

Дефиниции и диалог. Размышления консерватора поневоле о русском и американском консерватизме

Предисловие

На днях решил не совершать кражу. На выходе из продуктового магазина вдруг заметил, что случайно оставил в корзинке баночку с дорогими витаминами, не оплатив ее. Впоследствии я рассказал об этом жене, и она спросила, что я сделал дальше. «Сначала подумал – не присвоить ли ее, – ответил я, – однако потом решил, что (я говорил по-русски) “это было бы некрасиво”».

Русское выражение *это было бы некрасиво*, конечно, сильно отличается от выражения той же мысли в американском английском, в котором почти наверняка присутствовали бы слова *неправильно (wrong)* или *плохо (bad)* (например: *it would have felt wrong* – это было бы неправильно). Тенденция выражать категории моральной добродетели в терминах эстетики – типично русская черта. А использование этических терминов для выражения того же самого по-английски – типично американская. Это всего лишь один (из множества других) примеров того, как американцы и русские по-разному смотрят на человека и на его место во Вселенной¹.

Блестящий американский католик-консерватор Гленн Олсен (Glenn Olsen) однажды заметил, что у каждой страны своя судьба, которая определяется ее исконными и глубинными представлениями о том, чем она является. Наблюдение Олсена вполне подтверждается реальной историей России и США. Черты, специфичные для культуры США, были очевидны уже 300–400 лет назад и продолжают развиваться и поныне в рамках одного и того же неизменного курса, заданного кальвинистами, которые мыслили в категориях морали, индивидуума, воли и могущества (последние две в то время приписывались Богу). У русской культурной идентичности собственные детерминанты, связанные в значительной степени с влиянием Византии и с визуальными и слуховыми практиками русского православного богослужения, песнопения, архитектуры и иконописи, которые все имеют эстетическую ориентацию. Что именно определило русскую

¹ Выдающееся положение слова *мы* в русском мире и русском языке хорошо известно, хотя это положение зачастую некорректно ассоциируется с коммунистическим опытом. Русский язык изобретен вовсе не коммунистами. Задолго до них русские говорили: *мы с братом пошли на рынок*, что означало «мой брат и я пошли на рынок».

Пол Гренье, исследователь русской и сравнительной политической философии, эссеист, публицист. Окончил аспирантуру и Русский институт (ныне Институт имени А. Гарримана) в Колумбийском университете (Нью-Йорк). Там же изучал русскую интеллектуальную историю у Марка Раева. Работал как синхронный переводчик по контракту для Госдепартамента, Министерства обороны США, Всемирного банка. Был научным руководителем Совета по экономическим приоритетам (The Council on Economic Priorities, CEP, Нью-Йорк). Является одним из основателей сообщества публицистов и издательства “Solidarity Hall”.
E-mail: psgrenier@gmail.com



ориентацию на понятия «единое» и «мы», рассматривать здесь нет нужды. Достаточно просто отметить, что за этим стоит давняя традиция.

Безусловно, идея о судьбах наций и о связи этих судеб с определенными культурными и духовными аспектами в наши дни горячо оспаривается. Современные мужчины, равно как и женщины, отвергают подобные «эссенциалистские» точки зрения, относя их в лучшем случае к прошлому, которое должно быть преодолено. Согласно этому новому «гуманистическому» взгляду, как отметил французский политический философ Пьер Манан (Pierre Manent), всячески подчеркиваться должна как раз одинаковость (*sameness*) всех людей без исключения.

Конечно, либеральная, «гуманистическая» точка зрения в определенном и вполне однозначном смысле верна: все люди одинаковы (*are the same*) в том, что касается человеческого достоинства («Все мы дети Божии»). И если бы это было всё, что имеет в виду современное либеральное мировоззрение, то никаких возражений и не возникало бы. Но здесь кроется причина, по которой я – с известной неохотой – пришел к осознанию себя консерватором: не могу согласиться с дальнейшим развитием современной логики, согласно которому все особенности общественной жизни и культуры, выходящие за рамки простейших потребностей – таких, как пища, материальный достаток и безопасность, – должны быть низведены до уровня сугубо частной жизни. Только упростив таким образом жизнь и взгляды людей, то есть сведя их к соображениям потребления и безопасности и выкорчевав из человеческого мира все, что сверх этого, – только тогда можно с достоверностью утверждать, что «все люди одинаковы» (*the same*)¹. И такой мир, на мой взгляд, некрасив.

Два вида консерватизма

На американский консерватизм заметное влияние оказывают персонажи, работающие за пределами США. В числе влиятельных не-американцев можно назвать шотландца Аласдера Макинтайра (Alasdair MacIntyre), англичанина Роджера Скрутона (Roger Scruton) и уже упомянутого Пьера Манана. Из этих троих дальше речь пойдет только о Макинтайре и Манане. В рамках данного контекста они представляют собой интерес ввиду важной роли в определении одного из двух основных типов консерватизма: консерватизма, основанного на определенном понимании того, что существует (онтология), и того, что означает быть человеком (антропология). Их консерватизм всерьез принимает важность христианской религии (в особенности католической церкви с ее давней интеллектуальной традицией) как для онтологии, так и для антропологии.

В отличие от второго, «методологического» (ситуационного) типа консерватизма (о котором см. ниже) первый тип консерватизма, именно потому, что он уходит корнями в философию, одновременно стоит – по крайней мере в определенном смысле – вне консерватизма. Его корни уходят не только в традиционное христианство, но и в Древнюю Грецию. Насколько мне известно, ни Макинтайр, ни Манан обычно не относят себя к консерваторам как таковым. Манан признает, что, в современных терминах, он находится в некотором смысле «на правом фланге» (*on the right*). В любом случае оба эти автора определяют себя прежде всего через отсылку к своим *источникам*. Манан называет себя последователем Аристотеля². Макинтайр неоднократно говорил о себе как о

¹ Я позаимствовал эту интерпретацию современного либерального гуманизма из работ Пьера Манана, в особенности из его статьи [16].

² Об идеологических убеждениях и источниках Манана см. его интервью в “National Review” (Aug. 21, 2012): <http://www.nationalreview.com/article/314230/design-and-choice-interview>

философе, принадлежащем традиции Аристотеля и Фомы Аквинского. (Макинтайр, как будет видно ниже, оказывает растущее влияние также и на русскую консервативную мысль.)

Очерк, который предполагает разговор – хотя бы часть времени – об американском консерватизме, несколько странно начать с упоминания только французского и шотландского философов. Попытаюсь исправить эту неловкость, заметив, что целый ряд значимых американских консерваторов тоже относится к этому философскому типу консерватизма. В их число входят (мой список весьма неполон и субъективен): Дэвид Л. Шиндлер (David L. Schindler), Дэвид С. Шиндлер (David C. Schindler), Гленн Олсен, Эдриан Уокер (Adrian Walker), Майкл Хэнби (Michael Hanby), Майкл Мартин (Michael Martin), Джон Медэйл (John Medaille), Род Дреер (Rod Dreher), Аллан Карлсон (Allan Carlson) и многие другие. Расселл Кирк (Russell Kirk) (1918–1994) принадлежал скорее к этой философской школе мысли, нежели к ситуационной, однако присутствовал в обеих. Именно в соответствии со специфическим характером этого направления консерватизма его приверженцы НЕ придерживаются того, что – по крайней мере в недавней американской истории – стало представляться вполне естественным сближением, а именно, объединения консерватизма со свободным рыночным капитализмом. Но ни один из только что упомянутых авторов не является сторонником либерального (в смысле *laissez-faire* – «пусть все идет своим ходом») свободного рыночного капитализма. В этом нет ничего странного – это естественное следствие их философских убеждений, которые в значительной степени пересекаются с взглядами Макинтайра и Манана, по меньшей мере в том, что касается сильного влияния Аристотеля и Фомы Аквинского. Манан хотя и не марксист, но и отнюдь не горячий приверженец капитализма, а философия Макинтайра и вовсе содержит, помимо прочего, фундаментальную критику капитализма.

Кроме вышеописанного типа консерватизма – то есть консерватизма, обусловленного определенной философской традицией, – существует другой, весьма от него отличный тип, гибкий в отношении философских воззрений. Вместо того чтобы быть укорененным в какой-то интеллектуальной традиции, этот консерватизм укоренен, так сказать, сам в себе как в методологии, как в способе адаптации к происходящим в мире изменениям.

Если русский и американский консерватизмы вступят в плодотворный диалог, то на какой почве этот диалог мог бы проистекать? Ясно, что в той мере, в какой каждый из них тесно связан с уникальной судьбой и всеобъемлющим значением конкретной нации, точки двустороннего интереса найти будет сложно. Но общие философские установки – если таковые будут приняты как первостепенно важные – должны, по идее, создать серьезное основание для диалога. Приверженность же взаимно исключающим и несовместимым философским традициям будет иметь обратный эффект.

Однако мы опережаем события. Прежде чем пытаться ответить на такой запутанный с дипломатической и философской точки зрения вопрос, нам необходимо выяснить с неким подобием точности, что американцы и русские имеют в виду, когда употребляют слово «консерватизм».

Ситуационный консерватизм Хантингтона

Кажется вполне очевидным, что любая политическая программа, имеющая какое-либо будущее, должна хотя бы стараться учитывать изменения духа времени, в которое она живет. Разумно предположить, что подобное требование должно предъявляться также и к консерватизму. Однако в какой момент подобный «учет» превращает такую политическую программу (программу кон-

серватизма) во что-то столь специфическое, что она уже перестает быть... консервативной?

Выше мы упомянули, что существуют философский и «методологический» типы консерватизма. Существует ли, однако, в природе предельный случай? Иными словами, должен ли тот или иной подход, чтобы оставаться консервативным, сохранять какой-то абсолютный минимум определенного идейного (философского) содержания, или же консерватизм и в самом деле может быть чисто ситуационным? В США, во всяком случае, сторонники этих противостоящих типов консерватизма представляют широкий спектр варьирующихся, промежуточных оттенков серого – от белого («философские основания – это всё») до черного («ситуационный процесс – это всё»). Рассмотрим это, для конкретности, на примерах Рода Дреера (Rod Dreher) и Дэвида Брукса (David Brooks).

Американский консерватор Род Дреер уже давно пишет (прежде всего на страницах журнала “The American Conservative”) о явлении, которое он называет «выбор Бенедикта». Происхождение этого термина хорошо известно. Он взят из заключительных строчек знаменитой книги Аласдера Макинтайра «После добродетели», в которой автор сравнивает и противопоставляет то, как понятие добродетели трактовалось в древнем мире, и то, как оно трактуется сегодня. Макинтайр доказывает, что современный либеральный мир роковым образом сбился с пути и перестал понимать даже значение такого базового слова, как «добродетель». Признавая, что проводить параллели между настоящим временем и эпохой упадка Римской империи опасно, Макинтайр тем не менее бесстрашно идет вперед и допускает, что «некоторые параллели все же существуют». Более того, продолжает он, «варвары не дожидаются за границами [нашего мира]; они уже в течение некоторого времени правят нами». Похоже, у нас нет выбора, продолжает Макинтайр, кроме как вновь обратиться к ответной реакции христиан на заре Средневековья, когда, «полностью не отдавая себе в этом отчета, они создали новые формы общин, в рамках которых можно было поддерживать нравственное бытие, так чтобы нравственность и цивилизованность смогли пережить надвигавшиеся времена варварства и тьмы». Но как же нам это сделать? Неужели путем воссоздания средневековых монастырей? Макинтайр ничего об этом не говорит. Его книга заканчивается словами: «Мы находимся в ожидании не Годо, а второго св. Бенедикта – несомненно, сильно отличающегося от первого» [14, р. 263]. Это и есть тот самый «выбор Бенедикта», к которому апеллировал Дреер. С точки зрения Дреера, этот «выбор», помимо прочего, означает признание того факта, что те, кто хотят оставаться христианами в каком бы то ни было традиционном смысле, не могут более рассчитывать на то, что их станет поддерживать окружающая их американская, или шире – «западная», культура. Однако, как признает сам Дреер, точные очертания некоей отдельной, контркультурной христианской культуры остаются пока размытыми.

После решения Верховного суда США легализовать однополые браки во всех пятидесяти штатах умеренный неоконсерватор Дэвид Брукс отметил тот шок, который испытали многие христиане в стране, и в частности выразил симпатию к негативной реакции Рода Дреера. Брукс признал, что США на самом деле отказываются от традиционно принятых христианских ценностей в том, что касается целого ряда социально значимых вопросов. Хоть и признавая, что сам он «левее» Дреера, Брукс настаивает на своем глубоком уважении к последнему, лестно отзываясь о нем как об авторе «по-настоящему выдающейся книги» «Как Данте может спасти вашу жизнь» [6]¹.

¹ Полное название книги Дреера – “How Dante Can Save Your Life: The Life-Changing Wisdom of History’s Greatest Poem”, то есть «Как Данте может спасти вашу жизнь: Изменяющая жизнь мудрость величайшей поэмы в истории». – *Примеч. перев.*

Но вместе с тем Брукс говорит о том, что Дреер неправ, призывая вновь обратиться к выбору Бенедикта. Продолжать борьбу, пишет Брукс, тоже было бы неправильно. Вместо этого Брукс рекомендует Дрееру и всем остальным консервативным христианам «отложить в сторону... культурную войну, ведущуюся вокруг сексуальной революции». Он предлагает им вместо этого сосредоточиться на исправлении других социальных пороков – и двигаться вперед.

Предлагая такую стратегию, Брукс оказывается в лагере методологического (или «ситуационного», как мы увидим ниже) консерватизма. Однако, может быть, более корректно было бы сказать, что он просто отказывается от консерватизма (и «консервативных ценностей») как такового? В конце концов, наблюдаемые перемены, то есть те, которые уже реально совершились, резко противоречат традиции – в том числе, разумеется, традиции католической церкви. Настало время глубже взглянуть в природу того, что я назвал методологическим консерватизмом (что представляет собой то же самое, что и ситуационный консерватизм Сэмюэла Хантингтона).

Насколько мне известно, именно Сэмюэл Хантингтон в 1957 году впервые дал определение консерватизма в чисто ситуационных терминах. В своей работе «Консерватизм как идеология» [9] он определил консерватизм как нечто, лишь косвенным образом связанное – если связанное вообще – с каким-то конкретным содержанием. «Сущностью консерватизма, – писал Хантингтон, – является настойчивое утверждение ценности существующих институций». Другими словами, консерватизм сам по себе изначально является риторической стратегией, и именно в этом риторическом смысле он имеет регулярно воспроизводимое содержание, например, через апелляцию к благоразумности *медленных* изменений; настаивание на том, что интересы общества выше интересов индивидуума; рассуждение о мудрости предшествующих поколений, и т.п.

Задача консерватизма, определенного в ситуационных терминах, заключается в том, чтобы замедлить ход изменений – *но только тогда, когда такое замедление еще возможно*. То есть только до тех пор, пока общество остается тем, чем оно было до этого. После того как общество – все равно какими способами или по каким причинам – изменило характер своих институций и идей, «истинный» консерватор не может, не должен продолжать держаться за свои предыдущие убеждения, потому что тогда он не сможет более защищать то, что есть, но будет взывать к чему-то отличному от того, что есть, а это, с точки зрения чистого ситуационного консерватизма, уже не что иное, как радикализм. Подобно г-ну Бруксу, ситуационно ориентированный консерватор должен вместо этого (однако постепенно и неохотно) переходить на защиту нового.

Американские институции, говорит Хантингтон, всегда были либеральными, народными (popular) и демократическими. Поэтому и американские консерваторы могут и должны быть «либеральными, народными и демократическими». Ибо «подобно тому, как аристократы были консерваторами в Пруссии в 1820 году, а рабовладельцы – консерваторами в Южных штатах в 1850 году, так и либералы должны быть консерваторами в сегодняшней Америке». Объявив либералов консерваторами в 1957 году, Хантингтон, по существу, основал то, что получило известность как американское неоконсервативное движение.

В той мере, в какой консерватизм рассматривается как чисто ситуационный, возникает искушение отмахнуться от него как от чего-то немногим большего, нежели разновидность софистики, напоминающей о таком типе политика, который заявляет: «Вот мои взгляды; а если они вам не нравятся, я могу их поменять»¹. Однако это было бы, по-видимому, несправедливо. В конце концов,

¹ Эта цитата позаимствована мною из трактата Эрика Фегелина о диалоге Платона «Горгий», где он сравнивает Калликла с такого рода политиком.

вполне возможно, что у ситуационалиста имеются свои философские убеждения, как они, несомненно, есть у Дэвида Брукса, как они, несомненно, есть у многих американских неоконсерваторов, в большинстве своем числящихся учениками Лео Штрауса (Leo Strauss), а он был, безусловно, философ – пусть и такой, который (возможно, предусмотрительно) предположил, что философы не всегда могут вслух говорить о том, что они полагают истиной. Вероятно, отличительной чертой американских (нео)консерваторов является не софистика, а желание действовать в реально существующем мире. Я снова здесь акцентирую слово *действие*. Любое действие, в противоположность созерцанию, происходит в рамках конкретного политического контекста. В современном государстве такого масштаба, как США или Россия, первоначальные философские убеждения того или иного лица обычно не имеют большого значения. Характер и «судьба» американской культуры создают дополнительный барьер для философского подхода, который по определению не подлежит выбору большинством голосов.

Правда и то, что Хантингтон, конечно, упоминает религию как средство из арсенала ситуационного консерватизма. Но что это за *религия*? Это не какая-то определенная теология или философия в ее конкретике. И не католические убеждения Расселла Кирка (которого Хантингтон высмеивает за его упорную «романтическую» привязанность к сторонам жизни, «выпадающим из ритма современной Америки»). Взамен всего этого Хантингтон предлагает общую апелляцию к «божественному одобрению, [которое] пронизывает законный, существующий общественный порядок», иными словами, некую религию без содержания. В результате «религия», вдохновляющая американского консерватора, не обязательно должна быть католической или христианской. Она вполне может быть *американской религией*¹. Там, где это «божественное одобрение» действительно становится американской религией (а это часто случается – я утверждаю – как среди американских неоконсерваторов, так и среди американских идеологов демократизации), американский консерватизм становится неотличимым от американского *национализма* [7]. Как бы то ни было, для философски или религиозно (в традиционном смысле) ориентированного консерватора удовлетвориться ситуационализмом невозможно.

Сущностный и ситуационный консерватизм в трактовке Михаила Ремизова

Привержен ли русский консерватизм сущностному (substantive) философскому проекту (в духе Манана, Макинтайра и др.), или же это ситуационалистский проект, подобный описанному Хантингтоном в его эссе 1957 года? Ответ: и то, и другое, но со своими особенностями.

Марлен Ларюэль (Marlene Laruelle), много пишущая о русском консерватизме и национализме, находит параллели между современным русским кон-

¹ Ср. утверждение Харолда Блума о том, что христианство в США тяготеет к нарциссическому гностицизму, имеющему мало общего с исторической церковью [5]. Блум, специалист по Шекспиру, преподающий в Йельском университете, является атеистом. Лютеранский теолог Стэнли Хауэрвас в своем эссе «Бог Америки» [8] заявил, что «Бог Америки – это не тот Бог, которому мы поклоняемся как христиане». Американцы, утверждает Хауэрвас, верят, что каждый человек творит себя полностью сам. Это не оставляет места для христианского понятия Создателя. Но разве Америка не известна как верующая страна, по крайней мере в лице своих протестантов-евангелистов? Возможно, но даже среди них американское христианство носит глубоко индивидуалистический характер. Американские верующие, пишет Хауэрвас, это люди, склоняющиеся к такому высказыванию: «Я верю, что Иисус наш Господь – но это всего лишь мое личное мнение».

серватизмом и американским неоконсерватизмом, который она ассоциирует с цивилизационным подходом, выдвинутым Сэмюэлом Хантингтоном в конце 1980-х годов [13]. Хотя я не во всем солидарен с взглядом Ларюэль на современный русский консерватизм, я согласен с ней в том, что Хантингтон оказал на него очень серьезное влияние, а также разделяю ее высокую оценку Михаила Ремизова. Ларюэль воздает последнему должное за высокий уровень его теоретического вклада в русскую философскую мысль, добавляя, что его статьи часто базируются на «великой классике русской историософии» (и, как можно также заметить, демонстрируют обширное знакомство с западными источниками).

Ремизов соглашается с Хантингтоном лишь отчасти; и влияние последнего обусловлено не его книгой «Столкновение цивилизаций», а гораздо более ранним (и более фундаментальным в том, что касается неоконсервативного проекта), цитированным выше эссе «Консерватизм как идеология»¹. Согласно Ремизову, консерватизм действительно определяется по своему конкретному историческому отношению к прошлому. Однако Хантингтон исказил и чрезмерно упростил природу и сущность этого отношения. Не только *консерватизм* ситуационен: *все современное общество сталкивается с той же ситуационной дилеммой*. Консерваторы или либералы, верующие или неверующие – все стоят перед лицом необходимости как-то реагировать на дезинтеграцию традиционного христианского общества, которое предшествовало современной эпохе в Европе. До современной эпохи христианская традиция наделяла легитимностью как политическую власть, так и нормы морали². В отсутствие такой разделяемой всеми традиции «современное общество обречено на проектный способ существования», потому что «традиция в рамках современности не может быть самоочевидным и достаточным основанием легитимности общественного порядка» [2]. Не будучи сама по себе конкретным проектом, пишет Ремизов, современность вместо этого разворачивается как «арена столкновения различных проектов или, точнее, программ, стратегий... ответа на общий исходный вызов». Консерватизм представляет собой одну из стратегий, стоящих перед лицом одной и той же *ситуации*, которая характеризуется, пишет Ремизов, цитируя Карла Мангейма, распадом «объективного онтологического единства мира».

Верно и то, продолжает Ремизов, что консерватизм ситуационен в том смысле, что отвечает на разнообразные вызовы различными способами в различные исторические моменты. Однако Хантингтон не видит за деревьями леса, когда утверждает, что поэтому консерватизм сам по себе не формирует традиции со своим собственным сущностным содержанием. Наоборот, «...в современной истории многие частные ситуации, делающие актуальным консерватизм, оказываются спецификациями той исходной, общей ситуации – “ситуации современности”, о которой шла речь выше». Говорим ли мы о событиях 1789 года или о проблемах биоинженерии, в обоих случаях мы сталкиваемся со сходной в основе своей попыткой посредством либерального проекта переосмыслить мир на базе эмансипации, свободы и прав индивидуума. Консервативный ответ, конечно, варьируется в зависимости от данного ситуационного вызова. Но в каждом случае он базируется на присущем консерватору непреходящем чувстве укорененности в более раннем традиционном порядке.

¹ Ларюэль, когда она писала в 2009 году, не могла знать об эволюции подхода Ремизова, поскольку интересующее нас эссе появилось только в 2013 году.

² Ремизов здесь вторит рассуждению Ханны Арендт в ее работе «Что есть авторитет?» [4]. Арендт пишет, что, возможно, ее эссе было бы разумнее назвать «Чем был авторитет», поскольку «авторитет исчез из современного мира».

Вышеописанная схема, предостерегает Ремизов, может ввести консерватора в опасное и ошибочное заблуждение, что консерватизм представляет собой реакцию на *настоящий* двигатель истории – революционный дух. Что еще хуже, такое понимание может соблазнить потенциального консерватора начать демонизировать деятелей Просвещения или Французской революции. Но это неправильно. В отрывке, который по своей базовой логике напоминает интеллектуальную историю Запада в изложении Манана, Ремизов констатирует, что Просвещение не вызвало распад традиционного мира, а само было симптомом этого распада. Просвещение представляло собой попытку восстановления мира из небытия путем замены христианской логики на логику рационализма. Тогда у общества действительно имелаась нужда в новом основании. Другое дело, говорит Ремизов, что проект реконструкции общественного порядка на базе секулярного рационализма потерпел неудачу¹. В этом месте аргументация Ремизова гораздо ближе к аргументации Макинтайра, нежели Хантингтона, и он открыто выражает свою признательность первому.

Ремизов обращает внимание на усилия одного из самых оптимистично настроенных сторонников «незавершенного» проекта Просвещения Юргена Хабермаса по возрождению данного проекта. «“Дискурсивная этика” последнего, – говорит Ремизов, – удивительно точно повторяет принципиальный изъян “старой версии” проекта... Так, “теория коммуникативного действия”, стремясь реконструировать общество (прежде всего – публичную сферу) на свободных и разумных основаниях, исключить все элементы господства или принуждения, кроме принуждения убеждающей аргументации, вынуждена постулировать на “входе” примерно то же, что она хочет получить на “выходе”: свободно и добросовестно рассуждающих субъектов, мыслящих в общей системе координат и ориентированных на консенсус» [2, с. 70].

Тот же самый недостаток выявляется и в «социальном контракте» (который требует такого уровня доверия, какой в естественном состоянии в принципе недостижим), равно как и в других попытках современного философского обоснования морали, исходя из чисто рациональных предпосылок.

Несмотря на свои теоретические достижения, Ремизов, по крайней мере в настоящий момент, не является кабинетным ученым. Он работает в качестве консультанта политиков, связанных с правительством РФ. Во время моей короткой встречи с ним прошлым летом он произвел на меня впечатление человека, глубоко озабоченного социальным здоровьем российского общества, который сам испытал горечь от созерцания потери – потери не советской системы, а утраты в 1990-х годах конструктивного и стабильного социального баланса. Для Ремизова консерватизм означает создание на новой основе более здорового гражданского общества и государства. Вот что стоит на кону для него, когда он размышляет об опасностях современности, лишенной своих корней, даже если он формулирует вопрос в очень общих терминах: «История современности – это не только история научно-технического прогресса или прогресса рационализации, или прогресса в осознании свободы, но и история растраты “ресурсов” традиционного общества. Таких, как трудовая или семейная этика, аскетизм общественного служения, потенциал доверия и солидарности, религиозно определенный стандарт человека. Все эти и им подобные социальные опоры жизненно необходимы для успешной модернизации, но не производятся ею самостоятельно, а заимствуются из предшествующей эпохи. И кардиналь-

¹ Тут мы слышим отголоски работы английского философа-теолога Джона Милбанка, который только недавно начал оказывать влияние на русскую философскую мысль (из-за проблем с переводом). Однако его влияние на американский философский консерватизм весьма велико.

ный вопрос состоит в том, возможно ли сохранение жизненно важных фрагментов (артефактов) традиционной картины мира в ситуации распада той целостности, которой они были исходно порождены?» [2, с. 71].

Достаточно прочесть этот отрывок, чтобы осознать, что это вряд ли исключительно российские проблемы. Более того, эти рассуждения Ремизова сильно напоминают многих американских философов-консерваторов (особенно принадлежащих к школе “*Communio*”, таких как Шиндлеры). Например, Карлсон в числе других авторов тоже озабочен демографическим кризисом и распадом «семейной этики» в наш век потребления. И, конечно, многие американцы, даже никогда не считавшие себя «консерваторами», могли бы разделить тревогу Ремизова, обусловленную исчезновением духа служения и социальной солидарности, что ведет к полному дисбалансу в распределении богатств, о чем много пишет в своих работах придерживающийся католической концепции дистрибутизма экономист Джон Медайл.

Национализм и консерватизм

В других работах я уже писал об американском либерализме как о движущей силе американской революционной культурной политики и революционно-геополитического поведения. Мне кажется по меньшей мере очень странным применять к этому революционному государству термин «консервативное», даже если, как мы видели выше, крайнее ситуационалистское определение консерватизма позволяет сделать именно это. Более того, как отмечают Макинтайр и другие авторы, либерализм в США (да и на самом деле «на Западе») сам превратился в *традицию*. И, таким образом, в этом отношении защита революции в Америке одновременно превращается в защиту традиции с консервативных позиций.

Хантингтон, если не ошибаюсь, является творцом (по крайней мере в том, что касается современных США) понятий консерватизма как *ситуационализма* и консерватизма как *функции цивилизационных типов*¹. Однако было бы совершенно неправомерно объединять эти два понятийных подхода в один и трактовать их как вариации на одну и ту же тему. В конце «*Столкновения цивилизаций*» Хантингтон открыто призывал уважать границы различных цивилизаций². Его основная мысль заключалась в том, что национальное государство (*nation state*) в дальнейшем будет становиться все более и более оправданным с точки зрения его связи с конкретным цивилизационным типом. По крайней мере он *утверждал*, что ужасается при мысли о том, что Соединенные Штаты решат относиться к своей цивилизации как к универсальному идеалу (хотя понятно, что сам он предпочитал ее любой другой). Хантингтон рассматривает цивилизации как партикулярист (*particularist*). Он не националист в агрессивном значении этого слова.

Ситуационалистский тезис, напротив, помогает легко оправдать американский консервативный национализм, который *реально* агрессивен, как это

¹ Хантингтон, конечно, вполне осознавал, что цивилизационная методология – далеко не его оригинальное изобретение. Он признает, что до него в этом же направлении работали Шпенглер, Тойнби, Сорокин, Бродель, Валлерстайн и многие другие [10, р. 40; рус. пер. с. 16].

² «Западная вера в универсальность западной культуры страдает тремя недугами: она ошибочна; она аморальна; она опасна». [10, р. 310; рус. пер. с. 212]. Это далеко не случайная фраза, а тема, пронизывающая всю книгу: «Запад завоевал мир не из-за превосходства своих идей, ценностей или религии (в которую были обращены не так уж многие жители других цивилизаций), но скорее превосходством в применении организованного насилия. Жители Запада часто забывают этот факт; жители не-Запада никогда не забывают этого» [10, р. 51; рус. пер. с. 25].

можно увидеть на примере одного из отцов-основателей современного американского ситуационалистского (и империалистического) неоконсерватизма – Роберта Кагана. В работе «Опасная нация» [11] Каган предлагает свою интерпретацию всего американского опыта как развертывания универсалистской идеи, которая, по его мнению, является идеей абсолютно либеральной – идеалом процветания и безопасности. Методология Кагана научна – в позитивистском, неовеберианском смысле – в том, что подает исторические факты как простую наработку того, что является неизбежным социальным процессом, но в то же время – *имплицитно* – и как развертывание того, что правильно и хорошо, пусть даже по неизвестным и невысказанным причинам.

Чтобы передать колорит кагановского описания агрессивного либерализма США, достаточно нескольких примеров. «На деле, американские государственные деятели чаще всего полностью сознавали, какие могущественные силы действуют в их пользу. Большинство из них верило в предопределенность того, что триумф их либеральной англо-саксонской цивилизации, превосходящей все остальные, неизбежен». «Согласно либеральному взгляду на мир, победа американской цивилизации над обоими этими низшими народами в конечном счете не зависела от причуд европейских войн или от сейсмических подвижек в европейском балансе сил... Завоевание испанских и индейских владений на континенте было со временем неизбежно».

Прозаический стиль Кагана не лишен некоторой обезоруживающей прямоты. Например, он описывает *якобы стихийный* (в глазах многих рядовых американцев, как он утверждает) характер торгового покорения американского континента. Отсутствие какого бы то ни было очевидного долгосрочного плана игры, за исключением «плана» постоянной экспансии, где только можно и где только выгодно, создало у населения в целом впечатление, что завоевание континента не имело ничего общего с внешней политикой и было всецело *внутренним* делом. «Но описывая так [то есть как стихийный – *Примеч. авт.*] ранний американский экспансионизм, – пишет Каган, – историки и американцы в целом только закрепили традиционную фантазию либералов о том, что “мирное покорение” силами наступающей либеральной цивилизации должно рассматриваться как явление совершенно иной природы, нежели другие формы покорения и экспансии». Следует заметить, что книга «Опасная нация» была издана в 2006 году, стало быть, она была написана на пике войны США против Ирака, которую неоконсервативные коллеги Кагана описывали как естественное расширение Американской империи. Каган был одним из основателей «Проекта в пользу Нового американского столетия» (Project for a New American Century), члены которого активно выступали за эту войну. Его консерватизм либерален и консервативен в ситуационалистском понимании, а также *опасно* националистичен и универсалистичен – и он сам первый бы это признал [11, р. 23].

Еще один характерный представитель неоконсервативного национализма в США сегодня – Уолтер Расселл Мид. Его отстаивание капиталистической экспансии как способа хорошо вести дела для США, при этом награждая остальной мир американскими либеральными институтами, сильно напоминает точку зрения Роберта Кагана. Недавние статьи Мида в журнале “The American Interest” имеют сильную христианскую религиозную направленность, однако религиозность никоим образом не умаляет его американского национализма. В своем эссе об американской геополитике Мид пишет:

«В 1945 году, не считая Хиросимы и Нагасаки, американские зажигательные бомбы убили 900 тысяч японцев (гражданских лиц) за последние пять месяцев Второй мировой войны. В одну из ночей марта 1945 года зажигательные бомбы, сброшенные на мирные кварталы Токио, убили намного более 80 тысяч гражданских лиц. Восемьдесят тысяч – это больше, чем все людские потери США

во время Корейской и Вьетнамской войн, вместе взятых. 900 тысяч гражданских смертей – это примерно вдвое больше всех военных потерь США во всех войнах с внешним противником, начиная с войны за независимость и по сей день.

В рамках этой джексоновской традиции – вы хотите безоговорочной капитуляции и абсолютной победы. Вам неинтересны оправдания или точка зрения другой стороны – вам интересна только победа»¹.

С точки зрения Мида, оправданием вышеописанных деяний, что понятно уже даже из этой краткой цитаты, является поддержка со стороны американского демократического, народного процесса, преследующего собственные интересы. Это популистское джексоновское течение в Америке позволяет Миду проводить прямое сравнение между вторжением США в Ирак в 2003 году и американскими войнами против индейцев в начале XIX века. В те времена генерал армии США Эндрю Джексон (позднее избранный президентом), по словам Мида, «положил конец атакам индейцев племени семинолов на поселенцев в Джорджии», после того как обнаружил, что «эти террористы, как мы теперь можем их называть, снабжались “оружием массового поражения” – винтовками, боеприпасами и алкоголем – двумя британскими торговцами, действовавшими в том, что тогда формально называлось Испанской Флоридой». Ссылка на Флориду как на только «формально так называвшуюся» часть Испании ясно показывает: с точки зрения Мида, то, что находится в пределах досягаемости США, – уже в силу этого им принадлежит. И любое препятствие не имеет права на существование просто потому, что является *препятствием Соединенным Штатам*. Это напоминает замечание Кагана, полное отеческого недоумения по поводу того, что американские первопроходцы воспринимали сопротивление американской экспансии (здесь Каган имеет в виду сопротивление канадских французов в конце XVIII века) как форму совершенно неспровоцированной *агрессии*, «таким образом положив начало стереотипу, который активно действовал в последующие 200 лет» [10, с. 23].

Как уже было отмечено, Уолтер Расселл Мид – убежденный христианин (член епископальной церкви, если не ошибаюсь). В этом он сходен с такими неоконсерваторами, как Джордж Вайгел и Майкл Новак (оба они католики), однако отличается от других, не имеющих сильных религиозных убеждений, но обычно апеллирующих к «традиционным ценностям» или даже к добродетелям Древней Греции. Каковы бы ни были их религиозные или философские убеждения (если они вообще имеются), их всех объединяет общий *консервативный* элемент – преданность Америке. Их консерватизм – это консервация американского образа жизни, который одновременно и либерально-индивидуалистический, и капиталистический. Однако те неоконсерваторы, которые являются, например, убежденными католиками (или епископами, или кем-то еще), должны каким-то образом примирить два способа понимания общего добра (*common good*) и природы человеческой личности. Похоже, они делают это посредством разделения собственной личности на манер, описанный французским теологом начала XX века Жаком Маритеном². С одной стороны, имеется личность (*self*), ориентированная на высший мир и полностью отделенная от личности социальной; с другой стороны, имеется

¹ Цитата взята из работы [17]. Еще одним примером того, как пишет Мид, имея в виду религиозную точку зрения, может служить его недавнее эссе [18], где Мид проясняет религиозность, которая во многих своих аспектах – как и следовало ожидать – либеральна: он подчеркивает универсальное сходство всех людей, трактует веру наиболее инклюзивным, общим для всех способом (как поиск смысла и т.п.). Его взгляды, что абсолютно неудивительно, столь же американские, сколь и яблочный пирог.

² *Schwindt D. Bad Personalism and the Primacy of the Common Good // The Mad Papist* (blog post, Jan. 12, 2016). URL: <http://thepadpapist.com/blogs/thechair/85789126-bad-personalism-and-the-primacy-of-the-common-good>

публичное лицо со своей гражданской позицией в обществе. Каждая «личность» упорядочена в соответствии с отдельной и реально противоречивой логикой. В своей духовной ипостаси индивидуум ориентируется, скажем, на католического Бога (или на какой-то другой источник «высшего смысла»). А в своей мирской ипостаси индивидуум руководствуется рыночной логикой с ее вечно меняющейся смесью товаров и идей, популярных в каждый конкретный момент.

Российские аналогии: Александр Дугин

Вопрос Дугина проблематичен по многим причинам. Если его исключить – особенно в контексте разговора о русском национализме, – потенциальные американские читатели-критики воспримут это как злоумышленный уход от главного. В американской публицистике Дугин давно рекламируется чуть ли не как центральная фигура русского национализма и консерватизма вообще. А если его включить, многие русские читатели, особенно среди ученых, будут в недоумении, потому что Александр Дугин очень мало фигурирует в научных дискуссиях в сегодняшней России.

И это еще не все. Многочисленность сочинений Дугина, часть которых к тому же, как говорят, издана под псевдонимом, затрудняет вынесение о нем общих суждений без риска впасть в противоречия. Более того, некоторые его идеи выглядят не только малосимпатичными, но к тому же еще и неудобопонимаемыми. Но все же Дугин тоже может быть интересен (и даже неприятные идеи иногда бывают истинными)¹.

Система политической философии и геополитики Александра Дугина устроена гораздо сложнее аналогичной системы американских неоконсерваторов. Тем не менее в определенных отношениях мысли Дугина могут рассматриваться как их зеркальное отображение. Как и неоконсерваторы, Дугин является универсалистом в своих претензиях и амбициях; сходно у них и видение своих государств как империй². Как неоконсерваторы, так и Дугин, абсолютизируют важность и перспективу государства «хартленда». В случае Дугина «хартленд» – это Россия, для неоконсерваторов – конечно, Америка³. Для американских нео-

¹ Есть еще одна мотивация, побуждающая говорить о Дугине – помимо того, что он (якобы) являет собой пример русского националиста. Интеллектуальная жизнь невозможна, если позволять именам и политическим категориям превращаться в оружие, напрочь пресекающее любое обсуждение еще до того, как начался анализ. Имя Дугина уже использовалось таким образом как раз в вышеупомянутой американской публицистике, и я противник этого. Я признателен Марлен Ларуэль за живой пример того, как надо отказываться принимать политические ярлыки в качестве предлога для бегства от беспристрастного анализа. В число исследований Марлен Ларуэль о Дугине входит работа «Александр Дугин: русская версия европейской радикальной правой?» [12].

² «Потеря имперского масштаба для русских означает конец и провал их участия в цивилизации, поражение их духовной и культурной системы ценностей, падение их универсалистских и мессианских чаяний...» [см.: 1, с. 200–201]. Дугинский взаимоисключающий подход коренится в некоем (вполне знакомом) геополитическом реализме, а не только в его неудобном геополитическом мистицизме. Для Дугина статус России как региональной державы сущностно нестабилен. Россия как национальный проект только подвигнет суб-нации в своих пределах на разыгрывание той же самой *националистической* карты. Опасности, другими словами, не только связаны с некоей угрозой извне, хотя такие угрозы, согласно Дугину, тоже определено присутствуют. Стоит заметить, что М. Ремизов занимает в точности противоположную позицию, см. [3]. Ремизов выступает за русское национальное государство, отвергающее любые имперские или мессианские формы самоидентификации.

³ Ср. их понятие «Нового американского века». Даже в англоязычном названии нового, созданного после 11 сентября 2001 года Министерства внутренней безопасно-

консерваторов единственная жизнеспособная политическая перспектива – это либерализм, поскольку Америка – страна либеральная. Для Дугина наибольшей жизненной важностью обладают традиционализм и перенниализм [12, р. 9–12]. Однако не потому ли, что примером этого традиционализма является Россия? Здесь – с учетом специфической природы дугинского извода традиционализма – присутствует ощутимая неоднозначность. Американские неоконсерваторы обычно отличались непримиримостью своего противостояния России как стране, чуждой либеральным ценностям. Дугин как минимум столь же непримирим в своем противостоянии Соединенным Штатам как стране, олицетворяющей либеральную идеологию и стремящейся навязать ее всему миру.

Консерватизм Дугина явно не ситуационный, а философский. Отрицая либеральный проект современности, он не зовет вернуться к прошедшему золотому веку и громогласно отвергает присутствующую в России ностальгию по царизму и советскому прошлому. В некотором смысле он типично российский системостроитель, имеющий целью синтезировать все, что можно взять из прошлого: либерализм, традиционализм, социализм и, прискорбным образом, даже элементы фашизма (см., однако, ниже). Он готов принять либерализм и современные технологии в той мере, в какой они поддерживают единство и мощь государства как такового. Но он отвергает современную концепцию нации-государства как инструмента «профанических, буржуазных ценностей, сводящих качественные социальные различия к упрощенной количественной административной структуре» [1, с. 194]. Россия в его понимании – это обязательно империя. Хотя он до известной степени зависим от взглядов Карла Шмитта, идеи последнего используются Дугиным в очень общем виде. Он принимает разделение Шмиттом истории на две эпохи: большую часть времени до начала доминирования таких морских держав, как Великобритания и Соединенные Штаты, и относительно более короткий исторический период, наступивший после их возвышения. До возникновения морских держав доминирующими были сухопутное сознание и стабильность континентального порядка. Старый порядок ориентировался на сушу, и суша эта была стабильной, пронизанной корнями и традиционной. Напротив, торговые империи, ориентированные на море, принимают перемены как свою главную ценность. Этот последний аспект размышлений Дугина, несмотря на его «шокирующую» (для наивных и для тех, кто никогда не слышал, например, о Хайдеггере) ассоциацию со Шмиттом, представляет собой возможный мост между «дугинизмом» и вполне разумными аспектами западного философского консерватизма.

Тем не менее детали дугинской «традиции», имеющей для него всеобъемлющую значимость, из Шмитта не выводятся. Вместо этого они представляют собой эклектическое и, по-моему, не очень вразумительное смешение различных источников: элементов русского православия (причем в старообрядческом варианте) и евразийства наряду (что наиболее важно, согласно Ларуэль) с определенной разновидностью перенниализма, продвигавшегося Юлиусом Эволой, чей образ мыслей был скорее языческим, нежели христианским, и который, похоже, разделяет некоторые аспекты итальянского фашизма, несмотря даже на то, что сам Эвола к фашистам вроде бы относился с презрением. Ларуэль, судя по всему, не смогла на основании своего более детального анализа прийти ни к какому определенному выводу относительно того, присутствует или нет в мыслях Дугина антисемитизм. Он явно отвергает расизм, который, оказавшись в руках фашистов в Италии и особенно в Германии, вел к насилию. Его флирт с этими идейными источниками, определенно не русскими и едва ли христианскими, делает Дугина нежелательной фигурой

сти (Department of *Homeland Security*, букв. «Департамент безопасности *родной страны*») присутствует угрожающе националистический отзвук.

для многих русских консерваторов и националистов. Для меня лично не ясно, является ли Дугин эксцентричным русским националистом с выраженными философскими убеждениями, или же убежденным традиционалистом (к тому же ориентированным в основном отнюдь не на русские идейные источники), чья приверженность русскому национализму является прагматической и случайной. Принимая во внимание характер дугинских философских убеждений, его антиамериканизм является естественным и не должен рассматриваться как знак национализма как такового. Исходя из моего ограниченного знакомства с сочинениями Дугина, единственным аспектом его писаний, который оправдывает их безоговорочное отторжение, является его взгляд на расу. Что бы ни говорить о цивилизациях и их судьбе, связывать расы со специфическими духовными способностями или чертами характера, что с очевидностью делают Дугин и его гуру Эвола, недопустимо. Это к тому же еще и не по-христиански, что должен бы знать Дугин, если он читал св. Павла. С другой стороны, необходимо отметить, что у дугинского традиционализма (перенниализма) имеется много сторонников, среди которых и такие известные на Западе, как Хьюстон Смит, и менее знакомые (но более солидные) авторы наподобие Стратфорда Колдекотта. В озабоченности сохранением традиции ничего иррационального или обязательно националистического нет.

Заключение

Мы (в русском значении этого местоимения – «мы вместе с читателем» [ремарка автора. – *Примеч. перев.*]) начали эти размышления с рассмотрения различных судеб консерватизма в Соединенных Штатах и в России. Далее мы обратились к разбору взглядов на консерватизм в этих двух странах. Очевидно, что у американских (и европейских) философов-консерваторов имеется много общего с российскими консерваторами ремизовской школы, но заметно меньше сходств с такими философами-консерваторами, как Дугин. Ожидать от ситуационалистов в обоих лагерях (хотя у нас не было времени на то, чтобы взглянуть на чистых ситуационалистов с российской стороны) общности мотивов или хотя бы общего словаря невозможно. Или по крайней мере нелегко.

Обращение к геополитической перспективе хотя и неприятно, но неизбежно. Националисты с обеих сторон агрессивно враждебны по отношению к своим противникам. Было бы необычайным лицемерием обвинять в опасности и агрессивности одного лишь Дугина, с чем вполне может согласиться даже сам Роберт Каган (см. выше). Каждая из сторон в этой игре отстаивает собственную идею и сражается с любой возможной поднимающейся силой, которая могла бы эту идею отрицать. Возлагать ли вину за агрессивную позицию конкретной нации на саму эту нацию, или же национальная мощь является условием *sine qua non* [лат. «непременным условием»] для защиты конкретной цивилизационной идеи (будь она либеральной или же традиционной)? В мире, каким он устроен, разделить эти два аспекта затруднительно.

Или же проблема заключается в существовании государства как такового, в отданном ему непомерном приоритете? П. Манан, хотя он достаточно критически относится к современному государству, недавно писал, что современные национальные государства, образующие Европу (имея в виду противоположность их постнациональному Европейскому Союзу), – это потенциальное местоположение подлинной общины (community). Такая община для него может основываться только на христианской любви (charity), а любовь – это логика церкви [16]. В этом отношении позиция Манана выглядит очень близкой долгой традиции русской мысли – от Соловьева до Солженицына и Ремизова.

Но вот для Макинтайра современное государство – это явно не тот институт, где может быть выстроена подлинная община. И в самом деле, Макинтайр заявил, что та единственная позиция, по которой он соглашается с либералами, – это противостояние пониманию национального государства как общины. Но ход его мысли, конечно, совсем другой. Он полагает, что самая важная вещь – это как раз община и в первую очередь общины, объединённые добродетельной практикой. И дело тут просто в том, что эти общины могут быть образованы только группами, отличающимися своим порядком, логикой и масштабом от современного государства¹.

И это в итоге наводит на мысль о том конструктивном подходе, которому, стоило бы следовать как основе для российско-американского диалога: это проблема построения настоящих общин в масштабах городов и деревень. И это не случайно заставляет вспомнить об использовании Макинтайром примера рыбацкой деревни для иллюстрации его понятия коммунальной *практики*, гармонизирующей частную и общественную добродетель и тем самым представляющей собой подлинную альтернативу либеральной современности, которая, как заметил Ремизов, постоянно отделяет одну от другой, заимствуя из традиции и одновременно подрывая ее основы.

¹ См. [15]. В этом же эссе Макинтайр повторяет свое знаменитое сравнение современного национального государства с телефонной компанией. Положить жизнь за государство, пишет он, «это все равно, что положительно ответить на просьбу умереть за телефонную компанию».

Литература

1. *Дугин А.Г.* Основы геополитики: Геополитическое будущее России. М., 1999.
2. *Ремизов М.В.* Консерватизм и современность // Свободная мысль. 2012. № 9–10. С. 65–76.
3. *Ремизов М.В.* Русский национализм и российская геополитика // Россия в глобальной политике. Т. 10 (2012). № 3.
4. *Arendt H.* What is Authority // Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought. New York: Penguin, 2006. (Рус. пер.: *Арендт Х.* Между прошлым и будущим. Восемь упражнений в политической мысли. М.: Изд-во Института Гайдара, 2014.)
5. *Bloom H.* The American Religion: The Emergence of the Post-Christian Nation. New York: Simon and Schuster, 1993.
6. *Dreher R.* How Dante Can Save Your Life: The Life-Changing Wisdom of History's Great Poem. New York: Regan Arts, 2015.
7. *Grenier P.* Revolutionary Liberalism and Global Disorder: Why Modernity Can't Live with Any Principle of Order Other than Itself (A Study in Geo-Political Philosophy) (в печати).
8. *Hauerwas S.* America's God // Communio: International Catholic Review. Vol. 34. No. 3 (2007).
9. *Huntington S.P.* Conservatism as Ideology // The American Political Science Review, Vol. 51. No. 2 (June 1957). P. 454–473.
10. *Huntington S.P.* Clash of Civilizations. New York: Simon & Schuster, 2003 (рус. пер.: *Хантингтон С.* Столкновение цивилизаций. М.: АСТ, 2006).
11. *Kagan R.* Dangerous Nation: America's Foreign Policy from Its Earliest Days to the Dawn of the Twentieth Century. New York: Alfred A. Knopf, 2006.
12. *Laruelle M.* Aleksandr Dugin: A Russian Version of the European Radical Right? // Kennan Institute Occasional Papers. No. 294.
13. *Laruelle M.* Inside and Around the Kremlin's Black Box: The New Nationalist Think Tanks in Russia. Stockholm Paper, Oct. 2009. Stockholm: Institute for Security and Development Policy.
14. *MacIntyre A.C.* After Virtue: A Study in Moral Theory. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984.
15. *MacIntyre A.C.* A Partial Response to My Critics // After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994.
16. *Manent P.* Human Unity Real and Imagined: An Alternative to the False Religion of Humanity // First Things, October 2012.
17. *Mead W.R.* American Grand Strategy in a World at Risk // Orbis. Vol. 49. Issue 4. Autumn 2005. P. 589–598.
18. *Mead W.R.* The Meaning of Christmas // The American Interest. URL: <http://www.the-american-interest.com/2015/12/29/the-meaning-of-christmas-5/>

Аннотация. Современный консерватизм рассматривается в настоящем эссе как результат диалектического взаимодействия между двумя различными и даже противоположными подходами – фактически двумя консерватизмами. Один консерватизм, «сущностный», предполагает приверженность определенному кругу идей (в основном древнегреческих и христианских) и не склонен менять свои философские позиции. Другой консерватизм, который может быть назван «ситуационным», представляет собой определенное прагматическое отношение к переменам как таковым. Ситуационный подход, в явном виде сформулированный С. Хантингтоном в 1957 году, отдает предпочтение тому, что есть в настоящий момент, по сравнению с тем, что было или могло бы быть.

Автор показывает, что во влиятельном неоконсервативном движении в США доминирует именно ситуационный подход. Это приводит к тому неожиданному результату, что самый значимый из современных вариантов американского консерватизма в идейном плане оказывается привержен либерализму, который превратился в США в мощную традицию.

После обсуждения «гибридного» определения консерватизма, представленного в работах М.В. Ремизова, автор обращается к рассмотрению отношения двух различных версий американского консерватизма к национализму и завершает эссе сравнением американского и русского национализма *sub specie* консервативных идей и практик.

Ключевые слова: консерватизм, «сущностный» и «ситуационный»; философия, С. Хантингтон, М. Ремизов, национализм, неоконсерватизм, А. Дугин, США, Россия, А. Макинтайр.

Paul Grenier is an essayist, political writer and scholar of Russian and comparative political philosophy. He is a graduate of the Russian Institute (now the Harriman Institute) at Columbia University (New York). While at Columbia he studied Russian intellectual history under professor Mark Raeff. He worked as a simultaneous interpreter on contract with the U.S. State Department, the U.S. Department of Defense and World Bank, and was a research director at the New York-based Council on Economic Priorities. He is one of the founders of Solidarity Hall, a publishing house and community of thinkers and publicists. E-mail: psgrenier@gmail.com

Definitions and Dialogue: Reflections of a Reluctant Conservative on Russian and American Conservatism

Abstract. The essay presents a definition of conservatism as a result of dialectic interaction between two opposite approaches, in fact, two conservatisms. One, 'essentialist' conservatism is based on a certain set of ideas (mainly Ancient Greek or Christian), and is stable in its philosophical commitments. The other conservatism, called 'situational', clearly defined by Huntington, represents a pragmatic attitude toward changes as such, giving preference to what really exists against what once a or might exist.

The author shows that in the U.S., the situational approach clearly dominates in the influential neo-conservative movement. This leads to the unexpected result that the most influential type of American conservatism is committed to liberalism that has grown into a strong tradition in the U.S.

After discussing innovative 'hybrid' definition of conservatism offered by Mikhail Remizov, the author turns to considering the attitude of two different types of American conservatism to nationalism and concludes his essay comparing Russian and American nationalism *sub specie* of conservative ideas and practices.

Keywords: Conservatism, 'Essentialist', 'Situationalist', Philosophy, Samuel Huntington, Mikhail Remizov, Nationalism, Neo-conservatism, Alexander Dugin, United States, Russia, Alasdair MacIntyre.

Перевод с английского Т.Л. Ветошкиной и П.Б. Паршина