против

Фашизм и коммунизм были соблазнами несвободы. В этом, хотя мы еще не дали более глубокое определение свободы, не может быть серьезных сомнений. Соединение безоговорочной сплоченности, абсолютной власти вождя или надежды на построение земного рая и квазирелигиозного преобразования – рецепт замены открытых обществ тоталитарными государствами. Интеллектуалы, соблазненные подобными перспективами, сами признавали, что им было предъявлено требование *sacrificium intellectus*, подразумевавшее и отказ от того, без чего их деятельность невозможна, – от свободы. Помните, как этот отказ выразил в своей мутной речи Хайдеггер? Понятие свободы, сказал он, возвращается к его истинному смыслу, из которого вырастают сплоченность и служение.

Тот, кто не уступает соблазнам несвободы, относится к свободе иначе. Он дорожит свободой больше всего. Исайя Берлин, говоря о свободе, употребляет даже эпитет «священная». Свобода – это, в сущности, возможность и желание делать и допускать все, что душе угодно. Свобода – это отсутствие принуждения. Под принуждением не подразумеваются естественные ограничения. Как справедливо замечает Берлин, странно было бы утверждать, что тот, кто не в состоянии

прыгнуть в высоту на три метра или «понять наиболее темные страницы Гегеля», не свободен. Человек – «существо, которое распоряжается своей жизнью самостоятельно» и желает этого. «Так в современном мире понимают свободу либералы, начиная от Эразма (некоторые сказали бы: от Оккама) и до наших дней»¹.

Напоминание о фундаментальном значении свободы нужно, однако, лишь затем, чтобы понять основной импульс, руководящий друзьями свободы. Импульс этот – о чем Берлин также говорит – анархичен, он порождает резкую реакцию на любые, в том числе самые неизбежные ограничения. В более практическом плане этот основной импульс имеет два следствия. Первое: свобода служит чем-то вроде дорожного указателя, позволяющего определять нужное направление движения. В реальном мире свобода всегда означает, что принудительные меры, ограничивающие действия и желания индивидов, поддерживаются на как можно более низком уровне. «Чем шире область, в которую не вмешиваются извне, тем шире моя свобода». Второе практическое следствие абстрактного понятия свободы состоит в том, что свобода реально существует только в том случае, если она закреплена конституционно. Фридрих фон Хайек называет это «конституцией свободы»^а. Наряду с этим выражением мы будем часто использовать другое: «либеральный порядок».

Но здесь начинаются проблемы. Любая конституция свободы подразумевает ограничения свободы. Вспомним из-

вестную формулу, которую часто произносят не задумываясь: свобода одного должна кончаться там, где терпит ущерб свобода другого. Еще более жесткие ограничения возникают, если вводится понятие общественного блага. Эти правила, как не раз справедливо напоминает Исайя Берлин, могут быть нужными и верными, но следует понимать, что все они – не что иное, как ограничения свободы. Для таких ограничений должны существовать веские причины, однако общих принципов, из которых можно эти причины вывести, не существует. Так или иначе, либеральный порядок не представляет собой абсолютной свободы.

Если можно говорить о главной теме многочисленных сочинений Исайи Берлина, то она состоит в противодействии расхожим представлениям о свободе, особенно же – искажению либеральных принципов во имя социальных ценностей. Его Оксфордская вводная лекция «Две концепции свободы» (1958), а также различные эссе и комментарии, которыми дополнил эту лекцию сам Берлин, принадлежат к числу неизменно актуальных и значимых сочинений этого практического философа. Они, кстати, вызвали широкую дискуссию, которой мы не можем уделить внимания здесь. В нашем контексте важны три аспекта его теории: во-первых, ошибка, которую допускает Берлин; во-вторых, признание им еще одной своей ошибки; в-третьих, один из его тезисов, имеющий огромное и непреходящее значение.

Начнем с ошибки. Берлин говорит о «двух концепциях

свободы». Эти концепции он называет «негативной» свободой и «позитивной» свободой. «Негативная свобода» – это та свобода от принуждения, о которой мы говорим. (Ошибочен, по меньшей мере, уже выбор слова «негативная», так как эта свобода является чем-то в высшей степени позитивным, а для многих, в том числе для самого Берлина, – высшим благом.) Такая свобода – в некотором роде законодательная ценность. Она включает в себя конституционные свободы, дающие нам возможность в максимальной степени быть самими собой, – от неприкосновенности личности (*habeas corpus*) до свободы слова и свободы объединений. «Свобода, о которой я говорю, – пишет Берлин в одном месте своего автокомментария, – это возможность действовать, но не само действие».

«Позитивная свобода» для Берлина – это, напротив, материальное понятие. Но воля и действия человека рассматриваются им не как конкретное явление, а как определяемые чем-то, что словно бы стоит над нашей повседневной деятельностью. Моральная инстанция, которая при этом обычно подразумевается, вследствие той или иной подмены очень быстро становится реальной властной силой, «племенем, расой, церковью, государством, широчайшей общностью живых, мертвых и еще не родившихся». Такое снятие (*Aufhebung*) конкретного индивида в некоем моральном целом как раз и побуждает узурпаторов выставять себя представителями этого целого и, апеллируя к нему, игнориро-

вать, а то и подавлять фактические желания людей во имя «истинной свободы»¹.

Ошибка Берлина в том, что он присваивает этому платонизму или гегельянству почетное звание «свободы». Такая ошибка поражает, поскольку сам Берлин приводит убедительные аргументы против другого искажения понятия свободы – подмены свободы определенными социальными ценностями. (Не слишком вдумчивые читатели, кстати, часто считают, что эти ценности Берлин понимает под «позитивной свободой».) Разумно допустить, что свобода остается неполной до тех пор, пока она предназначена не для всех. Понятно, что существуют социальные отношения, которые затрудняют, а порой делают невозможной реализацию свобод, охраняемых правом. Может быть, пишет Берлин, временами нужно жертвовать частью свободы, чтобы установить более справедливые отношения между людьми? «Понятийная путаница ничего не дает... Жертва не увеличивает того, что принесено в жертву, то есть свободы, как ни велика моральная потребность в этой жертве и какое бы моральное утешение она ни сулила. Все нужно называть своим именем:

¹ В этом абзаце Дарендорф сжато пересказывает мысли Берлина по поводу позитивной свободы. Говоря о стремлении человека распоряжаться своей жизнью самостоятельно, Берлин показывает, что при этом человек может выделять внутри себя якобы «истинное», «идеальное» или «лучшее» Я – ту моральную инстанцию, которая, как отмечает он сам, далее может подменяться внешней управляющей силой – «трансцендентным контролером». Иными словами, Берлин ясно видит угрозу, сопряженную с понятием позитивной свободы, но, в отличие от Дарендорфа, все же ассоциирует это понятие со свободой.

свобода – это свобода, а не равенство, не честность, не справедливость, не культура, не человеческое счастье, не спокойная совесть».

Это веский аргумент, и мы целиком берем его на вооружение. Свободу, которую имею в виду я, нельзя назвать социальной свободой – такой свободы не существует. Нельзя, однако, назвать ее и «позитивной свободой», даже если допустить существование последней. Иначе говоря, то, что Берлин, к сожалению, называет «позитивной свободой», в действительности есть несвобода. Существует только единая и неделимая свобода, и она не нуждается в каких-либо украшающих или принижающих эпитетах.

Именно тут Исайя Берлин фактически развивает свой наиболее сильный тезис – о плюрализме ценностей. Свобода не тождественна равенству и даже справедливости, что бы это понятие ни значило, но отсюда нельзя заключить, что равенство или справедливость не входят в число ценностей. Они остаются таковыми даже в условиях либерального порядка, признающего высшей ценностью свободу. На самом деле «вера в свободу (Берлин пишет: «негативную свободу») совместима с возникновением глубоких и длительных социальных бедствий». Из чего следует, может быть, печальный, но очень важный вывод: «Не все блага совместимы друг с другом, не говоря уже обо всех идеалах человечества».

Иными словами, существует множество достойных уважения ценностей, которые могут серьезно противоречить

друг другу. Это просто факт, и мы должны с ним смириться. Еще точнее: при либеральном порядке приходится разрешать конфликт ценностей. Берлин не развивает свою мысль, но в ней заключено одно из главных оснований, на котором зиждутся демократические институты. Не всегда партия свободы берет верх – это, пожалуй, даже исключение. Как правило, партия справедливости располагает более внушительными батальонами. Поэтому при либеральном порядке демократические процессы вводятся в русло принципом верховенства права, который ограждает от партийной борьбы основные свободы. Для этих свобод, таким образом, остается широкое пространство. «Я хочу обосновать простое утверждение: там, где высшие ценности несовместимы, в принципе невозможно отыскать однозначные решения».

Остается пункт, в котором Берлин сам исправил неточность своего первоначального тезиса. В вводной лекции он испытывает трудности, рассматривая явление, которое в нацистской Германии иногда называли «внутренней эмиграцией». Берлин говорит об «отступлении во внутреннюю цитадель». Можно ли называть такое пассивное существование свободным и тем более считать его максимальной свободой? Свободен ли тот, кто больше не испытывает желаний, кому ничего не нужно? Позже, во введении к новому изданию своих эссе, Берлин вносит поправку, устраняющую впечатление, будто он хотел сохранить подобную возможность открытой. Свобода означает, что существуют возможности

действия, независимо от того, желают ли люди ими пользоваться. Отсутствие желания получить то, чего нельзя получить, может делать людей счастливыми, «но не увеличивает их гражданской или политической свободы».

Поправка существенная. Применительно к современным обществам можно и даже нужно сделать следующий шаг. Апатия тоже может разрушать свободу, уничтожая неиспользуемые возможности; именно так открываются шансы для узурпаторов. По-видимому, недостаточно говорить лишь о «возможностях действия» и не говорить о самом действии. Существует нечто вроде энтропии свободы. А значит, нужна не просто свобода, но свобода деятельная.

Соображения этого рода, однако, выходят за границы вопроса, который мы поставили и хотим рассмотреть в первую очередь. Соблазны несвободы обнаруживают слабость тех интеллектуалов, для которых свобода оказывается слишком тяжелым бременем. Таких немало. С другой стороны, интеллектуалы, которым она по плечу, способны противостоять этим соблазнам. Путеводной звездой им служит вера в свободу – единую, неделимую и без определяющих эпитетов. Но чтобы следовать за этой звездой, нужны внутренние силы; я буду называть эти силы добродетелями (Tugenden). Ответ на поставленный вопрос, таким образом, дает этика свободы (Tugendlehre der Freiheit), к анализу которой мы теперь обратимся.

ОТВЕТ: ЭТИКА СВОБОДЫ

7. Мужество одиноких борцов за истину

Христианские добродетели – вера, любовь, надежда – имеют мало общего с той свободой, о которой мы говорим. В лучшем случае их можно отнести к разряду отвергнутых нами «позитивных свобод». Иначе обстоит дело с античными кардинальными добродетелями: *fortitudo*, *iustitia*, *temperantia* и *prudentia*, то есть мужеством, справедливостью, рассудительностью и мудростью. С одной стороны, они допускают широкую, почти неограниченную интерпретацию и в ходе истории часто получают новые толкования, так что мы смело можем предложить еще одно; с другой – их смысловое ядро отвечает такому пониманию добродетелей, которое верно для любого времени. Ведь старинное слово «добродетель» означает, что наше поведение оценивают положительно, когда мы прилагаем для этого усилия¹. Добродетели – это как бы общепризнанные ценности, к которым добавлены личные старания. В этом смысле учение о добродетелях, впер-

¹ Немецкое *Tugend*, «добродетель», происходит от глагола *taugen* – годиться, быть пригодным.

вые предложенное Платоном, вполне пригодно и для описания поведения, позволяющего либеральным умам противостоять соблазнам несвободы.

Итак, начнем с *fortitudo* – отваги или, лучше сказать, мужества. Примечательно, что ни один из трех героев, которых мы хвалили за невосприимчивость к соблазнам, особо мужественным себя не считал. Карл Поппер был, в сущности, боязлив. В присутствии авторитетов этот человек, и без того не слишком рослый, словно делался еще ниже. Его новозеландская эмиграция, совпавшая по времени с войной, имеет и символическое значение: он находился в буквальном смысле слова за тридевять земель от полей сражений. Раймон Арон обнаруживал слабость не столь явно. Он всегда сохранял позицию частного лица. В эпилоге «Мемуаров»¹ он размышляет о том, почему ему никогда не хотелось стать «Киссинджером», советником сильных мира сего. Для такой должности, по словам Арона, нужны поступки, которые он был не способен совершить, – например, он не мог бы посылать молодых людей на войну и, вероятно, на смерть. «Склонность терзаться нравственными сомнениями, ненависть к насилию помешали бы мне на посту, который занимал такой интеллектуал исключительных качеств, как Киссинджер»².

Особенно показателен в этом отношении автопортрет Ис-айи Берлина. «Я трус», – говорил он всякий раз, когда речь заходила о его характере. Эпохальные события всегда заста-

² Арон. Мемуары.

вали Берлина в безопасной гавани. Он был озабочен собственной трусостью, напоминая в этом отношении высоко ценимого им Тургенева. Светский успех, которым пользовались тот и другой, объясняли их постоянным подлаживанием к высшим слоям общества – к *the great and the good*, как говорят в Англии, и, следовательно, откровенным малодушием. Биограф Берлина Игнатьев несколько раз повторяет: «Недостаток мужества серьезно его беспокоил». Эта черта, подчеркивает Игнатьев, казалась странной в таком человеке, как Берлин, который «при столкновении с чуждыми ему мнениями, темпераментами и страстями» умел оставаться «откровенным, готовым к противоборству, бесстрашным». Игнатьев делает еще один шаг в своих умозаключениях. Восхваление романтического героизма, пишет он, – это разновидность «моральной тирании». «Нужно судить о людях не по тому, готовы ли они рисковать жизнью, а по их способности сохранять ясную голову в нравственных и политических вопросах, когда другие голову теряют».

Похоже, альтернатива, выстраиваемая Игнатьевым, несколько упрощена. Рисковать жизнью или сохранять ясную голову – далеко не единственные возможности проявлять мужество. Существует еще и особая форма мужества, которую в немецком языке называют *Zivilcourage*, «гражданской смелостью». Она означает, что человек не пойдет на войну ради своих убеждений и тем более по приказу вождя, но не станет и прятаться в кустах, когда несправедливо оби-

жают другого. Все трое, описанные нами, предпочитали не оказываться в подобных ситуациях и всячески старались их избегать. Когда уклониться было все-таки нельзя, гражданскую смелость в подлинном смысле слова проявлял только Арон.

Но это лишь часть правды. Гипотетическая трусливость, угрызения совести, терзавшие знаменитых интеллектуалов, даже отсутствие у них гражданской смелости в практической жизни – все это мешает видеть мужество, с которым те же интеллектуалы отстаивают свое мнение в чужом, а подчас и враждебном окружении. Обладающие иммунитетом к веяниям времени часто бывают одиноки. Они по определению не опираются на партию, готовую идти за них на баррикады или хотя бы защищать кабинеты, где им так нравится работать. Они мыслят самостоятельно, и это обязывает их столь же самостоятельно отстаивать свою точку зрения, обычно в полном одиночестве. Как проникательно замечает Иoaхим Фест, Ханна Арендт «легко примирилась с изоляцией, в которой очутилась, поскольку считала ее платой за свободу».

Одиночество как плата за свободу – новая версия формулы, которую Вильгельм фон Гумбольдт в свое время назвал отличительной чертой проектируемого им университета. Для погружения в чистую науку – Гумбольдт называет этот процесс необычным словом «самоосуществление» (Selbstaktus) – нужны «свобода и полезное уединение». «Из совокупности этих двух начал проистекает вся внеш-

няя организация университетов»^а. То, о чем говорит Гумбольдт, лишь отчасти перекликается с мужеством одиноких борцов за истину, о котором мы говорим. Уже то, что условия для «свободы и полезного уединения» создает государство, побуждает задуматься. К тому же в понимании Гумбольдта одиночество сознательно избирается самим ученым в качестве метода возникающих именно в это время гуманитарных наук, а не становится произвольным следствием инакомыслия. У него речь и близко не идет о публичных интеллектуалах, которые во времена Гумбольдта, возможно, тоже противостояли прусскому министру культов.

Одинокие борцы за истину (мы называем их так не без мягкой иронии) знают, что *абсолютной* истины они не найдут. Поэтому они не возвещают истину, а отдаются ее поиску. И всегда помнят, что занимаются этим внутри горизонта неопределенности. Им присуща попперовская убежденность в том, что ученому, как и политику, суждено использовать метод проб и ошибок.

Такой поиск сам по себе является одиноким делом, даже если его ведут совместно с другими – в научном коллективе, в политической партии. К публичному интеллектуалу это относится в гораздо большей мере. Для поиска он нуждается в том, что лучше называть не одиночеством, а независимостью. Независимость на протяжении всей жизни демонстрировал Раймон Арон. Его членство в социалистической партии было недолгим заблуждением. Натянутые отно-

шения Арона с его однокашником Жан-Полем Сартром объяснялись как раз всегдашней готовностью Сартра пожертвовать независимостью ради той или иной интеллектуальной моды. Не слишком импонировал Арону и «Генерал», как называли де Голля, поскольку тот еще в лондонской эмиграции требовал чрезмерной преданности от своих сотрудников, желая, чтобы они принадлежали ему, что называется, с потрохами. Позже, когда *Figaro* сменила владельца и Арона обязали подвергать его колонки известной цензуре, он отказался от хорошо оплачиваемой и влиятельной должности и перешел в *L'Express*^b. Потребность Арона в независимости была неукротима – и это составная часть той добродетели, которую мы обсуждаем.

Под мужеством борцов за истину мы не подразумеваем мученичество. Конечно, мученики проявляют высочайшее мужество, жертвуя жизнью за дело, которому служат. Это дело мученики тоже могли бы называть истиной. Но оно, как правило, представляет собой нечто такое, в чем мученики абсолютно уверены, – а те, кого мы имеем в виду, на подобную уверенность не притязают. Мученики могут идти на смерть только потому, что следуют своей безграничной вере и, кроме того, часто пользуются поддержкой в лице воображаемого или реального сообщества, признающего их таковыми.

Независимые интеллектуалы, как они описываются в нашей книге, такой поддержки лишены. Конечно, в страш-

ном XX в. даже их позиция иной раз требовала идти до конца и жертвовать жизнью. Книги Примо Леви^c или Александра Солженицына также служат подтверждением наличия у этих писателей добродетели мужества. Однако в большинстве случаев речь идет скорее о верности тому, что американский социолог Дэвид Рисмен называет «внутренней ориентировкой». Интеллектуалы, ориентируемые изнутри, сверяются со своим мысленным компасом, и этот компас качественно отличается от радиолокатора, который принимает сигналы извне и на них реагирует.

Карл Поппер был неумолим и абсолютно бесстрашен в отстаивании своей критической философииⁱⁱ. Как бы в действительности ни обстояло дело с «Кочергой Витгенштейна» – замахивался ли Витгенштейн на Поппера кочергой, когда тот с излишней резкостью атаковал его в Кембридже, или нет, – ясно, что заставить Поппера отступить от его взглядов не могла бы даже физическая угроза. В биографии Исая Берлина Игнатьев ярко описывает спорные позиции, которые тот занимал: «трагический выбор» между позитивной и негативной свободой, глубокие разногласия с Э. Х. Карром, Т. С. Элиотом, Артуром Кёстлером, «уникальный путь» между историей и философией, по которому Берлин шел без наставников и без учеников. «Это, может быть, не требовало мужества, но явно свидетельствует об определенном темпераменте, предполагающем готовность идти на интеллектуальный риск».

Когда публичные интеллектуалы твердо защищают свою позицию в недружественном окружении, можно с уверенностью говорить о мужестве. Это тем более верно, когда они еще и обладают умением прислушиваться к другим и в определенных случаях корректировать свои взгляды — не из мимикрии, но благодаря лучшему пониманию проблемы. Такое сочетание решительности и критического отношения к себе — еще одно слагаемое этики свободы.

8. Справедливость принимающих жизнь с ее противоречиями

Называть справедливость добродетелью мешает прежде всего наше чувство языка. Со справедливостью мы ассоциируем не столько поведенческий ориентир, сколько устройство общества. Так, однако, было не всегда. Когда-то справедливым считался тот, кто умел выносить взвешенное суждение, разрешая споры. На ум сразу приходит царь Соломон. Под справедливостью в древности понимали также способность правильно упорядочивать отношения между людьми. При этом не обязательно имели в виду платоновскую гармонию сословий и тем более правление философов. Можно ведь не следовать Платону, а, напротив, опереться на досократиков, доказывавших, что отец всех вещей – раздор. Так мы и поступим, понимая в дальнейшем под справедливостью способность сознавать, что в человеческом общежитии существуют противоречия и конфликты, которые невозможно устранить и нужно достойным образом претерпевать.

Это крупнейшая, даже фундаментальная тема истории человеческих размышлений о справедливом, желательном общественном устройстве. Она прямо относится к глубинному антагонизму, имеющему нечто общее с двумя «свободами» Берлина, – антагонизму, который намечаемая нами этика все же хочет однозначно разрешить. Чтобы обозначить этот ан-

тагонизм, мы могли бы – опираясь на тех же Берлина, Арона и Поппера – начать с Платона, но представляется более продуктивным обратиться прежде всего к Гегелю и другим философам, полагавшим, что они этот антагонизм преодолели.

В знаменитых параграфах «Философии права» («Государство есть действительность нравственной идеи») Гегель строит рассуждение, существенно связанное с нашим предметом. Начинает он полемическим тезисом:

Если смешивать государство с гражданским обществом и полагать его назначение в обеспечении и защите собственности и личной свободы, то *интерес единичных людей как таковых* оказывается высшей целью, для которой они соединены, а из этого следует также, что в зависимости от своего желания можно быть или не быть членом государства¹.

Тезис этот направлен против Канта, считающего важнейшей задачей «достижение всеобщего правового гражданского общества». Решение этой задачи – «совершенное, управляемое по правилам справедливости государство» – предполагает создание общества, «в котором членам его предоставляется величайшая свобода, а стало быть, существует полный антагонизм и тем не менее самое точное определение и обеспечение свободы ради совместимости ее со свободой других». К такой «свободе под внешними законами» при-

¹ Гегель Г.В.Ф. Философия права / Пер. с нем. Б. Столпнера и М. Левиной (с небольшим изменением). М.: Мысль, 1990. С. 279.

нуждает «людей, вообще-то расположенных к полной свободе, беда», а бедой этой Кант называет человеческую «необщительность», дающую повод к конфликтам и противоборству².

Гегель находит все это неудовлетворительным. Руссо, по его мнению, ушел дальше, чем Кант, определив «в качестве принципа государства» волю. Тут просматривается идея Руссо о *volonté générale*³ как основе общественного договора. По мнению Гегеля, общественного договора недостаточно, ибо таковой есть лишь согласие отдельных воль: «объединение единичных людей в государстве превращается у него [Руссо] в *договор*, основанием которого служит, таким образом, их произвол, мнение и решительно выраженное по их желанию согласие». Гегель хочет большего. Он ищет – и утверждает – объективную волю, которая «есть в себе в своем *понятии* разумное, вне зависимости от того, познается она или не познается единичным человеком»⁴.

Этот ход мысли нам уже знаком. Он заставляет вспомнить о соблазне, исходящем от коммунизма и коммунистической партии, которая «объективно» всегда права. Уже «общая воля» Руссо – рискованная конструкция, поскольку она пред-

² Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане / Пер. с нем. И. Шапиро // Собрание сочинений: В 8 т. Т. 8. М.: Чоро, 1994. С. 17, 16–18, 402–403.

³ Общая воля (*фр.*).

⁴ Гегель. Философия права. С. 280–281.

полагает единогласие там, где природа самого предмета не позволяет избежать разногласия. И проблема даже не в «природе предмета», а в природе человека, о которой Кант в цитированном нами пассаже (на него, кстати, не раз ссылался Исайя Берлин) говорит, что «из столь кривой тесины, как та, из которой сделан человек, нельзя сделать ничего прямого»⁵. Для Канта, таким образом, «совершенного разрешения» противоречий не существует даже при справедливом общественном устройстве, а в лучшем случае возможно лишь «приближение к этой идее».

Гегель, как и Руссо, не скупится на слово «свобода». В этом духе можно истолковать даже концепцию «позитивной свободы» Исайи Берлина, которая берет здесь свое начало. Но фактически теории Руссо и Гегеля с полным правом включают в генеалогию тоталитаризма. Д. Л. Тальмон^a сделал это в отношении Руссо, чья «общая воля», отрицающая и оппозицию, и меньшинства, представляет собой что-то вроде призыва к фабрикации 99,9-процентного результата на выборах. Карл Поппер разоблачил гегелевскую теорию государства как опасную предшественницу тотального государства с его закрытым обществом. Оба тезиса не бесспорны. Мы находимся в области, где подтверждение и, особенно, опровержение (в строгом попперовском смысле) затруднены. А значит, нужно принять решение. Мы делаем выбор в пользу Канта и против Руссо, но прежде всего – против

⁵ Кант. Указ. соч. С. 19.

Гегеля¹.

Наш выбор означает следующее. В жизни существуют противоречия, которые не поддаются разрешению. Они, как показал Исайя Берлин, положивший этот анализ в основу своей плюралистической программы, возникают между несовместимыми ценностями. Существуют также социальные конфликты, которые нельзя «снять» никаким мыслимым синтезом. Поппер выражает те же идеи по-своему: «Человеческое общество не может существовать без конфликтов»⁶. Если бы такое общество удалось построить, «важнейшие человеческие ценности <...> были бы уничтожены». Это должно нас удерживать от попыток его организовать. Ответ нужно искать не в стремлении к единогласию и тем более – к высшей, «объективной» истине, а в создании институций, позволяющих разрешать противоречия, но так, чтобы не упразднять при этом основные свободы. Кантовское «совершенно справедливое гражданское устройство» и дает этот ответ, причем даже в этом случае мы можем поставить слово «совершенно» под некоторое сомнение.

Принимать жизнь с ее противоречиями не слишком просто. Неразрешимость антагонизмов помогает соблазнам вечного мира вновь и вновь отвоевывать себе место. Таким соблазном может быть тоска по гипотетическому первоначальному состоянию человечества или, наоборот, надежда на построение идеального общества будущего, в котором все

⁶ Поппер. Неоконченный поиск. С. 125.

конфликты и противоречия действительности будут сняты. Призыв Руссо «Назад к природе!» сулит возвращение в рай; Маркс, говоря о «царстве свободы», рисует небо на земле. Карл Поппер, высказывая свои предостережения, имеет в виду обоих философов. «Мы никогда не можем вернуться к мнимой невинности и красоте закрытого общества. Нашу мечту о небе нельзя воплотить на земле». Когда мы пытаемся отыскать путь к тому или другому, это кончается ужасом и кошмаром. «Если мы хотим остаться людьми, то перед нами только один путь – путь в открытое общество»⁷.

Если довести эти соображения до практического вывода, в поле нашего зрения окажутся два аспекта проблемы. Первый – это природа «справедливого устройства» в понимании Канта, то есть природа либерального порядка. Используя современную терминологию, можно сказать, что либеральный порядок имеет два стержня: господство права и политическую демократию. Некоторые склонны добавлять третий: законы рыночной экономики. В таком устройстве общества и состоит справедливость, если понимать свободу так, как ее рассматриваем мы. По отношению к искривленной тесне человеческой природы либеральный порядок справедлив. Это не просто игра слов⁸, но указание на ту добродетель понимания правильного устройства общества, о которой мы говорили в начале нашего рассуждения. Она служит защитой

⁷ Поппер. Открытое общество и его враги. Т. 1. С. 247, 248.

⁸ Немецкое слово *gerecht* означает не только «справедливый», но и «прямой».

от искушений и соблазнов несвободы.

Второй аспект предполагает следующий шаг в этом рассуждении и, строго говоря, уже не имеет ничего общего с добродетелью справедливости. Фрагмент Гераклита, утверждающий, что отец всех вещей – раздор, даже война, зачастую понимают неверно как гоббсовскую угрозу войны всех против всех. Что касается войны, у этого недоразумения есть основания: война действительно обнаруживает крушение всякого порядка. При либеральном порядке, однако, раздор – вообще конфликт – не просто гасится: он превращается из разрушительной силы в силу продуктивную, творческую. Кант это знал. Для него конфликт, который удалось погасить, – источник прогресса. «Вся культура и искусство, украшающие человечество, самое лучшее общественное устройство – все это плоды необщительности, которая в силу собственной природы сама заставляет дисциплинировать себя и тем самым посредством вынужденного искусства полностью развить природные задатки»⁹. Раздор, который погасили, – источник чего-то нового, а из необходимости искать новое, подвергать его испытанию, на какое-то время признавать благом, затем улучшать или заменять другим вырастает реальная надежда людей, стремящихся расширять свои жизненные возможности внутри горизонта неопределенности.

⁹ Кант. Указ. соч. С. 18.

9. Рассудительность неравнодушных наблюдателей

В представлении древних справедливость была высшей добродетелью. Считалось, что она некоторым образом включает в себя все остальные. Поэтому она требовала более абстрактного, можно сказать, философского определения. Рассудительность (*temperantia*

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.