

Тетради по консерватизму

ISSN 2409-2517

Многоуважаемый читатель!

Открыта подписка на «Тетради по консерватизму»

Разумеется, на сайтах Фонда ИСЭПИ и Elibrary.ru сохраняется полнотекстовый доступ к альманаху. Однако консерватизм, понимаемый не только как идеология, но и как стиль, предполагает традиционное чтение

Подписку можно оформить

- во всех почтовых отделениях России: через «Объединенный каталог. Пресса России. Газеты и журналы». Подписной индекс 45060
- в почтовых отделениях стран СНГ: по каталогам «Российская Пресса» ОАО «Агентство по распространению зарубежных изданий». Подписной индекс 45060
- через интернет-подписку: электронный каталог «Пресса по подписке» агентства «Книга-Сервис» на сайте www.aks.ru

В Москве возможна и корпоративная подписка (доставка курьером): электронный каталог «Пресса по подписке» агентства «Книга-Сервис» на сайте www.aks.ru

{ № 1 2017 }

Альманах

{ Май 2017 г. }

фонд
ИСЭПИ

Институт
социально-экономических
и политических
исследований



Цетради

по консерватизму

{ № 1 2017 г. }

Москва
Некоммерческий фонд – Институт
социально-экономических и политических
исследований (Фонд ИСЭПИ)
2017

*В соответствии с решением Высшей аттестационной комиссии
Министерства образования и науки Российской Федерации журнал включен
в перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий,
в которых должны быть опубликованы научные результаты диссертаций
на соискание ученых степеней доктора и кандидата наук по отраслям
23.00.00 – Политология, 07.00.00 – Исторические науки и археология,
09.00.00 – Философские науки.*

Рекомендовано к печати
Экспертным советом Фонда ИСЭПИ

Редакционный совет
Д.В. Бадовский, А.Д. Воскресенский, А.Ю. Зудин,
А.А. Иванов, Б.В. Межуев, А.Ю. Минаков,
Р.В. Михайлов (гл. редактор), Е.Н. Мошелков, Л.В. Поляков (председатель),
М.В. Ремизов, А.С. Ципко, А.Л. Чечевишников

Тетради по консерватизму: Альманах. – № 1. – М.: Некоммерческий фонд – Институт социально-экономических и политических исследований (Фонд ИСЭПИ), 2017. – 164 с.

Очередной номер альманаха «Тетради по консерватизму» посвящен V международному форуму «Бердяевские чтения», организованному Фондом ИСЭПИ совместно с международным аналитическим центром «Rethinking Russia», который прошел в Париже, в Библиотеке Тьер 20–21 октября 2016 г.

Издание зарегистрировано в Федеральной службе по надзору в сфере связи,
информационных технологий и массовых коммуникаций.
Свидетельство о регистрации ПИ № ФС77 – 67506.

© АНО «Средство массовой информации
Альманах “Тетради по консерватизму”», 2017
© Некоммерческий фонд — Институт
социально-экономических и политических
исследований (Фонд ИСЭПИ), 2017

Леонид Поляков
Слово к читателю
7

Раздел первый

**Генезис консервативной мысли: русско-
французский контур**

Bernard SEILLIER
Conservation des forces civilisatrices face aux défis de la situation présente
11

Pierre MAGNARD
Actualité de Joseph de Maistre
16

Nicolas TANDLER
Joseph de Maistre – penseur politique et religieux
19

Андрей Рачинский
Большая «семья» Жозефа де Местра в России
21

Борис Межуев
*Владимир Соловьев и де Местр: опыт переосмысления
средневекового мирозерцания*
32

François LEGRIER
« Trois entretiens » de Vladimir Soloviev et leur actualité
38

Михаил Маслин
«Парижские корни» русской идеи: Владимир Соловьев и Николай Бердяев
43

Раздел второй

Демократия постмодерна: идентификация вызовов

Пол Гренье
*Что такое политическая философия, и почему она исчезла
из нашего мира?*
55

Леонид Поляков
Философ и Мир. Николай Бердяев как критик эпохи
62

Maxence HECQUARD
France – Russie. Quelles valeurs en commun ?
72

Александр Щипков
Трансформация консервативной политической повестки в условиях
мирового кризиса
77

John LAUGHLAND
La pérennité du communisme
81

Adrian PABST
Virtue, Post-liberalism and the Common Good: the new centre-ground
of Western politics
84

Раздел третий

**Европейские культура, традиции и ценности:
цивилизационная будущность**

Егор Холмогоров
Добрый дикарь на ледяном ветру.
Парадоксы консервативного руссоизма в французской и русской мысли
97

Ivan BLOT
L'égalitarisme, un danger pour les libertés et les traditions
111

Василий Ванчугов
Опыты «прагматического утопизма»: русская мысль в поисках
«общего дела». Итоги и перспективы
115

Christian VANNESTE
Les valeurs morales sont-elles de droite ?
125

Кирилл Бенедиктов
Возможен ли не-глобалистский сценарий для Европы: case Франции
132

Patrick BRUNOT
Immigration de masse et sauvegarde des traditions
138

Размышления и интервью

Мария Дегтярева
«Жозеф де Местр так и не сроднился с Россией...»
149

Аркадий Минаков
Жозеф де Местр и Россия
158

Слово к читателю

Этот номер уже традиционен с одной стороны, но, при этом, необычен – с другой. Традиционность его состоит в том, что мы по-прежнему даем возможность нашим читателям познакомиться с материалами очередных «Бердяевских чтений», публикуя выступления на форуме и статьи, подготовленные по его тематике. Необычность же этого номера состоит в том, что он посвящен «Бердяевским чтениям» впервые прошедшим в октябре 2016 г. за пределами России на, так сказать, «второй Родине» Николая Александровича – во Франции. Конкретно – в Париже. И даже в доме-музее Бердяева в парижском пригороде Кламаре.

В связи с этим обстоятельством мы решили попробовать передать атмосферу форума с помощью необычного для нас формата. А именно – выступления и статьи французских участников чтений мы публикуем на их родном языке. За одним понятным исключением: доклад лектора университета Кент Адриана Пабста (чей родной язык немецкий) мы публикуем на английском.

Поступая так, мы сознаем, что не всем нашим читателям такая инновация (хотя это вполне рутинное дело для многих международных научных изданий) придется по вкусу хотя бы в силу того, что при фактической монополии английского способность читать по-французски имеется далеко не у всех. В этом смысле Россия начала нынешнего века разительно отличается от России начала века девятнадцатого, века не только военного триумфа 1812 года, но и золотого века русской культуры, все выдающиеся деятели которой с французским были, что называется, на короткой ноге.

Это сопоставление родилось не случайно. Оно, по сути, является вводом в первую ключевую тему парижских «Бердяевских чтений», которая отсылает нас в то время, когда консервативная мысль, стимулированная (Великой) Французской (буржуазной) революцией зарождалась практически синхронно в Европе и в России. Тут особенно значима фигура Жозефа де Местра, которого по праву считают отцом-основателем французского консерватизма и которого есть все основания считать крестным (в буквальном смысле) отцом консерватизма отечественного. Так ли это и если да, то почему это так – об этом в шести докладах, статьях и интервью, размещенных в первом и заключительном разделах номера.

Вторая ключевая тема чтений – «состояние» демократии постмодерна, если будет позволен такой буквальный перифраз знаменитой книги Жана Франсуа Лиотара. Планируя форум в Париже, мы изначально надеялись, что эта тема всерьез заденет французских (и более широко – западных) интеллектуалов консервативного круга. И мы не ошиблись. И в ходе самого форума, и в перерывах между сессиями об актуальных вызовах демократии говорили много и горячо. И те тексты, которые мы публикуем в соответствующем разделе, лишь отчасти могут передать весь спектр мнений, сомнений, позиций и контр-



позиций, которые были высказаны относительно нынешнего положения и перспектив демократии западной и демократии вообще.

Третья ключевая тема – своеобразный аудит багажа европейской цивилизации, ее культурного фонда, базовых традиций, морально-религиозных ценностей. Эта тема в октябре прошлого года имела отчасти академический, отчасти актуально-прикладной оттенок. Но ее уместность стала вполне очевидной сегодня, когда во Франции повсюду слышится триумфальное «Вперед!». И когда голоса либерал-консерваторов из партии Les Republicains и национал-консерваторов из Front National оттеснены на второй план. Агрессивно-либеральный европеизм президента Эммануэля Макрона ставит перед всеми консерваторами Европы (а значит неминуемо – и России!) вопрос с поистине *последней* (мандельштамовской) прямоотой: что происходит с двухтысячелетним фундаментом европейской цивилизации? Готовы ли ее нынешние торжествующие наследники «отряхнуть ее прах» со своих ног, сбросить ее базовые ценности с «парохода Современности»?

Реагируя на энергичный и оправданно алармистский доклад по этой теме Патрика Брюно, один из российских участников чтений очень кстати напомнил такую мысль Арнольда Тойнби: «Все известные случаи гибели цивилизаций – это скорее результат не убийства, а самоубийства». Чтобы нынешняя Европа не попала в этот условный «список Тойнби», нужен деятельный интеллектуально-политический союз европейских и российский консерваторов. Хочется надеяться, что представляемый номер альманаха в какой-то степени явится вкладом в это жизненно важное дело.

Генезис консервативной мысли: русско-французский контур

{ Раздел первый }

Bernard SEILLIER
Conservation des forces civilisatrices face aux défis de la situation présente

Pierre MAGNARD
Actualité de Joseph de Maistre

Nicolas TANDLER
Joseph de Maistre – penseur politique et religieux

Андрей Рачинский
Большая «семья» Жозефа де Местра в России

Борис Межуев
*Владимир Соловьев и де Местр: опыт переосмысления
средневекового мирозерцания*

François LEGRIER
«Trois entretiens» de Vladimir Soloviev et leur actualité

Михаил Маслин
«Парижские корни» русской идеи: Владимир Соловьев и Николай Бердяев

Conservation des forces civilisatrices face aux défis de la situation présente

Valéry a d'emblée placé le conservatisme devant une difficulté majeure à propos de la question la plus fondamentale, celle de notre civilisation, en affirmant : « Nous autres, civilisations, nous savons maintenant que nous sommes mortelles... Nous sentons qu'une civilisation a la même fragilité qu'une vie ». Devrions-nous abandonner toute espérance face à la décadence de notre civilisation ?

Conserver une civilisation, la maintenir vivante touche bien au fondement de l'identité d'une nation. Cela nécessite d'entretenir ce qui l'engendre. C'est d'une exceptionnelle importance pour nous autres Russes et Français qui avons une civilisation commune d'origine sacrée. Le Verbe de Dieu a revêtu et vécu notre humanité pour nous donner en partage sa divinité. Prétendre conserver une telle civilisation, ne peut relever que d'une forme d'action liturgique. Ne soyons donc pas étonnés si un Adversaire d'une puissance spirituelle extraordinairement supérieure à la nôtre, s'acharne à nous en empêcher en nous faisant oublier que nous avons été créés à l'image et à la ressemblance de Dieu. Ce n'est que sur cette vérité anthropologique que peut se fonder une civilisation chrétienne. C'est sur cette pierre d'angle que nous devons élever nos fortifications. Saint Irénée a magistralement caractérisé cette perspective en déclarant : « La gloire de Dieu c'est l'homme vivant et la vie de l'homme c'est la vision de Dieu ».

Examen de conscience

Nos nations ont connu à un haut degré une telle civilisation puis ont failli disparaître sous la poussée révolutionnaire. La Russie donne aujourd'hui des signes encourageants de réveil alors que la France continue à sombrer avec des dirigeants qui explicitement font du rejet de Dieu leur religion. Si nous souhaitons retrouver la lumière du Logos pour nos nations, nous devons d'abord identifier les corruptions anthropologiques qui nous minent. Un authentique et préalable examen de conscience s'impose donc.

Le premier éclaircissement nécessaire concerne ce qui a le plus d'importance dans notre vie. Que cherchons-nous fondamentalement : voir Dieu face à face ou vivre confortablement ? N'oublions-nous pas notre condition mortelle, par l'activisme matérialiste de notre vie quotidienne, au point d'oublier notre véritable identité : fils adoptifs de Dieu en Jésus-Christ ? La supplantation de la piété par la pensée profane ouvre la porte aux « faux messies et aux faux prophètes » annoncés par le Christ en *Mathieu XXIV, 24*. Ils « feront voir de grands signes et des prodiges, au point d'égarer s'il était possible, même les élus. » Ne nous laissons donc pas égarer et respectons une hiérarchie de valeurs incontestable entre les actes de nos vies quotidiennes. Et soyons particulièrement vigilants en matière de spiritualité.



Notre époque de sécularisation accentue en effet la déviance immanentiste de la pratique religieuse, et de la compréhension des vertus théologiques. Il peut s'agir au minimum d'un intellectualisme, ou d'un fidéisme et au pire d'une véritable inversion, profanation et même apostasie.

Le « New Age », les ambitions syncrétiques des dialogues interreligieux, véritable tour de Babel spirituelle moderne, toutes les religiosités politiques et idéologiques viennent pervertir et brouiller les cartes sur le cœur de l'anthropologie chrétienne : l'articulation entre la nature et la grâce.

Les ténèbres qui ont envahi notre époque, déjouent la mobilisation des forces civilisatrices en nous égarant. Un processus de décomposition de tout ce qui touche à l'esprit et à la connaissance de la vérité est à l'œuvre pour empêcher tout effort de conservation et même de résurrection, c'est-à-dire toute victoire remportée sur la mort de l'âme des peuples. L'anarchie et le chaos envahissent tous les domaines.

Pour conduire cet examen de conscience général de l'humanité, la lettre du Christ à l'Eglise de Laodicée peut nous aider à réaliser notre véritable situation.

« L'Amen, le Témoin fidèle et vrai, le Principe de la création de Dieu : Je connais ta conduite : tu n'es ni froid ni chaud – que n'es-tu l'un ou l'autre ! Ainsi puisque te voilà tiède, ni chaud ni froid, je vais te vomir de ma bouche. Tu t'imagines me voilà riche, je me suis enrichi et je n'ai besoin de rien ; mais tu ne te vois donc pas : c'est toi qui es malheureux, pitoyable, pauvre, aveugle et nu ! aussi suis donc mon conseil : achète chez moi de l'or purifié au feu pour t'enrichir, des habits blancs pour t'en revêtir et cacher la honte de ta nudité, un collyre enfin pour t'en oindre les yeux et recouvrer la vue. Ceux que j'aime, je les semonce et les corrige. Allons ! Un peu d'ardeur et repens-toi ! » (*Apocalypse III, 14-19*).

Notre vocation

Il est vrai que l'articulation entre notre nature et notre réalité surnaturelle est subtile à comprendre. La grâce n'abolit pas la nature mais la guérit et la surélève. La vie naturelle a été créée bonne. Depuis le péché originel, nous pouvons la détourner de sa vocation et devons en conséquence faire preuve de prudence de tempérance, de force et de justice dans notre existence quotidienne et sommes aidés pour cela par les vertus théologiques de foi, d'espérance et de charité.

C'est dans cette pratique que s'accomplit notre vocation au cœur de la création : être des miroirs de la Vérité.

Dieu a confié une mission à nos premiers parents au jardin d'Eden : cultiver, garder, protéger et soumettre la Création. Cette mission subsiste.

C'est le plan conçu par Dieu. L'homme doit entretenir la création et la faire fructifier fidèlement, sans la dénaturer jusqu'à l'épanouissement de la Jérusalem messianique au Royaume des cieux, en usant librement mais en conscience des talents confiés par Dieu à cet effet.

Cette mission a été complétée après l'Incarnation de Jésus-Christ par son propre enseignement:

« Demeurez en moi, et je demeurerai en vous. Comme le sarment ne peut de lui-même porter du fruit, s'il ne demeure attaché au cep, ainsi vous ne le pouvez non plus, si vous ne demeurez en moi. Je suis le cep, vous êtes les sarments. Celui qui demeure en moi et en qui je demeure porte beaucoup de fruit, *car sans moi vous ne pouvez rien faire*. Si quelqu'un ne demeure pas en moi, il est jeté dehors, comme le sarment, et il sèche ; puis on ramasse les sarments, on les jette au feu, et ils brûlent... » (*Jean XV, 4-6*).

Il en résulte une lumière anthropologique que l'Eglise n'a eu de cesse d'étudier et d'approfondir à travers les âges.

Une mise en garde

Pour notre époque, il est intéressant de relire le § 42 de l'encyclique « Populorum progressio » du pape Paul VI : « Un humanisme clos, fermé aux valeurs de l'esprit et à Dieu qui en est la source, pourrait apparemment triompher. Certes l'homme peut organiser la terre sans Dieu, mais "sans Dieu il ne peut en fin de compte que l'organiser contre l'homme. L'humanisme exclusif est un humanisme inhumain". Il n'est donc d'humanisme vrai qu'ouvert à l'Absolu, dans la reconnaissance d'une vocation, qui donne l'idée vraie de la vie humaine. Loin d'être la norme dernière des valeurs, l'homme ne se réalise lui-même qu'en se dépassant. Selon le mot si juste de Pascal : l'homme passe infiniment l'homme ».

Il apparaît clairement que la mission de l'homme devient explicitement avec le Christ son accomplissement dans la sainteté. C'est la voie de la civilisation chrétienne. Elle n'a malheureusement que rarement été suivie par l'humanité, hormis par les saints, dans les monastères ou aux époques de vraie chrétienté.

Une voie de perdition

C'est hélas une autre voie que l'homme a emprunté avec les transgressions révolutionnaires et nihilistes, celle d'une recreation artificielle de l'homme à laquelle sont attachées les nations hérétiques ou apostates d'aujourd'hui.

L'homme supprime alors le Créateur en se faisant lui-même démiurge, réorganisant à sa façon la vie terrestre et l'univers. Il construit un monde artificiel définissant lui-même le bien et le mal ; jusqu'à la profanation de la charité dans le transhumanisme de notre époque. Il provoque donc un divorce dans l'alliance divine et avorte le fruit qui était appelé à devenir civilisation agréable à Dieu.

Au lieu de rester fidèle à une démarche conservatrice et juste d'une cohérence naturelle et surnaturelle, l'homme emprunte une voie volontairement coupée de la participation divine par la grâce à l'accomplissement de sa mission.

L'humanité s'est enfoncée dans cette transgression de la justice. Maintes fois réitérée depuis lors par l'orgueil humain dans ses entreprises révolutionnaires de nature politique, économique, sociale, scientifique et technique, elle rompt l'harmonie entre les différentes puissances de l'âme, les composantes de la nature humaine et l'ensemble de la création. Au bout du chemin, au terme d'une histoire chaotique mêlant des phases d'euphorie et de dépression, de paix et de guerre, c'est la mort physique et mentale, la folie et le désespoir garantis. Ceci a été annoncé dans les Ecritures. N'approchons-nous pas aujourd'hui de ce terme ? Nous y avons même peut-être atteint un stade particulièrement sombre et sommes pris dans un engrenage d'où il sera impossible de nous dégager par nos seules forces.

Or au lieu de chercher à retrouver l'alliance avec Dieu, source unique des forces civilisatrices, nous nous abusons souvent nous-mêmes par des ersatz de notre fabrication. Le pire est que ces apprentis sorciers persistent à prétendre qu'ils cherchent le bien de l'homme dans ces voies de perdition.

La civilisation que certains prétendent construire seuls a été, est ou sera peut-être conforme un certain temps à la gloire de l'homme mais en aucun cas à celle de Dieu. Rapidement le fruit de cette prétention a déjà révélé, révèle ou révélera demain ce qu'elle est réellement et qui a déjà été appelé par certains, de manière paradoxale, une culture de mort ; paradoxale car la mort ne saurait être l'objet d'une culture.

Notre espérance demeure

Le secours divin est pourtant toujours disponible pour ceux qui ne prétendent pas voir par eux-mêmes : « Je suis venu dans ce monde pour un jugement, pour que ceux qui ne voient point voient, et que ceux qui voient deviennent aveugles » (*Jean IX, 39*).

Le cardinal J.H. Newman béatifié par le pape Benoît XVI le 19 septembre 2010 est célèbre comme défenseur de la primauté de la conscience dans les combats actuels et à venir.

Dans sa « Lettre au duc de Norfolk » il écrit : « si le sacerdoce éternel de l'Eglise venait à disparaître, le principe sacerdotal survivrait à cette ruine et se poursuivrait, incarné dans la conscience ».

Cette garantie absolue nous avait été donnée par le Christ Lui-même :

« Toute puissance m'a été donnée sur le ciel et sur la terre. Allez donc enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père, et du Fils, et du Saint Esprit, leur apprenant à garder tout ce que je vous ai commandé : et voici que je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin du monde ». (*Matthieu XVIII, 18-20*).

Ses derniers commandements sont contenus dans « la Révélation de Jésus-Christ : donnée par Dieu à Jean » (à Patmos) Elle fut donnée en effet « pour montrer à ses serviteurs ce qui doit arriver bientôt. ... Heureux sont les lecteurs et les auditeurs de ces paroles prophétiques, s'ils en retiennent le contenu car le temps est proche. » (*Apocalypse I, 3*) Avec ces paroles transmises sous le titre d'Apocalypse, la fonction politique est surclassée par celle de la transmission et du témoignage jusqu'au sang.

La Russie et la France ont reçu historiquement ces paroles et doivent méditer les lettres aux églises, telles que celle à Laodicée évoquée ci-dessus.

S'agissant de la France, l'homélie du pape Jean-Paul II prononcée sur son sol le dimanche 1er juin 1980, revêt dans cette perspective une importance capitale :

« Alors permettez-moi, pour conclure, de vous interroger : France, Fille aînée de l'Eglise, es-tu fidèle aux promesses de ton baptême ?

Permettez-moi de vous demander : France, Fille de l'Eglise et éducatrice des peuples, es-tu fidèle, pour le bien de l'homme, à l'alliance avec la sagesse éternelle ?

Pardonnez-moi cette question. Je l'ai posée comme le fait le ministre au moment du baptême. Je l'ai posée par sollicitude pour l'Eglise dont je suis le premier prêtre et le premier serviteur, et par *amour pour l'homme dont la grandeur définitive est en Dieu, Père Fils et Saint-Esprit.* »

Ce n'est que dans cette Alliance avec la Sagesse éternelle, que peut être ravivé le sens de sa mission sur le chemin vers « la cité sainte, la demeure de Dieu avec les hommes. Il aura sa demeure avec eux ; ils seront son peuple, et lui, Dieu-avec-eux sera leur Dieu. Il essuiera toute larme de leurs yeux : de mort, il n'y en aura plus ; de pleur, de cri, de peine il n'y en aura plus, car l'ancien monde s'en est allé. Alors Celui qui siège sur le trône déclara : « Voici je fais l'univers nouveau. » (*Apocalypse XXI; 3-5*).

Au sein de la servitude à des puissances globales et mondialement articulées entre elles, dans un ordre mondial structuré politiquement économiquement, socialement et techniquement, nous devons trouver le chemin de notre libération avec le Logos, par Lui et pour Lui. Qu'Il soit réellement notre Chef Sacré, dans toutes les dimensions de nos vies : familles, métiers, patries. Nous devons restructurer toutes ces composantes à partir de territoires permettant de vivre librement en vérité selon les vertus humaines cardinales et les vertus théologiques, sans concession à l'Adversaire. Unissons nos fidélités dans cette perspective avec toutes les nations qui refuseront de participer au rassemblement de Gog et Magog.

« L'Esprit et l'Epouse disent "Viens !" Que celui qui entend dise : "Viens !" Et que l'homme assoiffé s'approche, que l'homme de désir reçoive l'eau de la vie gratuitement. » (*Apocalypse XXII; 16-17*).

Résumé. La mission essentielle de l'homme est de se rapprocher de Dieu, pour cela la voie lui est tracée : préserver sa civilisation dans la mesure où elle correspond à ce que lui a indiqué le Seigneur. Ce qui signifie lutter contre la déchéance, la décadence, et revenir à la hiérarchie de valeurs sur laquelle s'est bâtie toute la civilisation dans un rapport sain et fructueux entre grâce et nature. Les avertissements contre la dépravation morale abondent dans l'Apocalypse et nous forcent à réfléchir à ce qui se présente à nous si nous nous laissons aller à la construction d'un monde reposant sur l'argent au lieu de se fonder sur les valeurs éternelles.

Mots-clefs : Forces conservatrices, civilisation, décadence, nation, hiérarchie de valeurs, grâce et nature, Pascal, mission de l'homme, perdition..

Бернар Селлье, член Сената Франции. E-mail : b.seillier@wanadoo.fr

Сохранение сил цивилизации и вызовы современности

Аннотация. Основная задача человека – приблизиться к Богу. Для этого путь уже проложен: сохранить свою цивилизацию в той мере, в какой она соответствует тому, что было указано Господом. Это означает борьбу с развращением, с распадом, для возвращения к иерархии ценностей, на которой покоится вся цивилизация в здоровом и плодотворном равновесии благодати и природы. Многочисленные в «Откровении» предупреждения о моральном разложении заставляют человека думать о том, что предстоит, если мы строим мир на основе денег вместо вечных ценностей.

Ключевые слова: Консервативные силы, цивилизация, распад, нация, иерархия ценностей, благодать и природа, Паскаль, задача человека, гибель.

Bernard SEILLIER, senator (France). E-mail : b.seillier@wanadoo.fr

Civilization Forces Reservation and Contemporary Challenges

Abstract. The main goal of man is to get closer to God. The way to reach this goal is already clear: man has to preserve his civilization to the extent it corresponds to the Lord's guidance. It means that the man has to fight decay and decadence, to be able to return to the hierarchy of values that forms the basis of the whole civilization in a healthy and productive balance between grace and nature. The many warnings about moral degradation that we find in the Apocalypse force us to think about what will happen if we build our world around money instead of the eternal values.

Keywords: Conservative Forces, Civilization, Decadence, Nation, Hierarchy of Values, Grace and Nature, Pascal, Man's Mission, Downfall.



Actualité de Joseph de Maistre*

En 1797 paraît à Neuchâtel, sans nom d'auteur, un ouvrage, qui alors ne fit pas grand bruit et dût attendre 1814 pour avoir quelques retentissements, « *Considérations sur la France* » de Joseph de Maistre. Le directoire, en place depuis 1795, laisse augurer la fin de la révolution ; le résultat des élections de germinal an V fait espérer le retour de la monarchie. C'est compter sans les libéraux, Benjamin Constant et Madame de Staël, qui veulent comme aujourd'hui nos propres libéraux, rétablir l'ordre public à moindre frais, allant jusqu'à dire qu'une rupture radicale avec un passé, pourtant réputé en tous points ruineux, mettrait en cause la paix civile : la contre-révolution serait, selon eux, aussi meurtrière que le fut la révolution. Il était grand temps qu'un analyste se penchât sur le phénomène : » qu'est-ce que la révolution, considérée dans ses causes prochaines et dans ses effets immédiats, mais aussi dans ses principes et dans ses sources, dans toute sa portée et son développement », selon la formule de Sainte-Beuve. L'entreprise est très nouvelle ; en Angleterre on peut se référer aux « *Réflexions sur la révolution de France* » de Richard Burke, mais en France on n'a encore rien de tel.

Il s'agit pour Maistre de rendre plausible la restauration au moment historique où elle est possible et où les libéraux, en charge du directoire, jouent le compromis, afin de ne rien changer en profondeur et de perpétuer les erreurs qui pourtant ont fait largement la preuve de leur nocivité. Il faut appeler les choses par leur nom plutôt que de tout édulcorer pour justifier des accommodements sous le prétexte fallacieux de rassembler. Benjamin Constant n'a-t-il pas osé signer une brochure intitulée « *De la force du gouvernement actuel et de la nécessité de s'y rallier* », en invoquant l'évolution des mentalités ? Face à cette lâcheté, il faut frapper très fort : le mal est plus profond qu'on veut le croire ; pour terrasser la « bête révolutionnaire », il faut en comprendre la nature. Joseph de Maistre va s'exprimer en inspiré, faisant preuve d'un souffle prophétique ; ainsi dans ces lignes qui figuraient dans la première ébauche du texte : « Elevons-nous surtout à de grandes pensées et voyons dans la révolution française ce qu'il faut y voir : un jugement terrible pour le moment présent et une régénération infaillible pour celui qui suivra... il s'en faut donc beaucoup que le sang innocent qui coule aujourd'hui soit inutile au monde. Tout a sa raison que nous connaissons un jour. Le sang de la céleste Élisabeth était peut-être nécessaire pour faire équilibre, dans le plan général, au tribunal révolutionnaire et celui de Louis XVI sauvera peut-être la France ». La révolution est un jugement de Dieu qui prélude au plus merveilleux des redressements. Maistre dit en avoir eu la révélation dans une illumination ; il vit l'histoire en visionnaire. Il y a du William Blake dans sa vision apocalyptique du cours des choses.

* On se reportera à l'édition des œuvres de Joseph de Maistre chez Robert Laffont établie par Pierre Glaudes en 2007. On lira l'excellent ouvrage de Marc FROIDEFONT, *La philosophie de Joseph de Maistre*.

Пьер Магнар, почетный профессор Сорбонны.

Faute de temps, je voudrais me borner à dégager le ressort du providentialisme de Maistre. Je partirai des premières lignes du chapitre 1 : « Nous sommes tous attachés au trône de l'Être suprême par une chaîne souple qui nous retient sans nous asservir. Ce qu'il y a de plus admirable dans l'ordre universel des choses, c'est l'action des êtres libres sous la main divine. Librement esclaves, ils opèrent tout à la fois volontairement et nécessairement : ils font réellement ce qu'ils veulent, mais sans pouvoir déranger les plans généraux. Chacun de ces êtres occupe le centre d'une sphère d'activité, dont le diamètre varie au gré de l'éternel géomètre, qui sait étendre, restreindre, arrêter ou diriger la volonté, sans altérer sa nature » (p. 199). Commentons ce texte.

Il s'agit pour Joseph de Maistre de rendre compte de l'apparente réussite du mal. Les apprentis sorciers d'alors, aux gestes si lourds de conséquence, étaient pourtant des médiocres, souvent d'une affligeante misère intellectuelle et morale. Comment expliquer leur succès ? Joseph de Maistre explique. L'ordre universel des choses est intangible, il se déploie selon les décrets de Dieu. Les libres volontés des hommes s'y inscrivent, trouvant leur réalisation et leur conséquence dans cet ordre universel auquel elles ne peuvent rien changer, de sorte que les hommes peuvent être dits « librement esclaves » : chacun est libre de faire ceci ou cela mais il n'est pas maître des conséquences de ses choix ; sa libre décision s'inscrit dans une chaîne de conséquences nécessaires et cette chaîne finit par le garrotter. Si nous obéissons aux vœux de Dieu sur chacun d'entre nous, la chaîne qui nous attache à son trône reste souple et elle nous retient sans nous asservir. Remarquons que cette chaîne est attachée au trône de Dieu, elle n'est pas dans sa main, de sorte qu'il ne dépend pas de lui d'en modifier la tension. La conséquence de nos actes est donc immédiate, le lien au trône de Dieu restant souple et gracieux tant que nous faisons sa volonté ; il devient en revanche de plus en plus astreignant, à mesure que nous allons à l'encontre de son vœu sur nous. Si nous prétendons agir en dépit de ses lois, nous nous trouvons comme mécanisés dans nos actions, conduits insensiblement par les circonstances où nous n'aurions jamais cru devoir aller. Tel est le destin des politiques contemporains : « Ainsi, écrit Maistre, des hommes sans génie et sans connaissance ont fort bien conduit ce qu'ils appelaient le « char révolutionnaire » ; ils ont toujours marché en avant, sans regarder derrière eux ; et tout leur a réussi, parce qu'ils n'étaient que les instruments d'une force qui en savait plus qu'eux. Ils n'ont pas fait de faute dans leur carrière révolutionnaire, par la raison que le fluteur de Vaucanson ne fit jamais de fausses notes » (p. 200). Voici l'homme réduit à l'état d'automate. Tel est le secret de la force et de la réussite de l'action révolutionnaire qui se développe comme une machine de guerre, sans qu'on puisse lui faire échec, de manière inexorable. Peut-on échapper à cette nécessité ?

Certainement pas en la contrariant ni en jouant avec elle, mais en retrouvant le dessein de Dieu sur le monde c'est-à-dire l'ordre naturel. Maistre s'exprime ainsi : « Lorsque l'homme travaille pour rétablir l'ordre, il s'associe avec l'auteur de l'ordre, il est favorisé par la nature, c'est-à-dire par l'ensemble des causes secondes qui sont les ministres de la divinité. Son action a quelque chose de divin ; elle est tout à la fois douce et impérieuse ; elle ne force rien et rien ne lui résiste : en disposant, elle rassainit ; à mesure qu'elle opère on voit cesser cette inquiétude, cette agitation pénible qui est l'effet et le signe du désordre ; comme sous la main du chirurgien habile, le corps animal luxé est averti du remplacement par la cessation de la douleur » (p. 259).

La révolution est violence, elle est donc génératrice d'innombrables souffrances ; la contre-révolution est douceur car elle ne consiste que dans cet abandon à l'ordre naturel. D'un côté la mécanique aveugle, de l'autre la spontanéité naturelle éclairée. Maistre s'explique encore : « Plus on examine les personnages en apparence les plus actifs de la révolution et plus on trouve en eux quelque chose de passif et de mécanique. On ne saurait trop le répéter, ce ne sont pas les hommes qui mènent la révolution, c'est la révolution qui emploie les hommes. On dit fort bien, quand on dit qu'elle va toute seule. Cette phrase signifie que jamais la divinité ne s'était montrée

d'une manière si claire dans aucun événement humain. Si elle emploie les instruments les plus vils, c'est qu'elle punit pour régénérer » (p. 202).

Comment échapper à cette implacable machinerie ? Tout simplement en retrouvant cet ordre naturel, ses lois, ses exigences, qui spontanément rétablira la santé du corps politique. Cette restauration ne saurait admettre quoi que ce soit qui la bride. L'imposture libérale est de proposer une restauration à moindre frais ; c'est la solution du compromis ; elle est vouée à l'échec, elle ne saurait rendre la santé au corps politique. La transmission ne se paie pas de concessions. La tradition Carolo-capétienne dura mille ans, l'orléanisme tint sur le trône dix-huit ans. On fit grief au comte de Chambord de n'avoir point accepté de compromis ; c'eût été des compromissions sur des questions régaliennes comme celle des alliances et celle du fondement et de la nature de l'autorité. Eût-il cédé il eut programmé sa chute. On enveloppa cela d'un drapeau blanc pour n'avoir pas à chercher à comprendre. Aujourd'hui que le corps politique est atteint d'une maladie mortelle, il ne saurait y avoir de possibilité de guérison que dans un retour à l'ordre naturel, ce qui supposerait l'abrogation de certaines lois contre nature. Toute politique qui croit pouvoir restaurer la santé du corps politique sans s'en être donné les moyens, pour n'en avoir point reconnu les conditions, a d'ores et déjà signé son échec.

Résumé. Et si la Révolution était un jugement de Dieu en vue d'une régénération. C'est l'hypothèse avancée par Joseph de Maistre où l'acteur principal des événements historique est le plan divin avec le rôle du mal dans l'histoire comme fait providentiel. Chacun est libre de ses actes mais pas des conséquences qu'ils entraînent et aller contre le dessein de Dieu – faire la révolution – suscite la douleur, alors qu'agir en contre-révolution signifie le retrouver et l'épouser. Ce ne sont d'ailleurs pas les hommes qui font la révolution, c'est elle qui les emploie. Pour retrouver aujourd'hui cette adéquation au plan providentiel et revenir à une politique saine, celle qui a fait durer mille ans la dynastie des Capétiens, nul compromis nécessaire.

Mots-clefs : Joseph de Maistre, Considérations sur la France, Benjamin Constant, Madame de Staël, contre-révolution, Sainte-Beuve, Richard Burke, restauration, providentialisme.

Пьер Маньяр, почетный профессор Сорбонны.

Актуальность Жозефа де Местр

Аннотация. Возможно, революция соответствовала каре от Бога для дальнейшего возрождения. Такова гипотеза Жозефа де Местра, согласно которой главный деятель исторических событий – божий замысел, где роль зла в истории является актом Провидения. Каждый свободно отвечает за свои поступки, но не за их последствия, а идти наперекор божьему замыслу, иными словами, влечет за собой боль, в то время, как действовать контрреволюционно означает приобрести этот замысел, идти в шаг с ним. На самом деле, не люди делают революцию, именно революция использует людей. Чтобы действовать в соответствии с Провидением и вернуть здоровую политику, которая обеспечила тысячелетнюю династию капетингов, никакой компромисс не нужен.

Ключевые слова: Жозеф де Местр, «Рассуждения о Франции», Бенжамен Констан, Анна де Сталь, контрреволюция, Шарль де Сент-Бёв, Ричард Бёрк, Реставрация Бурбонов, Провидение.

Pierre MAGNARD, emeritus professeur at Paris-Sorbonne University

Current Importance of Joseph de Maistre

Abstract. Perhaps Revolution represented God's punishment that served to our further regeneration. Such was the hypothesis of Joseph de Maistre where the main agent in historical events was God's purpose and the role of evil in history was an act of Providence. Everybody was free in his acts but not responsible for their consequences, if one defied the divine intention and made revolution, it involved suffering. Instead of that, if one acted according to counter-revolutionary principles one could recover the divine intention and compliance with the providential conception and follow a healthy policy, as those who supported the millenary Capetian dynasty, no compromise was required.

Keywords: Joseph de Maistre, «Considérations sur la France», Benjamin Constant, Madame de Staël, Counter-revolution, Sainte-Beuve, Richard Burke, Bourbon Restoration, Providence.

Joseph de Maistre – penseur politique et religieux

Monsieur le Président, honorable assemblée, je vais surtout enfoncer des portes ouvertes et rappeler des faits plus ou moins connus. Tel est mon propos. Le comte Joseph de Maistre était théologien, car politique, et politique, car théologien. En 68 ans de vie, Joseph de Maistre, de 1753 à 1821, est passé d'un siècle à un autre, et, par-là, a changé d'univers. Ce changement a été provoqué aussi par les faits auxquels il fut définitivement et brutalement confronté lors de sa rencontre avec le roi Louis XVIII à Paris. Personnage-métamorphose, il fut politique, magistrat, philosophe, écrivain, et même, et partout, théologien catholique de combat, intéressé par l'illuminisme, comme par la franc-maçonnerie. Complexe, n'est-ce pas ? Sa complexité ne lui a jamais posé problème et ceux qui ont voulu l'opposer à lui-même ont échoué à le convaincre de ces contradictions. Pourtant, son parcours aurait dû l'entraîner dans une cascade de chutes. Ce sujet sarde, natif de Chambéry en Savoie, a dû, du fait de son époque, rencontrer des Lumières athées, avec leur côté politique, mais il ne s'est pas laissé aveugler par celles-ci. Il s'intéressa au phénomène Martiniste, sans y succomber et s'enthousiasma pour les événements de France à leurs débuts, jusqu'en 1792, quand les troupes jacobines envahirent la Savoie, en septembre de cette année-là, l'annexant à la France. Alors, il est parti à Turin, âgé de 39 ans, puis en Suisse, puis à Venise, et aboutit à Saint-Pétersbourg en ministre plénipotentiaire du royaume de Sardaigne, lequel n'existait plus que sur le papier, mais qu'il devait représenter 14 années durant auprès de l'empereur Alexandre I, qui soutint financièrement la fiction et n'obligea pas d'un ingrat, car Joseph de Maistre incarnait un des plus redoutables adversaires de la France napoléonienne. Une affaire de famille pour les de Maistre, car son frère Xavier luttait aux côtés des russes, les armes à la main, contre l'esprit révolutionnaire, incarné aussi par Napoléon, comme le souligne avec pertinence le professeur Ratchinski. Il y a donc cet aspect de séjour en Russie, illustré par des fameuses « Soirées de Saint-Pétersbourg », sur lesquelles on pourra s'étendre longtemps. Alexandre I fut parfaitement conscient de qui il avait à faire proximité, d'autant plus qu'il était un des personnages des « Soirées de Saint-Pétersbourg », sous le pseudonyme de « Le chevalier ». A son retour en Europe occidentale, en 1817 à Turin, Joseph de Maistre jouit d'une influence profonde sur toute l'Europe, et par-delà la mort, il marquera l'esprit de Balzac, Baudelaire, Bernanos, Claudel etc. Et en Russie nous relevons que Léon Tolstoï était parmi ceux qui regardaient vers lui.

Pour Joseph de Maistre, l'homme abstrait n'existe pas. Et dans tous ses écrits il illustrera ce propos, en particulier sur le plan religieux. Car ce symbole de la réaction, ultraconservateur aux yeux des libéraux, ne sera jamais adopté par lui, malgré sa liberté totale d'écrire, en déviance de



son long combat, pas même en matière religieuse, terrain pourtant si glissant. Marc Froidefont¹ qui a suivi Joseph de Maistre dans ses démarches philosophiques et politiques, religieuses, a établi une multiplicité étonnante de sources savoyardes introuvables et a illustré que la liberté de ton de Joseph de Maistre ne le mettait jamais en porte-à-faux avec les doctrines de l'Eglise. Cela est un exploit extraordinaire, et ses enseignements théologiques sont remarquables, des exemples : tout l'Evangile défile dans ses oeuvres avec des thèmes si nombreux, qu'il a décortiqués, et dévoilent une absence d'agressivité, la connaissance parfaite des sujets, que Joseph de Maistre ne cherche pas à écraser, mais surtout à comprendre et à expliquer. Ce qui le rend d'autant plus convaincant, lorsqu'il fusionne gouvernement des âmes et pouvoir politique. A un siècle de distance il s'exclame : « Une foi, une loi, un roi ». Modernisons, changeons le dernier terme, peut-être, ce n'est pas valable partout, mais disons à la place de « roi » pour moins choquer « chef d'état » et brusquement, nous regardons vers l'Est – oh, surprise ! – et nous remarquons que « Une foi, une loi, un chef d'état » – cela peut exister. Comme sous le Roi-Soleil, dirons certains, comme sous Louis XIV, mais tout évolue, certes, même si le fond reste le même. Tout cela serait-il passé et devenu obsolète ? Et bien, nous regardons et nous remplaçons certains mots. Joseph de Maistre ne s'exprimait pas dans le vide et définissait l'avenir des nations qui subsisteront dans ce redoutable maelstrom millénaire qu'est la mondialisation, tournant désastreux de l'inversion des civilisations. Je vous remercie.

¹ Voir : FROIDEFONT M. Théologie de Joseph de Maistre. Paris, Éditions Classiques Garnier, 2010.

Résumé. La liberté de ton et de pensée et l'acuité de la réflexion de Joseph de Maistre a fait de lui une référence dans la réflexion politique et religieuse face aux défis de son temps. L'un de ces défis était notamment Napoléon comme continuateur de la Révolution Française. De Maistre demeura cette référence pour de nombreux contemporains et par la suite tant en France qu'en Russie où Joseph de Maistre avait séjourné pendant 14 ans auprès du tsar Alexandre Ier.

Mots-clefs : Joseph de Maistre, théologie catholique, Alexandre Ier, Napoléon, Soirées de Saint-Petersbourg, ultraconservateur.

Николя Тандлер, историк, журналист, писатель. E-mail : nicolas.tandler@libertysurf.fr

Жозеф де Местр как политический и религиозный мыслитель

Аннотация. Благодаря своей свободе рассуждений и точности его размышления, Жозеф де Местр стал ключевой фигурой в политическом и религиозном мышлении о том, как отвечать вызовам своего времени. Один из этих вызовов олицетворил Наполеон, как продолжатель Французской революции, не только для современников, но и в дальнейшем как во Франции, так и в России, где Жозеф де Местр провел 14 лет у царя Александра I.

Ключевые слова: Жозеф де Местр, католическое богословие, Александр I, Наполеон, «Петербургские вечера», ультраконсерватор.

Nicolas TANDLER, historian, journalist, writer. E-mail : nicolas.tandler@libertysurf.fr

Joseph de Maistre, A Political and Religious Thinker

Abstract. Due to the freedom of his reasoning and adequacy of reflection Joseph de Maistre became one of the key figures in political and religious thinking in the face of challenges of his time. One of these challenges was Napoleon as continuator of the French Revolution not only for contemporaries, but also at a later time both in France and in Russia where Joseph de Maistre spent 14 years at the court of tsar Alexander the First.

Keywords: Joseph de Maistre, Catholic Theology, Alexander the First, Napoléon, «Soirées de Saint-Petersbourg», Ultra-conservative.

Большая «семья» Жозефа де Местра в России

Де Местр отбывает в Санкт-Петербург в феврале 1803 г. и пересекает границу в Брест-Литовске 29 апреля¹. Посол несуществующего королевства, задача которого состояла, главным образом, в том, чтобы принимать милостыню, которую Император соблаговолит дать Королю Сардинии, писатель будет иметь полную возможность продолжать в течение долгих 15 лет пребывания в России свою собственную карьеру и реализовывать свои собственные цели.

И действительно, именно в России, куда де Местр прибывает в возрасте 50 лет, он напишет свои главные произведения. Благодаря «Рассуждениям о Франции», его слава бежит впереди него, и де Местр прибывает в уже завоеванную им страну. Его с почестями принимают во всех кругах космополитического высшего общества той эпохи, вокруг него образуется обширная «семья» близких по духу людей: дипломатов, франкмасонов, иезуитов, литераторов, – общение с которыми даст де Местру богатую пищу для размышлений и будущих книг.

Ибо борьба не закончена, и в этом столь гостеприимном Эльдorado еще предстоит многое сделать. Де Местр оказался в отошедшей от лона католицизма стране, история, религия, идеалы которой раздражают его и вступают в противоречие с его мечтами и идеалами. Раздираемый противоречивыми чувствами любви и зависти, любви и ненависти, он одновременно с радостью и горечью отнесется к победам России над Наполеоном: для него эти победы означают освобождение Европы от революционной тирании и возрождение монархии, но в то же время он сожалеет о том, что Россия-победительница не соответствует его идеалу католической теократии.

Как и во всех семьях, в «семье» де Местра возникают отношения, основанные на страстных чувствах. В результате он становится своего рода соединительным звеном между Россией и Францией, писателем, неразрывно связанным и с Россией, оказавшей на него сильное влияние, и с Францией, о которой он думает в своем золотом изгнании и которая служит для него ориентиром. Де Местр был одним из первых, а, возможно, первым, кто сыграл столь выдающуюся роль в истории франко-русских культурных связей, тем более, что этот человек, обладавший во всех отношениях сложной натурой, блистательный собеседник, неутомимый мастер эпистолярного жанра, встречался со многими людьми и играл на нескольких сценах одновременно.

¹ Первым, кого де Местр встретил в Бресте, был граф де Ланжерон, на имя которого у де Местра были рекомендательные письма. Ланжерон дал ему весьма полезные советы относительно предстоящей поездки. – См. Blanc A. *Mémoires politiques et correspondance diplomatique du comte Joseph de Maistre*, v.1, pp. 74-78.



Дипломатические круги

Когда де Местр прибывает в Санкт-Петербург, российская столица празднует столетие со дня своего основания Петром Великим. Это город одновременно легендарный, мистический, интеллектуальный, имеющий уже богатое прошлое, но обращенный в будущее. Именно здесь решается судьба Европы, судьба противостояния революционной угрозе и опасности, исходящей от Наполеона. Именно здесь располагаются императорский двор, посольства, аристократические салоны, проживают эмигранты из Франции и других стран Европы. Здесь, в интерьере роскошных особняков, Жозеф де Местр обрел идеальный для своих личных устремлений пункт наблюдения.

Первыми, кто познакомил де Местра со двором и с петербургским обществом, совершенно естественно стали его коллеги по дипломатическому корпусу. Он введен в салон княжны Вяземской ее мужем, неаполитанским послом, герцогом Серракаприолой. Он все ближе знакомится с важными политическими фигурами. Становится большим другом шведского посла графа Стединга, вхож в дома братьев Николая и Петра Толстых¹, графа Виктора Кочубея (друга Александра I), графа Александра Строганова (старого вольтерьянца), адмирала Чичагова и князя Белосельского-Белозерского, который в свое время был послом России при Сардинском дворе.

Де Местр достаточно быстро сориентировался в многочисленных масонских ложах, которые вновь расцвели при Александре I. Санкт-Петербург той эпохи выступает в качестве столицы европейского франкмасонства. Российская масонская традиция восходит к Петру I, который ввел это движение в своей стране после возвращения из Англии. Первый Великий мастер был назначен в России уже в 1731 г. Этот мистический дух весьма ощутимо витает в городе, придавая ему особый шарм, которому де Местр охотно поддался.

«К величию искусств, оружия и законов в Святой Руси добавлялось – для знатков (а де Местр относился к числу таковых) – величие более высокое и более тайное: мистическое величие. В атмосфере ведущихся в ложах бесед Невские туманы, так же, как и туманы Лиона или Копенгагена, служили декорацией для многих поразительных эпических повествований»².

В этой стране, где он мог больше не опасаться преследований, де Местр, бывший масон, учившийся в Лионе у Виллермоза, с радостью встречает если не друзей, то, по меньшей мере, «кузенов» по мартинизму. Ведь у Виллермоза и Сен-Мартена (книги которого, публикуемые под псевдонимом «Неизвестный философ», пользуются оглушительным успехом в России) один и тот же наставник – иллюминат Мартинес де Паскуалис. Кто следует за одним, следует и за другим, с небольшими вариациями.

Таким образом, де Местр вновь внимает беседам, проникнутым духом мистической диалектики, которой он столь многим обязан, но внимает на сей раз уже несколько отстраненно, учитывая прошедшее время, а также то, что у него появились новые убеждения. Дело в том, что Сен-Мартен, свято верящий в необходимость универсального культа, выступает резко против католических теологов, а также материалистов и со всей прямотой осуждает «(...) принижение римской веры, которую сначала поработили императоры, которую затем папы подчинили своим амбициям и своему деспотизму и которую окончательно исказили неверующие и еретики»³.

¹ Пётр Александрович Толстой, посол России в Париже (1807-1808), резко критиковал Наполеона.

² *Triumph Robert. Joseph de Maistre.* – Genève, Librairie Droz, 1968, p. 197.

³ *Saint-Martin. Tableau naturel des rapports qui unissent Dieu, l'Homme et l'univers*, t. 2, ch. XX.

Де Местр отмечает увлеченность доктриной Сен-Мартена у своих русских «кузенов»-мартинистов, которые разделяют неприязнь этого теософа к папе и его склонность к медитации и молитве. Де Местр одновременно чувствует к ним симпатию и определенную неловкость. Он также обращает внимание на то, что среди ревностных русских мартинистов есть весьма высокопоставленные особы, лично знавшие Сен-Мартена: Разумовский, Воронцов, Голицын, Чернышёв, Скавронский, Зиновьев, Кошелев. Де Местру известно, что именно при посредничестве Кошелева обряд инициацию прошел сам император Александр I.

Отцы иезуиты

Россия также интересует де Местра как прибежище и центр деятельности иезуитов. В детстве он воспитывался у иезуитов, а повзрослев и пройдя через некоторые отступления от их доктрины, видит в них будущее Европы и надежду для падшего человечества. Спасение Ордена иезуитов Екатериной Великой явилось историческим событием, внушавшим де Местру чувство восторга. Один из летописцев истории Общества Иисуса позднее напишет:

«В то время Россия была подлинной второй колыбелью нашего общества, так же, как Франция была его первой колыбелью. Или, говоря точнее, эта отколовшаяся от католицизма страна была для общества тем, чем неверный Египет был когда-то для Господа нашего Иисуса Христа, то есть убежищем от преследований со стороны тех, кто поклялся его уничтожить. Благодаря этому, в силу поразительных обстоятельств, которых устроителем мог быть только Господь, Общество иезуитов избежало страшного удара, грозившего ему полным истреблением»¹.

Это чудо стало для де Местра еще одним доказательством того, что Провидение, в своей несказанной мудрости, может выбирать самые неожиданные средства для осуществления дел своих.

Младший брат Ксавье и сын Родольф

В России де Местр в некотором смысле вновь обретает свою кровную семью: туда еще раньше переехал его младший брат Ксавье, а в 1805 г. перебирается сын Родольф.

Ксавье (1763–1852), будучи офицером сардинской армии, отказался служить революционной Франции во время завоевания Савойи. Он поступает офицером к Суворову, который в то время сражается в Италии, а затем продолжает службу в русской армии и позднее участвует в кавказской и персидской кампаниях.

Приехав в Россию, Ксавье обосновывается в Москве и в 1801 г. открывает там художественную мастерскую. Он быстро снискал себе популярность как мастер портретной миниатюры и разбогател. Заказов было много². За три месяца он получил сумму, эквивалентную 4 000 пьемонтских фунтов. 30 января 1802 г. он делится своей радостью в письме к сестре:

«Никогда еще я так хорошо не одевался, не ел, не жил и не спал в таком тепле и комфорте, никогда еще со мной так любезно не обращались. Никогда еще не был я так свободен и волен делать все, что мне заблагорассудится. Я нахожусь в восьмистах лье от дома, но где он, мой дом? Какой же это предрассудок – мечтать о воз-

¹ Цит. по: Zalenski. *Les Jésuites de la Russie blanche*. – Paris, 1886, t. 1, p. 289.

² Ксавье в частности рисовал портреты членов семейства Пушкиных, в том числе и юного Александра, будущего поэта.

вращении в страну, где совершенно нечего делать, просто потому, что там рожала наша мать»¹.

Как и в случае с братом, литературная слава Ксавье опередила в России его самого. В возрасте 27 лет, находясь под домашним арестом из-за участия в дуэли, он сочинил «Путешествие вокруг моей комнаты» – маленький шедевр, исполненный мягкого юмора. В этом произведении в связи с каждым существом, каждым предметом, которые встречаются автору в комнате, он делает полупризнания о себе самом. Ксавье неоднократно вносил изменения в текст книги по совету своего брата Жозефа, который и опубликовал ее в 1795 г.

В отличие от брата, находясь в эмиграции, Ксавье не захотел играть политическую или идеологическую роль. Став русским подданным и женившись на русской женщине, Ксавье до самой смерти будет мирно жить барином в своих владениях. Будучи миниатюристом не только в живописи, но и в литературе, он сочинит в России несколько романтических произведений, темы которых навеяны окружающей его новой средой и которые будут опубликованы в Париже в 1825 г.: «Прокаженный из Аосты» (1811), «Кавказские пленники» (1815), «Юная сибирячка» (1820), «Ночное путешествие вокруг моей комнаты», отдаленный отголосок его первой книги.

Ксавье де Местра не слишком интересуют события Большой Истории или метафизическое головокружение, рождаемое историческими катаклизмами. Его привлекают необычные и неизвестные человеческие судьбы, в которых он также видит величие, тайну, драму.

«Прокаженный из Аосты» – это рассказ о том, как случайно встретились и разговорились солдат и живущий отшельником прокаженный. Последний пытается жить, несмотря на нравственные страдания, причиняемые ему уединением. Он потерял обоих существ, которые помогали ему: его сестра умерла от болезни, а собаку забили жители деревни.

Рассказ «Кавказские пленники» повествует о дикой, слепой преданности денщика своему хозяину, майору русской армии. Чтобы вырваться из плена, куда они попали, денщик зарубил топором охранявшего их старика, затем женщину и, наконец, убил ее маленького сына, несмотря на то, что майор умолял его этого не делать, и даже угрожал ему.

В «Юной сибирячке» рассказана подлинная история девушки, пешком преодолевшей пустынные, заледенелые пространства Сибири и добравшейся до столицы, чтобы просить царя о помиловании отца. После того, как император удовлетворил ее просьбу, девушка постриглась в монахини и ушла в монастырь.

В потоке произведений идеологического содержания маленькие шедевры Ксавье де Местра представляются островками той редкой в описываемую эпоху литературы, которая очарована исключительно сама собой и равнодушна к мотивации прозелитического свойства. Новеллы де Местра не стремятся что-либо «доказать», они просто показывают в человеке неискоренимую индивидуальность, мощь сил, которые одолевают его изнутри и о существовании которых порой он даже не догадывается. Поэтическое постижение человеческого «Я» и исследование его таинственных континентов, присущее произведениям де Местра, предвосхищает появление романтизма, хотя в них и сохраняется строгий стиль, характерный для классицизма.

Таким образом, Жозеф и Ксавье, объединяемые чувством взаимного уважения и эмигрировавшие в одну и ту же страну, существенно отличаются друг от друга по темпераменту, образу жизни, характеру творчества, влиянию на окружающих.

¹ Berthier Alfred. *Xavier de Maistre : étude biographique et littéraire*. – Vitte, Lyon-Paris, 1918, Saint-Etienne, 1921.

Точно так же у Жозефа де Местра, возможно, не много общего с сыном Родольфом, но у него есть все основания гордиться им. Де Местр встречает сына в Санкт-Петербурге в августе 1805 г. Родольф – молодой офицер, поступивший на службу в русскую армию, – вскоре примет участие в битве под Фридландом против Наполеона. Когда сын собирался уезжать в свой кавалергардский полк, отец в возвышенных словах напомнил ему об их общем идеале: «Сегодня вы ведете справедливую, почти священную войну».

Жозеф, Ксавье, Родольф, – каждый из них идет своим путем. Но их объединяет любовь к России и стремление служить тому высокому символическому началу, коим она для них является.

Дружеские связи в среде интеллектуалов

У Жозефа де Местра натура интеллектуала, именно это свойство обеспечивает фундаментальное единство его личности. Его радости, огорчения, страсти, как правило, возникают в результате движения мысли. Его разум совершенно естественным образом воспаряет над «обыденным» в стремлении построить мир из идей, нанизывая их одну на другую и создавая из них стройную систему, которую затем он проецирует на реальность. Де Местр не исходит из реальности, он возвращается в реальность.

Для оттачивания своих мыслей он нуждается в других людях – оппонентах или просто собеседниках: в разговорах с ними он черпает материал для своих диалектических рассуждений. Ибо этот интеллектуал – одновременно очень страстный человек: ему нужно общение через беседу, переписку, воззвания, для того чтобы убеждать, побеждать, а иногда и самому быть побежденным. В Санкт-Петербурге той эпохи живет немало блестящих умов, вполне способных подпитывать умственные потребности писателя. Вокруг салонов завязывались высокие интеллектуальные отношения. Де Местр заводит весьма обогащающие знакомства. Среди них – г-жа Свечина; сенатор Василий Томара, бывший посол России в Константинополе, тонкий знаток Османской империи, мистик-мартинист, наставником которого в юности был философ Григорий Сковорода; молдавский князь Александр Стурдза, убежденный сторонник православия, и его сестра Роксандра Стурдза, подруга г-жи Крюндер и фрейлина императрицы Елизаветы. Остановимся подробнее на фигурах Сергея Уварова и особенно Яна Потоцкого они, на наш взгляд, являются весьма представительными для понимания петербургского общества – космополитического, высокообразованного, жаждущего новых открытий, – вращение в котором было настоящим пиршеством ума для де Местра.

Сергей Уваров (1786–1855), молодой востоковед и эллинист, живо интересовался Эвлесинскими таинствами и греческими корнями франкмасонства¹. Де Местр ведет с Уваровым ученую переписку по вопросам истории греческой и немецкой философии и по вопросам теологии. Уваров, ставший основателем литературного общества «Арзамас», в правление Николая I назначен министром народного просвещения и становится идеологом монархии. Именно ему принадлежит знаменитая формула «Православие, Самодержавие, Народность».

Ян Потоцкий (1761–1815), близкий друг де Местра, с которым тот часто беседует и переписывается, является еще более необычной фигурой. Эрудит, полиглот, неутомимый путешественник-этнолог, литератор, пишущий на французском языке, Потоцкий является автором знаменитого фантастического романа «Рукопись, найденная в Сарагосе». Выхо-

¹ Уваров С.С. *Опыт об Эвлесинских мистериях*. – Санкт-Петербург, 1812, 3-е издание, Париж, 1816. Уваров был зятем А.К.Разумовского. У него была одна из самых богатых в России библиотек по гностицизму (более 1300 наименований), которая сегодня находится в Государственной публичной исторической библиотеке в Москве.

дец из старинного польского шляхетского рода, получивший образование в Швейцарии и увлекшийся мистицизмом и каббалистической наукой, Потоцкий принял космополитизм, ставший для него второй натурой, и являет собой в чистом виде продукт различных культурных веяний эпохи Просвещения.

Его жизненный путь – это калейдоскопическое чередование приключений и путешествий по различным странам мира. Потоцкий, в молодости бывший вольнодумцем, начинает карьеру в качестве офицера австрийской армии. Затем, в поиске новых знаний, он путешествует по Европе, едет в Турцию, Египет, Тунис и Марокко. Начиная с 1783 г. увлекается изучением славянских народов. Благодаря работам по истории и этнографии, он становится членом Петербургской Академии наук.

Его также интересуют «злоба дня». В октябре 1790 г. он приезжает в Париж, чтобы «посмотреть» на революцию, и встречается с якобинцами. По возвращении в Россию он предпринимает в 1797–1798 гг. поездку на Кавказ и пишет – по-прежнему на французском языке – книгу «L'Histoire primitive des peuples slaves» [«Ранняя история народов России» – *прим. пер.*], опубликованную в Санкт-Петербурге в 1802 г.

Император прибегает к услугам этого ученого, владеющего ключами к разгадке некоторых тайн известного в ту эпоху мира, и в 1802 г. делает его своим личным советником. После того, как Потоцкий съездил в Китай в составе русской миссии (1805-1806 гг.), правительство поручает ему создание официального периодического органа «Journal du Nord» [«Северный журнал» – *прим. пер.*], призванного объяснять российскую политику международной общественности.

Начиная с 1808 г., Ян Потоцкий, которого все считали неутомимым человеком, оставляет публичную жизнь и все дольше живет в своем имении в Подолье. В этот период он ведет переписку с де Местром¹. Великий путешественник проводит последние годы в своих украинских владениях и в 1815 г., находясь в состоянии депрессии, кончает жизнь самоубийством.

Будущие друзья, вероятно, познакомились в Санкт-Петербурге в 1804–1805 гг. В тот время Потоцкий публикует в российской столице 13 первых «дней» романа, который позднее получит название «Рукопись, найденная в Сарагосе»². Всё в этом произведении: сюжет, композиция, темы, идеи, – отражает литературные и философские умонастроения того времени. Книга являет собой странное смешение жанров – вполне во вкусе предромантической эпохи, охочей до контрастов и сюрпризов. В ней переплетаются детектив, фантастическая сказка, вольнодумная басня, философский рассказ, сатирическая новелла, любовный или авантюрный роман. Очевидная вымышленность старой «рукописи», якобы обнаруженной в 1809 г. в Сарагосе польским офицером наполеоновской армии, позволяет автору проводить аллюзию с реальными историческими событиями и превращает книгу в повествование с двойным дном, поскольку вышеупомянутый офицер довольствуется лишь переводом своей находки на французский язык.

По своей композиции роман, разбитый на 66 «дней», напоминает смешение «Тысячи и одной ночи» и «Декамерона». Сюжет следует маршрутом инициации главного героя, Альфонса Ван Вордена, блуждающего по мистическим лабиринтам Испанской земли, где сосуществуют три религии: мусульманская, христианская и иудаистская. Путь героя отмечен вехами обрядовых испытаний (напоминающих масонский ритуал инициации), устраиваемых старым шейхом, главой оккультного общества, которое уже на протяжении нескольких веков готовит приход подлинной религии, восходящей к таинствам древнего Египта. Сам же шейх получит титул Махди – мессии этой вселенской религии.

¹ Нам известны два письма де Местра к «Господину графу Яну Потоцкому о библейской хронологии».

² Выбор заглавия навеян событиями, связанными со взятием Сарагосы французами в 1809 г.

В этом эзотерическом видении мира, представленном как древнее откровение, переданное по непрерывной цепочке ритуалов инициации, мы узнаем дорогие той эпохе темы и символы: Каббалу, таинства Египта. Персонажи книги: мусульмане, христиане и иудеи, – принадлежат к одной большой семье, – и в этом также отражается одна из распространенных идей того времени. В сущности, философские и теологические теории, которые Ван Вордену рассказал Вечный Жид, прямо выходят из салонов на берегах Невы, где де Местр, Томара, Разумовский и Уваров живо спорят о мартинизме, Библии, Эвлесинских мистериях.

В рамках интересующей нас темы, Потоцкий относится к числу тех проживавших за границей французских писателей, которые были незаслуженно забыты и которых можно причислить к самым оригинальным французским авторам XIX века. Друг де Местра, о котором абсолютно ничего не говорили во Франции на протяжении двух столетий, вполне может считаться одним из предвестников литературного романтизма, притом что писал он задолго до Нодье, Мериме и Гюго¹. Потоцкий относится к числу тех авторов, которые стали жертвой двойной несправедливости: забвения и плагиата. Его влияние осуществлялось посредством нечестного воровства. Возможно, то, что отдельные части «Рукописи» публиковались неравномерно и что единого заглавия у произведения долго не было², способствовало бесстыдному копированию. Так, в 1822 г. Нодье публикует «Приключения Тибо де ла Жакьера», которые почти без изменений скопированы с «Десяти дней» Потоцкого. Будут и другие случаи плагиата³, подтверждающие литературное значение творчества Потоцкого и его влияние во Франции.

Облик России: перекрестный взгляд де Местра и Карамзина

Де Местр интересуется Россией, стремится понять ее. Что из себя представляет эта новая страна, открывшаяся для реализации его устремлений? Чтобы вступить на сцену, надо, по крайней мере, знать пьесу, которую на ней ставят, и выучить роль, которую, возможно, придется играть.

Де Местр сближается с культурными кругами русского общества и следит за разворачивающимися там дискуссиями. В этих дискуссиях, часто посвященных самобытности России и ее историческому предназначению, постоянно возникает вопрос: может ли древняя мистическая красота России приспособиться к современным, свободным обычаям, устанавливаемым в стране?

Когда де Местр прибывает в Санкт-Петербург, там всюду кипят споры о языке. Сторонники традиции обеспокоены нашествием французского языка и, чтобы отстоять национальный характер русского языка, встают на защиту старославянского. С их точки зрения, дискуссия носит чисто формальный характер: разве язык не является священным хранилищем древних ценностей? Открытие «Слова о полку Игореве» и публикация первых сборников былин, по их мнению, подтверждают исключительную поэтическую самобытность славянского прошлого, которую нужно сохранить любой ценой.

Наиболее решительным сторонником традиции является вице-адмирал Шишков, опубликовавший в 1803 г. «Рассуждение о старом и новом слоге Российского языка».

¹ Воскрешенная и опубликованная во Франции в 1989 г. «Рукопись» восстала из небытия благодаря Рене Радризиани, издательство José Corti.

² Потоцкий несколько раз переиздавал свою книгу. Наиболее полный вариант, включающий 66 «дней» и озаглавленный «Рукопись, найденная в Сарагосе», был обнаружен в бумагах автора после его смерти. При жизни Потоцкого в Париже были опубликованы отдельные части книги: в 1813 г. под заглавием «Avadogo, histoire espagnole» [«Авадого, испанская история» – прим. пер.] и в 1814 г. под заглавием «Dix jours de la vie d'Alphonse Van Worden» [«Десять дней из жизни Альфонса Ван Вордена» – прим. пер.].

³ См. по этому вопросу предисловие к «Рукописи», принадлежащее перу Рене Радризиани.

Он организует философско-литературные встречи¹, на которых присутствуют писатели, композиторы, священнослужители. Де Местр начинает посещать эти встречи и чувствует близость к сторонникам Шишкова по многим вопросам, в частности в том, что касается губительного воздействия французских философских теорий на образование и литературу² – здесь их взгляды одинаковы. Он участвует в этих дискуссиях (которые зачастую ведутся на французском языке) и, в частности, присутствует на той встрече, где Шишков произнес свою знаменитую речь «О любви к Отечеству»³.

Де Местр ощущает такое же чувство благоговения и также размышляет о России – той, какой он ее видит, и той, какой он ее хотел бы видеть. Проецируя на эти размышления свои собственные традиционалистские помыслы, он пишет «Четыре главы о России», и в декабре 1811 г. это сочинение будет преподнесено императору.

Николай Карамзин (1766-1826) находится в противоположном литературном лагере и выступает в качестве новатора, вождя нового поколения⁴. Он выступает за то, чтобы письменный язык был освобожден от архаических оков, чтобы он был гибким, живым, близким к разговорному стилю. В молодости он создал себе репутацию эмансипированного интеллектуала. Его «Письма русского путешественника», появившиеся в 1791 г. после поездки на Запад, де Местр в «Четырех главах о России» называет свидетельством вольнодумства русской знати. В действительности, со времени своей давней поездки на революционную землю Карамзин сильно изменился. Будущий официальный историограф Александра I и создатель первого концептуального труда по истории Российского государства прошел интеллектуальный путь, который, в конечном итоге, чем-то напоминает путь самого де Местра. Иногда их пути в какой-то момент пересекаются. Их произведения отсылают друг другу отблески, отсветы, побуждающие к плодотворным сравнениям, тем более, что оба писателя – литературные профессионалы, и их мысли обладают особой плотностью «хорошо сказанных» фраз.

Карамзин, являющийся, как и де Местр, сыном века Просвещения, дебютировал в качестве писателя и переводчика в масонских кружках Новикова. В 1789–1790 гг. он предпринимает поездку во Францию, куда отправляется на средства Ордена розенкрейцеров, возможно, имея поручение к французским ломам⁵. По возвращении в Россию порывает с франкмасонством. Бывшие соратники не простят ему этой измены, и на каждое его сочинение будут обрушиваться с яростной критикой. Карамзин учреждает «Московский журнал», где в 1791-1792 гг. публикует «Письма русского путешественника», рассказывающие о его впечатлениях от поездки во Францию. Критикуя перегибы французской революции, он в то же время сохраняет некоторые иллюзии, от которых, впрочем, скоро избавляется. Враждебность, проявляемая по отношению к Карамзину членами Дружеского учёного общества и кружка Новикова (часто это одни и те же люди), обостряется в связи с несовместимостью их идеологических и политических взглядов. Происходит полный разрыв между Карамзиным и франкмасонством. Революция радикально изменила его мысли, вызвав у него, как

¹ 2 февраля 1807 г. Державин, Крылов и другие литераторы выступили с идеей организации общества «Беседа любителей русского слова», на первом заседании которого, состоявшемся 14 марта 1811 г., присутствовало около 200 человек.

² Шишков говорил: «Следы языка и духа французской революции начали проявляться в наших книгах». (См. *Записки, мнения и переписка адмирала А.С. Шишкова.*) – Издание Н. Киселева и Ю. Самарина. – Берлин, 1870, т.1., С. 303.

³ См. Сербинов А.С. *Воспоминания.* – Русская старина, 1896, № 9, С. 575.

⁴ Часто преувеличивают идеологическое противостояние Шишкова и Карамзина. Их разногласия касались, скорее, языковых проблем, а не глубинных. Между собой они поддерживали отношения дружеские, проникнутые взаимным уважением.

⁵ В Париже в ту же эпоху находится еще один посланник Ордена розенкрейцеров из Москвы – князь Лопухин.

и у де Местра, сначала яркое понимание, а затем глубинный внутренний поворот. И тот, и другой, пройдя через рационалистическое масонское обучение, попытаются противопоставить потрясениям эпохи традиционные основы христианской морали и религии.

Совпадения, наблюдаемые в судьбах де Местра и Карамзина, фокусируются, на наш взгляд, в одной важной точке: 1811 год. Именно в этот год французский писатель и русский писатель независимо друг от друга пишут сочинения, в которых отражают свое видение России, основанное на принципах самодержавия. «Четыре главы о России» де Местра и «Записка о древней и новой России» Карамзина составлялись затем, чтобы представить императору, который с интересом прочтет оба сочинения¹, модель монархии, непреклонной в отношении своих обязанностей и своей власти: это единственный строй к которому следует стремиться, «палладиум России», по выражению Карамзина².

«Записка», в кратком виде предвосхищающая будущий великий труд Карамзина «История государства Российского», содержит обширную политическую программу. Странным образом некоторые из идей этого манифеста русского консерватизма перекликаются с идеями де Местра. Так, например, оба писателя дают негативную оценку либеральным реформам Сперанского. Карамзин, как и де Местр, ясно заявляет, что абсолютный монарх не имеет права ограничивать свою власть. Покушение на самодержавие, даже со стороны самого царя, является святотатством, ибо монарх действует не на основании юридических законов (которые всегда несовершенны³), а на основании собственной совести, опирающейся на чувство божественного долга. Воля государя есть *живой закон*.

«Если бы Александр, вдохновенный великодушною ненавистью к злоупотреблениям самодержавия, взял перо для предписания себе иных законов, кроме Божиих и совести, то истинный добродетельный гражданин российский дерзнул бы остановить его руку и сказать: “Государь! Ты преступаешь границы своей власти: наученная долговременными бедствиями, Россия пред святым алтарем вручила самодержавие твоему предку и требовала, да управляет ею верховно, нераздельно. Сей завет есть основание твоей власти, иной не имеешь; можешь все, но не можешь законно ограничить ее!”»⁴

Карамзин чеканит формулы, ставшие позднее известными лозунгами русского консерватизма:

«(...) всякая новость в государственном порядке есть зло, к коему надобно прибегать только в необходимости (...)»⁵

«(...) для твердости бытия государственного безопаснее поработить людей, нежели дать им не вовремя свободу, для которой надобно готовить человека исправлением нравственным (...)»⁶

Эти опасения в отношении неконтролируемых последствий реализации принципа доброй воли перекликаются с тем пассажем «Четырех глав», где де Местр предостерегает

¹ В декабре 1811 г. экземпляр «Четырех глав о России» был лично вручен императору Голицыным, который и заказал эту книгу де Местру. Что касается «Записки» Карамзина (циркулировавшей с нескольких списках), то ее дала Александру I его сестра великая княжна Екатерина Павловна. Это произошло в марте 1811 г., когда Александр находился в Твери, где проживала великая княжна. «Тверская полубогиня», как ее называл Карамзин, была чрезвычайно образованной женщиной, которая оказывала большое влияние на брата и к которой прислушивался двор.

² Карамзин Н.М. *Записка о древней и новой России*. – М.: Наука, 1991. С. 105.

³ Или, как говорит де Местр, которые всегда ничтожны, ибо придуманы человеком.

⁴ Карамзин Н.М. Там же. С. 48.

⁵ Там же. С. 56.

⁶ Там же. С. 74.

императора от соблазна освободить крепостных: такое преждевременное решение может вызвать большой беспорядок и скоро вылиться в революцию.

Кроме того, Карамзина и де Местра объединяет сам метод рассуждения. Они подходят к анализу самодержавия с рационалистическим инструментарием XVIII века, критическим инструментарием, характерным для свободного, ничем не ограниченного полета мысли. Признавая за самодержавием статус священного института, они в то же время осмеливаются высказывать оценочные суждения о некоторых русских монархах, которые, по их мнению, не справились со своей задачей и были обыкновенными политиками. Но ведь о священной монархии не может судить мирской человек, тем более, если он – ее подданный. Таким образом, Карамзин сам освобождает себя от тех запретов, которые проистекают из его подхода к самодержавию. Его рассуждения представляют собой типичный политический анализ, унаследованный от эпохи французского Просвещения, немыслимый в рамках русско-византийской культуры, где и родилось само понятие священной власти.

«Петр не хотел вникнуть в истину, что дух народный составляет нравственное могущество государств (...) Искореня древние навыки, представляя их смешными, хваля и вводя иностранные, государь России унижал россиян в собственном их сердце»¹

«Мы стали гражданами мира, но перестали быть, в некоторых случаях, гражданами России. Виною Петр»²

Ему вторит де Местр:

«Я всегда виню в этом Петра I, который направил сию нацию по ложному пути»³

Вместе с тем, несмотря на схожесть рассуждений, на политический консерватизм и приверженность традиционным ценностям, Карамзин и де Местр преследуют весьма разные цели. В основе их анализа лежат концепции, не совместимые друг с другом.

В Карамзине переплетаются, не смешиваясь, две культуры: европейская и русская. Его ум – западный, рационалистический и критический – служит для обоснования русско-византийских ценностей, основанных на религиозных принципах самодержавия.

Де Местр, выступающий за поддержание русских национальных ценностей (что является выражением консервативной позиции), в то же время осознанно ставит католицизм на место православных ценностей, пытаясь «европеизировать» Россию в соответствии со своими идеями. По его мнению, спасение страны – в религиозной реформе. Если бы Россия признала папу, она стала бы знаменем христианства и возглавила бы крестовый поход против безбожия.

Карамзин заканчивает «Записку» следующими словами:

«Судьба Европы теперь не от нас зависит. Переменит ли Франция свою ужасную систему, или Бог переменит Францию, – неизвестно, но бури не вечны!»⁴

Вывод ясен: вмешиваясь в дела Европы, Россия, помимо своей воли, становится европейской. Карамзин хочет спасти Россию, де Местр хочет спасти католицизм.

¹ Карамзин Н.М. С. 32.

² Там же. С. 35.

³ Жозеф де Местр. *Петербургские письма 1803–1817*. – СПб.: Инапресс, 1995. С. 255.

⁴ Карамзин Н.М. С. 110.

Аннотация. Статья посвящена российской части биографии семейства де Местр: Жозефа де Местра – одного из основателей европейского консерватизма, проходившего дипломатическую службу при дворе Александра I, его сына Родольфа, который, став русским офицером, принял участия в сражениях с армией Наполеона, а также брата Ксавье, оказавшего существенное влияние на становление русской литературы. Россия и Санкт-Петербург кардинальным образом изменили жизненное восприятие всех членов семейства де Местр, в том числе оказав огромное влияние на становление консервативной политической доктрины Жозефа де Местра. В свою очередь и сам Жозеф де Местр, блиставший в интеллектуальных салонах Санкт-Петербурга, сыграл существенную роль в становлении русского национального самосознания и отечественной версии консервативной политической мысли.

Ключевые слова: Жозеф де Местр, Александр I, Ксавье де Местр, иезуиты, Александр Стурдза, Сергей Уваров, Ян Потоцкий, Николай Карамзин, Александр Шишков, Михаил Сперанский.

Andrey Rachinskiy, Ph.D. in History, Associate Professor, National Institute of for Oriental Languages and Civilizations, Paris, France. E-mail : ratchinski@wanadoo.fr

The Big “Family” of Joseph de Maistre in Russia

Abstract. The article is devoted to the Russian period in the history of de Maistre family: of Joseph de Maistre, one of the founders of European conservatism, who was on diplomatic service at the court of Alexander I, his son Rodolf, who joined the Russian army and as officer fought against Napoleon, as well as his brother Xavier who influenced greatly the formation of Russian literature. Russia and St.Petersburg introduced cardinal changes in the life perception of all the members of de Maistre family, including the final formation of the political doctrine of Joseph de Maistre. In his turn, Joseph de Maistre who was a distinguished figure in the intellectual society St. Petersburg, played an important role in the creation of Russian national awareness and native version of conservative political thought.

Keywords: Joseph de Maistre, Alexander I, Xavier de Maistre, Jesuits, Alexandru Sturdza, Sergey Uvarov, Jan Potocki, Nikolay Karamzin, Alexander Shishkov, Mikhail Speransky.



Владимир Соловьев и де Местр: опыт переосмысления средневекового мирозерцания

«Бердяевские чтения» продолжили долгую и славную традицию философских поисков, которые велись как в России, так и во Франции. И в том числе велись в России французскими интеллектуалами-эмигрантами, и этот тезис не вызовет большого сомнения, если вспомнить о большой роли Жозефа де Местра в становлении отечественного консерватизма в начале XIX века. Мы говорим о традиции, которую в 1893 году продолжил Владимир Соловьев, выступив в Париже со своим докладом о действительных основах франко-русского соглашения. Вл. Соловьев хотел опубликовать полный текст этого выступления в марсельском журнале «Le Vingtième siècle. Revue d'études sociales»¹. Но по сей день этот доклад известен только по пересказам в прессе; авторский текст, если он и был, исследователями не обнаружен.

В этом докладе Вл. Соловьев фактически сказал следующее: чтобы добиться реального союза Франции и России, недостаточно только согласовать политические интересы между нашими странами, недостаточно общего противостояния агрессивным планам Германии. Необходимо религиозное и философское понимание парадоксального единства духовных основ наших двух стран. Нужно сближение на общей духовной почве, необходимо обеспечить взаимовлияние и взаимопроникновение наших традиций. «Чувство веры и великодушия и неудержимое стремление к идеалам образуют первый элемент той симпатии, которая сказала с такою горячностью, – передает слова философа автор газетного обзора. – Но симпатия не может развиваться сама по себе, необходимо руководить ею и поощрять, иначе она окажется безжизненной. И тут истина выступает вперед и существенный закон мировой деятельности – единение создается применением противоположных сил. Теория эта, которую только поверхностные умы в состоянии назвать парадоксальной, безусловно, согласна с самыми простыми и обыденными явлениями. В связь вступают вовсе не существа, строго похожие один на другого. Сила и слабость, кротость и энергия созданы для взаимного сочетания. Движущая сила ищет силы неподвижной». Вл. Соловьев предполагал, что республиканская Франция и монархическая Россия могут взаимно дополнить друг друга, если основанием этого сближения будет правильно осмысленная христианская вера.

И вслед за Вл. Соловьевым многие русские философы и исследователи пытались понять, что стоит за близостью России и Франции, что стоит за их союзом, возникшим в самом конце XIX столетия, чем объясняется это неожиданное сближение империи Рома-

¹ См.: Межуев Б. Что думал Вл. Соловьев о действительных основах франко-русского соглашения // «Самопознание», 2016, вып. 6. С. 20–24.

Межуев Борис Вадимович, кандидат философских наук, доцент кафедры истории русской философии философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, председатель редакционного совета сайта «Русская idea». E-mail: borismezhuev@yandex.ru

новых с передовой европейской страной, которая была ее главным противником в первой половине XIX века. Причем сближение не чисто формальное, не оставшееся лишь на словах, но проверенное в деле. Ведь в 1914 году именно Франция пришла на помощь России. Именно она объявила войну Германии после того, как Германия вступила в войну с Российской империей. А две русские армии пришли на помощь осажденному Парижу, войдя на территорию Восточной Пруссии еще до завершения всеобщей мобилизации. Мы редко вспоминаем об этом славном союзе, поскольку для России память о Первой мировой войне крайне болезненна и всё, что с ней так или иначе связано, кажется одной большой ошибкой, в чем мы часто явно перегибаем палку.

И здесь очень важно проанализировать все аспекты духовного спора русских мыслителей – Владимира Соловьева и Жозефа де Местра, – развернувшегося на общей почве христианского консерватизма, более того, на почве общих теократических убеждений. Надо сказать, что представление Владимира Соловьева о мировоззрении де Местра и, главное, оценка этого мировоззрения были очень противоречивыми, что наглядно иллюстрирует словарная статья, которую философ написал о де Местре в энциклопедическом словаре Брокгауза-Ефрона. Она завершается упоминанием о встрече де Местра с Александром I, во время которой посланник сардинского короля развивал идею ультрамонтанства, т. е. выступал в поддержку превосходства и непогрешимости римского понтифика. Но Александр I, выслушав его, как сообщает Вл. Соловьев, «сделал непередаваемый жест рукой и сказал: “Всё это очень хорошо, г. граф, – но все-таки в христианстве есть что-то еще такое, что идет дальше этого”»¹.

Владимир Соловьев, несомненно, хорошо знал работы де Местра. Можно упомянуть, в частности, про перевод Владимиром Соловьевым в 1884 году стихотворения де Местра, которое было опубликовано в его книге «Санкт-Петербургские вечера»:

Волна в разлуке с морем
Не ведает покою,
Ключом ли бьет кипучим,
Иль катится рекою, –
Всё ропщет и вздыхает,
В цепях и на просторе,
Тоскуя по безбрежном,
Бездонном синем море.

И Владимир Соловьев, и де Местр размышляли о теократии. Они размышляли о том, как привести религиозное начало в европейскую политику. О том, как вернуть европейское, и в том числе российское, общество Церкви. Как путем теократии собрать пост-революционное европейское общество в одно целое. Если использовать образы процитированного стихотворения, как сделать так, чтобы человеческая личность вновь стала органичной частью целого, как слиться с морем, если под морем понимать Царствие Божие. Черт сходства в философских воззрениях де Местра и Вл. Соловьева больше, чем различий между ними – оба верили в наличие некоего религиозного откровения первобытным народам, оба полагали, что в эволюции языческих верований проявляется разложение этого первобытного монотеизма, и по этой причине античное язычество своеобразным путем подготовило принятие христианства народами средиземноморской Ойкумены.

Однако Владимир Соловьев на протяжении всей своей жизни, а особенно в конце 80-х годов (т.е. как раз когда у него появились тексты, посвященные де Местру, или в которых

¹ Статья из «Энциклопедического словаря» Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона, т. XX, СПб., 1897. Цит. по: Соловьев В.С. О Жозефе Мари Де Местре // Де Местр Ж. Рассуждения о Франции. М., РОССПЭН, 1997. С. 202.

упоминалось имя французского мыслителя), считал, что будущее не за теократией средневекового типа, но за «свободной теократией», которая сумеет вобрать в себя всё лучшее, что возникло в Европе уже в Новое время, всё наиболее ценное, что дала эпоха Просвещения, но, тем не менее, будет способна осуществить возвращение к единству, аналогичному средневековому, но в более развернутой и рефлексивной форме. К такому же единству мечтал вернуть Европу и Жозеф де Местр. Но, как писал известный французский литературовед Огюст Виат, «Многие теософы желали теократии, они мечтали о том, времени, когда Бог будет непосредственно управлять миром – между тем граф де Местр предлагает другое – реальную и осязательную супрематию папы»¹. И де Местр долгое время был для Соловьева воплощением старой, собственно средневековой теократии, своего рода грезы об утраченном или надломанном Новым временем общехристианском универсуме, который можно вернуть, лишь подчинившись авторитету римского понтифика. По Соловьеву, средневековый проект папской власти над Европой представлял собой проект неудавшейся, подорванной историей теократии. Это была теократия, основанная на изжившем себя «средневековом мирозерцании» (упадок которого философ констатировал в своей известной публичной лекции октября 1891 года), и она закономерно пришла к своему кризису, а этот кризис привел Запад последовательно к Великой французской революции.

Специально о де Местре Вл. Соловьев написал довольно много жестких слов в своей работе «Славянофильство и его вырождение» в 1889 году, которая вошла во второй выпуск корпуса его антиславянофильских сочинений, известных, как «Национальный вопрос в России». В этой работе он, ссылаясь на автора, скрывшегося за псевдонимом М-ев² (этот автор известен: Словарь Масанова сообщает, что под этим псевдонимом в журнале «Русский вестник» в это время писал критик, публицист и цензор Павел Александрович Матвеев), указывал на то, что де Местр имел влияние не только на католиков в России и на людей, увлекавшихся католицизмом, но также на славянофилов и русских консерваторов, в частности, на Ивана Сергеевича Аксакова и Михаила Никифоровича Каткова. В этой своей статье Соловьев приводит много ссылок на работы де Местра «Рассуждения о Франции» и «О папе», обнаруживая соответствие идей французского мыслителя и теоретиков русского консерватизма. Для русского мыслителя установленный факт данного сходства служил своего рода доводом от противного в отношении славянофильства – это учение декларировало свою принципиальную гетеродокальность по отношению к апостолам европейской реакции и вместе с тем неизбежно оказывалось от них в сознательной или бессознательной зависимости, чем выдавала собственную несамостоятельность и эклектичность.

Но речь шла не только об этом. Вл. Соловьев спорил не только со славянофилами с помощью де Местра, но и с самими де Местром, и я хотел бы указать на три черты, которые довольно определенно отделяли учение русского философа от его французского предшественника и всего его теократического проекта, указать на то, в чем сам Владимир Сергеевич видел отличие своего понимания теократии от того, что предлагал один из родоначальников европейского консерватизма. Итак, в чем же Соловьев усматривает недостаточность и неполноту, а то и прямую ошибочность теократии по де Местру? Почему его собственный проект свободной теократии должен был отличаться от того, о чем де Местр мечтал и к чему он призывал?

Первое важнейшее отличие – это отношение к смертной казни. Соловьев был убежденным противником смертной казни. Он выступил в 1881 году за помилование убийц

¹ См.: Виат О. Граф Жозеф де Местр // Де Местр Ж. Санкт-Петербургские вечера. СПб., Алетейя, 1998. С. 658.

² М-ев <Матвеев П.А.>. Жозеф де Местр и его политическая доктрина // «Русский вестник», 1889, № 5–6.

Александра II. Но и на протяжении всей жизни отношение к смертной казни у него оставалось отрицательным. И по этой причине он не мог принять идею «оправдания палача» у де Местра, превознесение французским мыслителем роли человека, осуществляющего смертную казнь. С другой стороны, Вл. Соловьев подчеркивал важное значение для де Местра роли солдата. Но де Местр как бы ставил палача в обществе выше солдата, потому что палач осуществляет некую общественно-значимую функцию, казня заведомо виновного преступника, в отличие от солдата, убивающего других солдат, каждый из которых лично ни в чем не виновен. Палач, по мнению де Местра, требует большего общественного признания, чем солдат. Вл. Соловьев, напротив, считает отторжение обществом фигуры палача проявлением здорового нравственного чувства: «если палач и добьется общественного почета, то, конечно, не как совершитель каких-то искупительных жертв или исполнитель какого-то высшего порядка мироправления, а просто как самая надежная “опора шкурных интересов”»¹.

Второй момент, в котором Соловьев радикально разошелся с де Местром, – это отношение к предрассудку, а также к критической мысли, к наследию Просвещения. Повидимому, Соловьев не знал, не читал работ Эдмунда Бёрка. Он никогда не ссылался на работы этого английского мыслителя, насколько мне известно, нигде не упоминал его имени. Идея оправдания «предрассудка», оправдания внерационального начала традиции, не имеющего логического оправдания, но, тем не менее, очень важного, существенно значимого для поддержания общественного порядка и общественного строя, восходящего к неким трансцендентным первоосновам человеческого общежития, всегда ассоциировалась у него с Жозефом де Местром. И в работе «Славянофильство и его вырождение» Вл. Соловьев обнаруживает парадоксальное сходство идей славянофилов (которые, постоянно отталкиваясь от католической мысли, от католицизма как ложной версии христианства, хотели развивать какой-то собственный российский, сугубо национальный вариант консерватизма) с теми утверждениями де Местра, которые высказаны им в работе «Рассуждения о Франции». И, в частности, с теми часто цитируемыми пассажами, где говорится, что всякая конституция – есть не что иное, как лоскут бумаги, и потому любая «писаная конституция не имеет авторитета и власти над людьми». В этом месте своего труда Соловьев, цитируя де Местра, выделяет слово «предрассудок» – и ссылку на работу 1894 года славянофила Никиты Петровича Гилярова-Платонова «Откуда нигилизм?», где тот защищает идею предрассудка² и даже говорит, что догматы Церкви, равно как и установления христианства, тоже, по сути дела, являются не более чем предрассудками, хотя и «предрассудками» почтенными, традиционными и в этом смысле требующими особого уважения. Соловьев же всегда стремился соединить дух Просвещения, идею превосходства критического разума над слепой силой жизненной случайности, и заветы подлинной традиции, традиции, «оправданной» разумом. Русский философ видел свою задачу в том, чтобы оправдать традицию, как он выражался, «оправдать веру отцов». В этом смысле де Местр для него представлял собой слишком радикальный вариант контр-модерного, антилиберального и антииндивидуалистического, сознания.

Ну и, наконец, третий пункт расхождения, мне кажется, тоже важный, – это отношение к папству. Соловьева, как известно, часто обвиняли в филокатоличестве, в прокатоли-

¹ См: Соловьев В.С. Сочинения в двух томах. Том первый: Философская публицистика. М.: Издательство «Правда», 1989. С. 489.

² «Здесь кстати будет вспомнить, что один из выдающихся представителей нашего национализма, покойный Гиляров-Платонов, напечатал в “Руси” Аксакова (если не ошибаюсь, в 1884 г.) статью о нигилизме, где доказывал, что *предрассудок* есть единственная настоящая основа человеческой жизни» // Там же. С. 484. См. также: Межуев Б.В. Вл. Соловьев, Н.П. Гиляров-Платонов и «разложение славянофильства» // «История философии», 2000, № 6. С. 33–61.

ческих настроениях. Но в отличие от де Местра Вл. Соловьев отнюдь не был сторонником ультрамонтанства. Он не считал, что Папа должен обладать светской властью, в воображаемой им всемирной теократии светской властью должен был обладать император и, предположительно, император Всероссийский. Более того, философ полагал, что подъем национальных государств, европейских монархий, империй Нового времени, отделившихся от гегемонии папской теократии, представляет собой, хотя и печальное, но закономерное явление. Причиной национального разброда Нового времени была односторонность папского теократического проекта. Но Вл. Соловьева нельзя назвать и в полной мере сторонником гибеллинской Европы, то есть имперской теократии. В теократическом проекте Соловьева, в соответствии с идеей триединства теократии, помимо папского и императорского начала, присутствует и некое третье начало – пророческое. Для торжества теократии необходима третья сила, отсутствие которой в теократии Средних веков, как он считал, и послужило причиной нарушения единства Европы. Он писал в рецензии на книгу князя Евгения Трубецкого «Религиозно-общественный идеал западного христианства в XI веке»: «Принципиальный недостаток средневековой системы заключался <...> в безысходном столкновении двух верховных властей <...> в средневековой системе не хватало такой третьей власти, такого третьего “органа теократии”...»¹. Этот третий «орган теократии» сам Вл. Соловьев связывал с еврейством, с полноценным участием еврейского в христианской жизни. И, по мнению философа, исключение еврейского компонента из христианской жизни было причиной кризиса теократии в Средние века. Борьба пап с императорами, в конечном счете, привела к тому, что на развалинах старой теократии победило Новое время, победили силы, нацеленные и против Папы, и против Империи.

Всё это в совокупности свидетельствует о том, что весьма критическое отношение Соловьева к де Местру в конце 80-х – начале 90-х годов не было чисто конъюнктурным, иными словами, обращение к автору «Рассуждений о Франции» не может быть объяснено просто задачами полемики со славянофилами. Конечно, Соловьев хотел обвинить своих консервативных оппонентов в парадоксальной близости к де Местру, к совпадению во взглядах с главным защитником отвергаемого славянофилами принципа папского авторитета в обществе и Церкви. Но надо помнить, что самые последние три-четыре года жизни Владимира Сергеевича – это было время его покаяния, хотя и не в русском национальном, а, скорее, в европейском смысле. Он возвращается не столько к Аксакову, сколько именно к де Местру, вслед за автором «Санкт-Петербургских вечеров» усматривая корень общественного зла в индивидуализме и отказе от сакрального авторитета. Он парадоксальным образом ссылается в обоснование своих идей на теоретика позитивизма Огюста Конта, но у Конта он обращается именно к тем мыслям, которые были почерпнуты французским философом, по его собственному признанию, из работ де Местра. В статье 1898 года «Идея человечества у Августа Конта» Вл. Соловьев косвенно признается в уважении к де Местру, рассуждая о единстве человечества и необходимости отказаться от представления о приоритете отдельной человеческой личности над обществом, частью которого она является. «С гениальной смелостью Конт, – пишет Вл. Соловьев, – идет дальше и утверждает, что единичный человек сам по себе или в отдельности взятый есть лишь абстракция, что такого человека в действительности не бывает и быть не может. И, конечно, Конт прав»². Именно это убеждение Конт заимствует у де Местра из его позднего трактата «О папе», но Вл. Соловьев на акцентирует на этом внимания.

Вот такой сложный путь прошел Соловьев в своем восприятии де Местра, его изучении и его отрицании. Завершив свой странный диалог с французским мыслите-

¹ Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева. Том XII. Брюссель, 1969. С. 354.

² Там же. Т. IX. С. 178–179.

лем странным признанием его правоты, каковая стала для русского философа, вероятно, более очевидной, когда он увидел, как Третья республика всё больше и больше скатывается в пропасть окончательной дехристианизации. И в этот момент Соловьев пересматривает, мне кажется, многие положения своей слишком либеральной позиции эпохи рубежа 80-х и 90-х годов. И отдавая должное Конту, воздаёт должное и поборнику средневековой теократии.

Аннотация. Статья рассказывает о сходстве и отличиях в теократических воззрениях двух религиозных мыслителей XIX столетия: русского философа Владимира Соловьева и крупнейшего теоретика французского консерватизма Жозефа де Местра. Обозначаются три причины, по которым Вл. Соловьев не мог принять идеи Жозефа де Местра. Эти причины: одобрение смертной казни французским мыслителем и культ палача в его работах, отношение к предрассудку традиции как незыблемому основанию общественного устройства и одностороннее превознесение папского авторитета не только в вероисповедных, но и мирских делах.

Ключевые слова: Де Местр, Вл. Соловьев, предрассудок, теократия, консерватизм, контр-модерн, принцип авторитета.

Boris Mezhuев, Ph.D. in Philosophy, Associate Professor, History of Russian Philosophy Department, Lomonosov Moscow State University, Chairman, Editorial Board, "Russian Idea" Internet site.

E-mail: borismezhuев@yandex.ru

Vladimir Solovyov and Joseph de Maistre: Rethinking Medieval World View

Abstract. The article is devoted to examining the similarities and differences in theocratic views of two religious thinkers of the 19th century: Russian philosopher Vladimir Solovyov and renowned ideologist of French conservatism Joseph de Maistre. The author singles out three reasons that prevented Vladimir Solovyov from accepting the ideas of Joseph de Maistre. The said reasons were as follows: the approval of death penalty by the French thinker and cult of executioner in his works; his interpretation of tradition prejudice as inviolable basis of social structure and one-track praise of pontifical authority not only in religious but also in secular affairs.

Keywords: De Maistre, V. Solovyov, Prejudice, Theocracy, Conservatism, Countermodern, Principle of Authority.



« Trois entretiens » de Vladimir Soloviev et leur actualité

C'est un grand plaisir que de m'entretenir avec vous aujourd'hui au sujet de Vladimir Soloviev. En tant qu'officier, je m'intéresse aux auteurs écrivant au sujet de la guerre et à cet égard, Vladimir Soloviev occupe une place toute particulière, notamment son œuvre de référence : « Trois entretiens sur la guerre, la morale et la religion »¹ dont je voudrais vous dire quelques mots aujourd'hui.

La question que l'on peut se poser est celle-ci : en quoi les « Trois entretiens » nous permettent de mieux comprendre la nature réelle des conflits récents et actuels ?

Il ne vous aura pas échappé que depuis les années 70 et même avant, l'Occident évolue entre pacifisme et bellicisme et ne sait pas appréhender la question de la guerre correctement ce qui fait que nous assistons tantôt à des démonstrations d'impuissance – j'en veux pour exemple les opérations de maintien de la paix en Bosnie dans les années 90 ou encore le fameux concept zéro mort – tantôt à des démonstrations de force – guerre du Kosovo en 99 – invasion de l'Irak en 2003 – sous prétexte de renverser les tyrans et établir la démocratie.

Ce constat appelle deux remarques :

- ces démonstrations de force ne sont ni plus ni moins qu'une instrumentalisation du concept de guerre juste ;
- elles aboutissent à un résultat pire que les opérations de maintien de la paix, c'est à dire le chaos et la guerre civile.

Pourquoi ce comportement de nos décideurs face au phénomène de la guerre ? « Les trois entretiens » écrits il y a plus d'un siècle nous donnent quelques clés de compréhension.

Tout d'abord, pourquoi Soloviev a-t-il écrit cet ouvrage ? Il s'en explique lui-même en introduction. Il s'agit de dénoncer cette formidable supercherie d'un christianisme sans le Christ qui cherche à s'imposer avec force au XIX^e siècle. Même si le nom n'est pas prononcé, il s'agit du libéralisme religieux, celui qui sépare le Christ de l'histoire et le Christ de la foi ; celui dont Léon Daudet disait qu'il vénère Dieu mais respecte le Diable...

« Les trois entretiens » mettent en scène 5 personnages :

Le Général

Le premier d'entre eux et le plus haut en couleurs est un Général : le Général appartient sans conteste à l'ordre ancien religieux et guerrier. C'est en quelque sorte le fils spirituel d'Alexandre Nevski (ou de Roland, le neveu de Charlemagne pour les Français)...

L'Homme politique

A côté de lui, nous avons un diplomate, appelé Homme politique. C'est un humaniste qui sans être franchement athée, a une conception horizontale du monde. Notre diplomate représente

¹ Voir : SOLOVIEV V. Trois entretiens : Sur la guerre, la morale et la religion suivi du Court récit sur l'Antéchrist. Ad Solem, 2005. Trad. Bernard Marchadier.

la pensée rationaliste moderne : celle qui se veut raisonnable (par rapport à la religion susceptible de ne pas l'être) et qui en même temps se nourrit d'utopies : le rêve de paix universelle par le Progrès par exemple.

Le Prince

Le troisième personnage est un Prince. Le Prince est un disciple de Rousseau : l'homme est bon par nature et c'est la société qui le corrompt d'où son rejet des institutions humaines par exemple et son pacifisme absolu. Plus fondamentalement, le Prince est le porte-parole d'un christianisme sans le Christ et c'est là son péché absolu – véritable supercherie – que Soloviev veut dénoncer.

Monsieur Z.

Dans les « Trois entretiens », cette supercherie est dénoncée par Monsieur Z., notre quatrième personnage, notamment au cours du troisième entretien qui se conclut par un court récit sur l'Antéchrist. D'une manière générale, c'est lui qui exprime la pensée la plus juste – selon Soloviev - sur l'ordre des choses. M. Z. peut être comparé à l'apôtre Saint Paul car il est le défenseur du point de vue chrétien pour qui « si le Christ n'est pas ressuscité, alors notre foi est vaine¹. »

La Dame

Citons enfin notre dernier personnage : Une Dame : c'est la maîtresse de maison parfaite ; celle qui sait mettre de l'humour ou relancer la conversation quand cela est nécessaire. Ajoutons enfin que cette conversation a lieu dans un jardin d'une villa au bord de la Méditerranée – façon symbolique de montrer que la clarté du ciel doit inspirer celle des idées.

Permettez-moi maintenant de résumer ces trois entretiens tout en les commentant brièvement. Vous verrez que leur pertinence et leur actualité sont littéralement stupéfiantes.

1^{er} entretien sur la guerre

Je passe rapidement sur le premier entretien sur la guerre. La question de fond remonte à la naissance du christianisme puisque les premiers chrétiens se la posaient déjà :

Est-il permis de tuer si l'on prend à la lettre le précepte évangélique « Tu ne tueras pas » ?

Le Prince, partisan d'un pacifisme absolu répond non, refusant ou ignorant par là la distinction essentielle faite par l'Eglise entre ennemi privé et ennemi public.

L'Homme Politique considère la guerre comme un mal inévitable ce qui fait évidemment réagir le Général pour qui la guerre est une chose juste et sainte.

Il revient à M Z d'exprimer le point de vue le plus juste : « Je suis convaincu que la guerre n'est pas le mal absolu, et que la paix n'est pas le bien absolu ou, plus simplement, qu'une guerre bonne demeure tout aussi possible qu'une paix mauvaise. »

2^{ème} entretien sur la morale

Il y aurait encore beaucoup à dire mais au regard du temps qui m'est imparti, je passe au deuxième entretien consacré à la morale ; ce deuxième entretien est largement dominé par le point de vue de l'Homme politique au sujet des relations internationales et du Progrès de la civilisation européenne appelée à s'étendre à tout l'univers.

Rentrons un peu dans le détail de la pensée de l'Homme politique car elle est riche, complexe, parfois contradictoire et c'est elle qui offre le plus de clefs de compréhension des conflits récents car nos décideurs politiques ont encore aujourd'hui, à peu de chose près, la même structure mentale que le diplomate de Soloviev.

Par souci de clarté, j'ai retenu trois idées qui me semblent exprimer un point de vue juste et raisonnable sur la guerre. Ces trois idées sont :

- 1) une guerre bonne ne compense pas une mauvaise politique,

¹ 1^{ère} épître de Saint Paul aux Corinthiens.

- 2) une guerre dont l'utilité n'est pas avérée perd de son auréole mystique,
- 3) une guerre entre Etats européens peut être comparée à une guerre civile.

Et trois idées manifestement inspirées par cette foi irrationnelle dans le Progrès. Ces trois idées sont :

- 1) la guerre a vocation à être remplacée par le Progrès et la Civilisation,
- 2) il reste toujours des exceptions qui justifient des « opérations de police »,
- 3) la civilisation européenne doit coïncider avec l'humanité : ce sera alors la Paix universelle.

Commençons si vous le voulez bien par l'étude des trois premières idées :

Première idée : tout d'abord, une guerre bonne ne compense pas une mauvaise politique.

Tout homme sensé ne peut qu'adhérer. C'est en effet une question de sagesse politique élémentaire : une opération militaire ne se conçoit qu'en vue d'un effet politique à obtenir (jus ad bellum). Si celui-ci est inexistant, flou ou mauvais, l'opération militaire même conduite de façon morale, c'est-à-dire respectant le jus in bello, ne compensera pas une mauvaise politique. A cet égard, l'interminable guerre contre le « terrorisme » oblige à se poser la question de savoir si nous faisons une bonne politique.

Deuxième idée : une guerre dont l'utilité n'est pas avérée perd de son auréole mystique.

Ce constat est juste et toujours d'actualité ! Aller se battre au fond des vallées afghanes n'a évidemment pas le même sens que défendre le sol sacré de la patrie. La guerre perd son auréole mystique et le soldat son statut de héros pour devenir une victime parmi d'autres.

Troisième idée : dans l'éventualité très improbable d'une guerre entre Etats européens, celle-ci serait ni plus ni moins une guerre civile.

L'Histoire a hélas donné hélas raison à notre homme politique !

Venons-en maintenant à l'étude des trois idées inspirées par la foi dans le Progrès :

Première idée : la guerre a vocation à être remplacée par le Progrès et la Civilisation.

Cet optimisme béat à la veille de deux guerres mondiales, nourri par le simple fait que le conflit hispano-américain a fait très peu de morts est tout simplement tragique – plus tragique encore le fait qu'il ressurgisse après la chute du mur de Berlin ; c'est ne rien comprendre à la dure réalité de notre monde...

Deuxième idée : ceux qui ont la mauvaise idée de résister à la marche de la Civilisation doivent être punis.

Evoquant la guerre des Boers en Afrique du Sud, l'Homme politique prend fait et cause pour l'Angleterre et dénie aux Boers le droit d'être une nation. Les opérations militaires conduites par la Grande Bretagne sont assimilées ni plus ni moins à une opération de police.

Comment ne pas voir ici, les prémisses de l'idéologie des Nations Unies transformant aujourd'hui les opérations militaires en opérations de police à travers le monde ?

En considérant les Boers comme des « voyous d'Afrikanders » et des barbares, l'Homme politique de Soloviev inaugure une école politique appelée à un brillant avenir : celle qui diabolise son adversaire : hier le barbare ; aujourd'hui le « dictateur ». Ce faisant, il ouvre la porte qu'il prétendait fermer, à savoir la guerre totale !

Troisième idée qui n'est que le prolongement de la première : quoiqu'il en soit des aléas des relations internationales, le monde se dirige vers la paix universelle, la civilisation européenne étant appelée à s'étendre à tout l'humanité.

Vous avez ici le cœur du message de l'Homme politique : cette croyance dans la dimension universelle des valeurs européennes : démocratie, droits de l'homme et qui justifient encore

aujourd'hui certaines « opérations de police » ou interventions présentées comme des opérations de stabilisation pour imposer ces valeurs à des peuples ou des Etats récalcitrants.

En conclusion et avant d'aborder le troisième entretien, il appartient à la Dame de résumer en quelques mots la pensée de l'Homme politique : « Avant c'était Dieu et la guerre, maintenant, c'est la culture et la paix. »

Sauf que, vous l'aurez remarqué, nous n'avons peut-être plus Dieu mais force est de constater que nous avons toujours la guerre.

3^{ème} entretien

Venons-en maintenant au troisième entretien, « sur la religion » (traduction française) ou sur « la fin de l'histoire » (« End of the History », traduction anglaise)

De quoi s'agit-il ? Il s'agit de dépasser la question morale pour aborder le problème de la paix et donc de la guerre d'un point de vue métaphysique et religieux. Plus concrètement, Soloviev nous l'a indiqué dans sa préface : il s'agit de démasquer l'imposture du Prince, c'est-à-dire de celui qui professe le Royaume de Dieu sur Terre ou un christianisme sans le Christ. Cet entretien est dominé par M. Z. c'est-à-dire Soloviev lui-même, pour rappeler les Vérités essentielles.

Plusieurs sujets sont ainsi abordés au cours de cet entretien que l'on peut résumer en deux grandes interrogations :

1) Le Christ est-il venu apporter la paix sur terre ou la division ? Quelle différence entre la Paix du Christ et la Paix du monde ?

2) La question du mal¹ :

– l'homme bon peut-il changer le cœur de l'homme méchant ?

– comment échapper au désespoir face à ce mal extrême qu'est la mort ?

La réponse est tout entière contenue dans le message du Christ rappelé ici par M Z et que je n'ai malheureusement pas le temps de détailler.

– Retenez que la paix du monde repose sur la confusion ; il n'y a plus ni mensonge, ni vérité, ni bien, ni mal : c'est le relativisme complet dans lequel nous baignons en occident.

– Croire que l'homme bon peut changer le cœur de l'homme mauvais est une utopie ; que l'on pense à Judas...

– Enfin, comment échapper au désespoir face à la mort ? Soloviev à la suite de Saint Paul déclare : « Nous n'avons qu'un appui : la résurrection réelle (...) Sans la foi en la résurrection d'Un seul et sans l'attente de la résurrection future de tous, le Royaume de Dieu n'est qu'un mot, et en fait il n'en ressort pas autre chose que le royaume de la mort ».

En proclamant le rôle fondamental de la Résurrection du Christ dans l'histoire de l'humanité et en désignant tout autre prétendu Royaume comme un royaume de ténèbres, Soloviev nous rappelle la dimension eschatologique de l'Histoire. En effet, la recherche d'un sens ultime exclusivement terrestre ne peut que se projeter en utopies, c'est-à-dire en création de Royaumes terrestres dont l'histoire a montré le caractère dévastateur².

¹ La question du mal est également bien étudiée dans « La Russie et l'Eglise universelle » avec la triple manifestation du mal 1) au plan international lorsqu'un Etat attente à l'existence ou la liberté d'un autre Etat ; 2) au plan social lorsqu'un groupe ou une classe d'hommes opprime un autre groupe ou une autre classe ; 3) au niveau individuel lorsqu'un individu se révolte contre l'ordre social en commettant un meurtre par exemple.

² Ceci étant, celui qui ne croit pas devra aussi éviter la tentation du nihilisme et pourra lire avec profit « l'Homme révolté » du philosophe français Albert Camus qui bien qu'étant athée et donc privé d'espérance surnaturelle, appelle néanmoins l'humanité à retrouver le sens de la mesure si cher aux philosophes grecs et rejeter *l'hubris*, c'est-à-dire cette volonté démesurée de puissance qui habite l'homme et qui a montré de quels excès elle était capable au XX^e siècle. « Faute de mieux, les hommes se sont divinisés et leur malheur a commencé » nous avertit Camus qui ajoute « Nous portons tous en nous nos bagnes, nos crimes et nos ravages. Mais notre tâche n'est pas de les déchaîner à travers le monde ».

Conclusion

Certes Soloviev nous invite à faire nôtre sa vision chrétienne de l'histoire de l'humanité mais il y a dans sa pensée une véritable sagesse politique qui s'adresse à tous, croyant ou incroyants :

– Un amour raisonnable de la patrie terrestre qui exclut tout égoïsme aveugle, volonté de puissance démesurée mais aussi tout angélisme – amour qui peut donc conduire à sacrifier certains de ses membres pour la défendre ;

– Une saine conception de l'Etat, détenteur légitime de ce pouvoir exorbitant de déclencher la guerre laquelle peut s'avérer être juste et bonne dans certains cas ;

– Le principe de réalité en lieu et place des idéologies mortifères (préférer les libertés à la Liberté par exemple) ;

Il se fait ainsi le porte voix de la doctrine sociale de l'Eglise si souvent méconnue ou incomprise alors qu'elle se base sur le droit naturel accessible par la simple raison et dont les murs porteurs sont la primauté du bien commun, l'autorité conçue comme un service, le respect des institutions et corps intermédiaires.

Je suis convaincu que seuls des hommes politiques pénétrés de ces principes seront à même de faire reculer la guerre qui menace à nouveau nos pays.

Ajoutons pour terminer que Soloviev ne nous a pas seulement laissé une pensée riche et féconde pour notre époque mais aussi un exemple de vie vertueuse et il convient de souligner ici son humilité, sa droiture mais aussi son courage qui donne à sa pensée encore plus de force et à chacun d'entre nous un exemple à suivre.

Je vous remercie de votre attention.

Résumé. Dans ses *Trois entretiens* Vladimir Soloviev fait intervenir trois personnages – un général, un homme politique et un prince – face à un Monsieur et à une Dame pour exposer différentes visions du monde – chevalerie, rationalisme et pacifisme – et ainsi dénoncer la plus grande des hypocrisies largement pratiquées dans le monde, à savoir un Christianisme sans le Christ. Il met en confrontation les notions de paix, de guerre, et même de guerre juste pour revenir à une vision traditionnelle de la dimension eschatologique de l'Histoire et à l'enseignement de Saint Paul.

Mots-clefs : Vladimir Soloviev, Trois entretiens, guerre, conflits, pacifisme, bellicisme, guerre juste, progrès, politique, paix universelle, Saint Paul, dimension eschatologique de l'Histoire.

Франсуа Легрие, преподаватель Военной академии Сан-Сир в Бретани. E-mail: A.Pabst@kent.ac.uk legrierfr@hotmail.fr

«Три разговора» Владимира Соловьева и их актуальность

Аннотация. В «Трёх разговорах» Владимира Соловьева разговаривают три лица (генерал, политик и князь) с господином и дамой, они излагают разные мировоззрения: рыцарство, рационализм и пацифизм. Они также обличают самую сильную форму лицемерия – христианство без Христа. Соловьев противопоставляет понятия мира, войны, и даже справедливой войны и призывает обратиться к традиционному восприятию эсхатологического значения истории и учению апостола Павла.

Ключевые слова: Владимир Соловьев, «Три разговора», войны, конфликты, пацифизм, воинственность, справедливая война, прогресс, политика, общий мир, апостол Павел, эсхатологическое значение истории.

Francois LEGRIER, professeur at Special Military School of Saint-Cyr (France). E-mail: A.Pabst@kent.ac.uk legrierfr@hotmail.fr

«Three Conversations» by Vladimir Solovyov and Their Relevance

Abstract. In the book «Three Conversations» by Vladimir Solovyov three persons (a general, a politician and a Prince) hold a conversation with a man and a woman about world outlook, chivalry, rationalism and pacifism. They also condemn the worst form of hypocrisy - Christianity without Christ. Solovyov opposes the notions of peace and war, and even just war, and calls to turn to the traditional eschatological meaning of history and the teachings of St Paul.

Keywords: Vladimir Solovyov, «Three Conversations», Wars, Conflicts, Pacifism, Belligerence, Just War, Progress, Politics, General Peace, St Paul, Eschatological Meaning of History.

«Парижские корни» русской идеи: Владимир Соловьев и Николай Бердяев

Значение идей и личности Владимира Соловьева и Николая Бердяева нередко обсуждается в наши дни в контексте разговора о консерватизме как таковом, его оттенках и типологии. Однако необходимо учесть то обстоятельство, что как мыслители Бердяев и Соловьев не имели ничего общего с политическим консерватизмом. Их творчество является ярким выражением не охранительной, а хранительной линии русской духовной культуры, направленной на сохранение ее традиций и духовной самобытности. Особенно ярок их вклад в разработку философии русской идеи, нацеленной на целостную интерпретацию русского самосознания, культуры, национальной и мировой судьбы России, ее христианского наследия и будущности, путей соединения народов и преображения человечества. Русская идея Бердяева – последовательного критика русофобии – очень актуальна сегодня, когда жизнь вновь подтверждает строки первого аналитика феномена русофобии Федора Ивановича Тютчева, написанные еще в 1854 году:

Ложь воплотилась в булат;
Каким-то божьим попуценьем
Не целый мир, но целый ад
Тебе грозит ниспроверженьем...
Все богохульные умы,
Все богомерзкие народы
Со дна воздвиглись царства тьмы
Во имя света и свободы!
Тебе они готовят плен,
Тебе пророчат посрамленье, -
Ты – лучших, будущих времен
Глагол, и жизнь, и просвещенье!

Религиозная философия русской идеи несет на себе печать своеобразия метафизического духа ее классических разработчиков – Владимира Соловьева и Николая Бердяева, убежденных сторонников христианского универсализма и резких критиков национализма. Отсюда понятна важность рассмотрения как действительного содержания философии русской идеи, так и социально-исторического контекста ее формирования.

Свою первую формулировку философия русской идеи получила в одноименной брошюре Владимира Соловьева, опубликованной в 1888 году в Париже. Как свидетельствовал сам Соловьев в письме к канонику Рачкому от 6.7.1888 г., его «Русская идея» пред-



ставляла собой предисловие к работе «La Russie et l'Eglise Universelle»¹. 25 мая 1888 года Соловьев прочитал только что написанную работу в салоне княгини Сайн-Витгенштейн, урожденной княжны Барятинской, где он был представлен собравшейся публике известным католическим церковным деятелем, русским иезуитом о. Пирлингом. Лекция произвела сильное впечатление на католическую аудиторию и в виде изданной брошюры была послана хорватскому епископу Штроссмайеру. Далее, через кардинала Рамполле текст Соловьева был передан римскому папе Льву XIII. Мнение римского первосвященника об этой работе было представлено в статье бенедиктинца Герарда Ван Калуна под заглавием «Рим и Россия» (опубликована 14 декабря 1894 г. в журнале «Revue des deux Mondes») [1, с. 90].

Общий замысел русской идеи Соловьева относился к так называемому «теократическому» периоду его творчества, когда он разрабатывал свое учение о «вселенской теократии», испытал разочарование в своих первоначальных надеждах (близких к славянофилам) на русский народ как на носителя будущего религиозно-общественного возрождения для всего христианского мира. В конце марта 1887 г. Соловьев прочел в Москве (в пользу нуждающимся студентам) две лекции на тему «Славянофильство и русская идея». Славянофильски настроенная московская публика встретила Соловьева, как свидетельствовал один из слушателей, «шумными рукоплесканиями», но проводила «гробовым и мрачным молчанием». С.М. Соловьев сообщает, что после лекции А.Ф. Аксакова немедленно отправилась в типографию, где печаталось собрание сочинений покойного мужа, и собственноручно вырезала ножницами предисловие Соловьева. Соловьев, рассердившийся на московское общество, написал следующие строки:

Город глупый, город грязный!
Смесь Каткова и куты,
Царство сплетни неотвязной,
Скуки, сна, галиматьи [2, с. 147].

Не поддержанный в Москве, Соловьев направил свой путь во Францию, где и прочитал свою парижскую лекцию, представлявшую собой редакцию московской, с сохранением ее основного содержания. До Соловьева дошли слухи о том, что в русской прессе началась кампания против него. В письме к А. Фету он даже выразил опасение: «как бы не вышло какого-нибудь затруднения с возвращением моим из-за границы» [3, с. 116]. Чем же провинился Соловьев перед московскими «славянолюбями»? В чем смысл обвинения его в «непатриотизме» в московских газетах? Наверное, не в том, что значительная часть его «Русской идеи» построена на критике разных грехов России. Ведь и славянофилы, начиная с А.С. Хомякова и И.В. Киреевского, остро критиковали различные российские неурядицы. Дело, видимо, в том, что Соловьев затронул «болевого нерв» официальной имперской идеологии, основывавшейся тогда на панславизме. И попал он, надо сказать, в ее слабое место. Соловьев прекрасно сознавал, что в «панславистском варианте» русская идея является очень неустойчивой и в метафизическом, и в политическом отношениях. Православие – не племенная религия, доктрина России – не партикуляризм, а универсализм и для русской идеи несостоятельно подчеркивание любой односторонней этнической ориентации, в том числе вытекавшей из панславизма. Надежда на то, что славянство могло быть сцементировано православием, высказанная когда-то Юрием Крижаничем, теперь, по Соловьеву, несостоятельна. Особенно если учитывать, что в наиболее чувствительных

¹ См.: Соловьев В.С. Русская идея // Соловьев В.С. Собр. сочинений. Т. 11. Брюссель: Изд-во Жизнь с Богом, 1969. С. 89. [1].

для России геополитических точках – центра Европы (Польша) и юга Европы (Хорватия) славяне исповедуют католическую религию. Призыв Соловьева к самоотречению России во имя христианского единства, во всяком случае, выглядел как более реалистический взгляд на духовные и геополитические перспективы, чем «племенной национализм» панславистской доктрины.

XX век внес в российский исторический процесс особенно тяжелую череду беспрецедентных переломов, взлетов и падений, отрицаний и потерь. Оказавшись в эпицентре двух мировых войн, революций, демографических и экологических катастроф, испытав тяжкое тоталитарное бремя, сменив все возможные политические режимы, Россия как бы втянулась в поставленный историей грандиозный и мучительно затянувшийся эксперимент на выживание. Все это подталкивало такого национально мыслящего философа, как Бердяев, к выработке новой метафизической стратегаемы русской идеи, которая учитывала бы такие трагические явления как мировая война, революция, гражданская война.

Книга Н.А. Бердяева «Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века» была написана и опубликована по-русски в 1946 году и имела, подобно соловьевской русской идеи, такую же трудную судьбу в среде русского образованного общества (в то время, разумеется, ограниченного лишь кругом русского зарубежья). Как ни странно, эту книгу больше ценили западные мыслители. «Русская идея» на Западе была буквально «схвачена на лету» и уже в 1947 г. появилась в английском переводе. Свободная эссеистская манера изложения, образный и незасушенный язык в сочетании с ярко выраженной авторской манерой письма были восприняты на Западе как сенсационное откровение и принесли Бердяеву настоящую славу. По книге «Русская идея» учились понимать Россию все послевоенные поколения западных, как европейских, так и американских *Russian studies*. Если для русского зарубежья самым известным русским философом был Владимир Соловьев, то для западных русистов таковым стал Николай Бердяев. Бердяев и сам признавал в «Самопознании», что «на Западе меня ценили более, чем в русской среде. На Западе на всех языках обо мне много писали, много меня хвалили, были внимательны к моей мысли» [4, с. 332]. Но больше всего Бердяев сожалел о том, что его не знают в Советской России: «Есть только одна страна, в которой меня почти не знают, – это моя родина» [4, с. 322].

В среде русского зарубежья буквально сразу же после высылки Бердяев оказался под перекрестным огнем критики самых различных фракций русской интеллигенции. В разное время и по разным поводам о нем писали В.И. Иванов, В.В. Зеньковский, Л.П. Карсавин, И.А. Ильин, Н.А. Полторацкий, Ф.А. Степун и многие другие¹. Даже Петр Струве, давний соратник Бердяева еще по легальному марксизму, присоединился к этому антибердяевскому хору, обвинив старого друга в «гордыне, велемудрии и пустоте». Но настоящая буря разразилась в эмигрантской среде в связи с опубликованием «Русской идеи». Причина в том, отмечает писатель Борис Зайцев, что: «Он слишком был с «победителями»»². Более объективно настроенный Георгий Федотов возразил против примитивного отождествления Бердяева с «победившим коммунизмом». Он указывал, что Бердяев как философ и христианин, на самом деле «боролся на два фронта: – против капитализма и коммунизма одновременно» [5, с. 444]. Однако и Федотов выразил несогласие с «русскими патристическими настроениями» Бердяева. Он посчитал, что указание автора «Русской идеи» на существование особых метафизических свойств русского духа является отходом от подчеркивания всеобщей христианской миссии России и ее народа. Здесь надо принять во внимание особенно болезненную для мыслителей зарубежья тему патриотизма, поскольку

¹ См.: Н.А. Бердяев: pro et contra. Антология. Кн. 1. Сост., вступ. ст. и прим. А.А. Ермичева. СПб., 1994. 573 с. [7].

² См.: Зайцев Б.К. Бердяев // Н.А. Бердяев: pro et contra. Антология. Кн. 1. Сост., вступ. ст. и прим. А.А. Ермичева. СПб., 1994. С. 388. [9].

многие эмигранты отказывались видеть в «Советии» (термин И.А. Ильина) свою родину и представляли Россию в виде какой-то вымышленной страны своих грез и фантазий, но никак не в виде реально существующего СССР. Бердяев имел смелость признать родину, пусть больную и измученную – родиной, несмотря на господство в ней коммунистической лжерелигии.

Сравнение соловьевской и бердяевской версий русской идеи демонстрирует их несхожесть. И Георгий Федотов был совершенно прав, когда констатировал принципиальный уход Бердяева от абстрактных универсалистских упований на грядущее соединение всех христианских церквей. Неправ Федотов был в другом – а именно в том, что продолжал считать, как и многие мыслители русского зарубежья, вселенское призвание России – служить не самой себе, а всему миру, – вечной ее судьбой. Думается, что ближе всех в понимании философской личности Бердяева был Сергей Левицкий, называвший Бердяева самой яркой личностью в русской философии XX века. В этом, по Левицкому, Бердяев как раз «схож с Владимиром Соловьевым, который также как личность выше своих творений» [5, с. 516]. Однако сходство масштабов этих философских личностей не отменяет того принципиального различия между ними, которое определялось тем, что Соловьев был мыслитель, чье творчество укладывается в хронологические рамки XIX века, тогда как Бердяев ощущал себя, прежде всего, человеком XX века. Он жил в «эпоху катастрофическую для всего мира» и на его глазах «рушились целые миры и возникали новые». Отсюда то, что Бердяев назвал «разрывом XX века с XIX веком», события которого «кажутся маленькими по сравнению с современными» [4, с. 272].

Не как дискурсивно мыслящий философ, но именно как пророк и провидец, переживший трагедии русского и мирового бытия, Бердяев осознал, что потенциал соловьевского универсализма требует коррекции. Первоначальная соловьевская версия русской идеи, связанная с оптимистическим видением перспектив христианской общественности, вполне способная быть идейной подпоркой для большой России, империи и действительно ставшая обоснованием культурного возрождения начала XX века, свою былую актуальность утратила. Бердяев выступает против «мистики расы и крови», вовсе не характерных для духовного склада русских, но говорит об их близости к «мистике земли». По сути дела, речь идет о специфике русского пути культурного и цивилизационного развития. Западная цивилизация, основанная на примате техники, господства человека над природой, индивидуализме, исчерпала себя. Гуманизм устремляется или вверх, к Царству Божьему, или вниз, к Царству антихриста. Россия же так и не смогла принять новоевропейской гуманистической культуры, с ее формальной логикой, «секулярной срединностью». Русские, по Бердяеву, – или нигилисты, или апокалиптики. Нигилизм в лице большевизма восторжествовал в России, но именно в силу радикализма русского духа большевики оказались ближе к народу, чем либеральные интеллигенты. Отсюда большевизм есть русская судьба, ее часть.

Бердяев с самого начала выступил против идеологии белого дела и в этом качестве получил для себя непримиримого противника в лице Ивана Ильина, который называл его не иначе как «Белибердяевым»¹. Никакое насильственное ниспровержение большевизма, считал Бердяев, не может быть осуществлено. Упование на это – тот же материализм, то же безбожие, ибо коммунизм должен быть побежден не материально, а изжит духовно, медленным процессом религиозного покаяния и духовного возрождения. Признание «правды и лжи» коммунизма необходимо еще и потому, что духовно-религиозное возрождение начнется в России не в попятном направлении, в смысле возвращения к секулярно-

¹ Н. Полторацкий пишет в статье «Русская религиозная философия»: «И.А. Ильин в корне отвергал Бердяева с теми его мотивами, которые он именовал бердяевщиной и даже белибердяевщиной». См.: Полторацкий Н.П. Русская религиозная философия // Вопросы философии. 1992. № 2. С. 133. [12].

христианскому гуманизму, утверждавшемуся в России в начале XX века. Нужно движение вперед, к эпохе Святого Духа, к новой коммюнитарности.

Выдающимся качеством бердяевского анализа метафизики русского национального духа было сознательное восприятие русской интеллектуальной истории как целостности, без изъятий и искусственных перерывов ее органического пути развития. В десять глав «Русской идеи» Бердяев вместил и Петра I, и декабристов с Радищевым, Белинского и Пушкина, Достоевского и Гоголя, славянофилов и Тютчева, Соловьева, Толстого, Герцена, Розанова, Чернышевского, Писарева и Ленина, Кропоткина и Бакунина, Михайловского, Леонтьева, Федорова, и культурное возрождение начала XX века. Конечно, Бердяев субъективен и его оценки всецело отражают его собственные метафизические пристрастия, наконец, личные вкусы. Но все указанные фигуры – суть элементы русской идеи, которые не могут быть выброшены из ее органического состава, как бы этого не хотелось тому или иному ее интерпретатору. О себе он пишет следующее: «Я наследую традицию славянофилов и западников, Чаадаева и Хомякова, Герцена и Белинского, даже Бакунина и Чернышевского (несмотря на различие мирозерцаний), более всего Достоевского и Толстого, Вл. Соловьева и Н. Федорова. Я русский мыслитель и писатель» [4, с. 25].

Бердяев при всей своей субъективности проявил не только философскую честность, но и смелость, основанную на историзме. Правда – это историзм особого рода, который во многих отношениях открыт для критики. Например, у Бердяева почти «на нуле» познания в области истории русской науки, он совершенно исключает Д.И. Менделеева, одного из пионеров отечественного россиеведения, практически ничего не говорит об истории русской социологии, психологии, не упоминает ни В.И. Вернадского, ни К.Э. Циолковского, ни К.А. Тимирязева.

Его настаивание на «отрицательности византийского влияния» на русскую мысль выглядело явным анахронизмом, входило в противоречие с наличным уровнем тогдашней византологии и медиевистики (если иметь в виду работы Г.П. Федотова и Г.В. Флоровского по истории древнерусской мысли). К тому же этот тезис никак не вязался с его собственной высокой оценкой творчества Леонтьева, ориентированного на утверждение прямо противоположного мнения. Отсутствие у Бердяева солидных знаний в области древнерусской философско-богословской мысли отмечает также М.Н. Громов – ведущий специалист по отечественному антиковедению¹.

Много в «Русской идее» и различного рода частных ошибок, спорных положений, натяжек, стремлений выдать желаемое за действительное. Бердяев явно недооценивал уровень профессиональной философской мысли в России, утверждая, что «Гегель совсем не был у нас предметом философского исследования» [11, с. 106]. Это странное утверждение, несомненно, объяснялось тем, что как философ Бердяев вращался всегда вне академических кругов. Бердяевская недооценка русской профессиональной, университетской философии впоследствии надолго стала общим местом западной историографии русской философской мысли. Конечно, сам Бердяев не мог не знать, что один из его постоянных философских оппонентов – Иван Ильин в 1918 г. с блеском защитил в Московском университете диссертацию «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека», которая представляла собой новейшее слово европейского гегелеведения. Не мог не знать Бердяев и существования того всеобщего увлечения русскими философией Гегеля, о котором у Козьмы Пруtkова сказано:

В тарантасе в телеге ли
Еду ночью из Брянска я,

¹ См.: Громов М.Н. Зарубежный период творчества Н.А. Бердяева // Русская философия в изгнании. Исследования и публикации / под общ. ред. акад. РАН Е.П. Чельшева, А.Я. Дегтярева. М.: РАН: Парад Москва, 2012. [13].

Все о нем, все о Гегеле
Моя дума дворянская [14, с. 245]

Очень спорными были также бердяевские заявления о том, что русское народничество не было законченной доктриной; что в России не было концептуально обоснованного либерализма и т.д. и т.п.

Несмотря на указанные недостатки, бердяевская работа была, несомненно, новаторским сочинением. Это было первое после Второй мировой войны обобщающее произведение, посвященное анализу истории русской мысли. Солидная двухтомная «История русской философии» Василия Зеньковского появилась лишь в 1948–1950 гг. и далеко не сразу могла быть адаптирована к уровню западной читающей публики, практически не знакомой тогда с азами русской философской культуры.

К сожалению, значительной частью американских и западноевропейских русистов «Русская идея» была воспринята как своего рода «приглашение к субъективизму» в оценке русской мысли. Но Бердяев не всегда виноват в этом. Дело в том, что его параллели, образы и сравнения, другие приемы его философского письма, имевшие в контексте «Русской идеи» специфическую метафизическую нагрузку, неискушенными славистами и историками русской мысли стали пониматься слишком буквально. Многие символы русского духа для Бердяева не обязательно имеют какое-то конкретное историографическое подтверждение. Они свободно перемещаются в книге и «по вертикали», и «по горизонтали». В первом случае Бердяев распространяет на идеи и течения русской мысли позднейшие, или, наоборот, предыдущие явления или умонастроения. Так, Петр I для него – первый большевик, а Ткачев – предтеча ленинизма. Во втором случае Бердяев не видит принципиальной разницы между сосуществовавшими во времени направлениями, считая их однопорядковыми проявлениями религиозной энергии; например, для него в определенном смысле нет существенной разницы между народничеством и славянофильством, а социалисты в чем-то сходятся в «Русской идее» с Толстым и т.п. Это стало питательной почвой для формирования целой серии предубеждений, штампов и стереотипов о русском духе. Западные специалисты по *Russian studies*, не слишком озабоченные, особенно в первом поколении, соображениями историографической достоверности, стали пользоваться реинтерпретированной бердяевской методологией для доказательства разного рода вымышленных параллелей и конструкций, связывавших, например, инока Филофея со Сталиным, Ивана Грозного с Троцким и т.п.

Однако совершенно неостребованным оказалось на Западе другое качество бердяевского философствования. Поздний Бердяев был убежден, что весь XX век должен быть занят изживанием новоевропейского гуманизма, так же как и коммунизма. Россия – не Запад и не Восток, а Востоко-Запад, осуществляющий прорыв в новую сферу духа, в новое состояние общества, которое должно прийти на смену буржуазному индивидуализму и социализму. Особый интерес в этом отношении вызывали у Бердяева все «пореволюционные течения», все формы «пореволюционного сознания», основанные на целостном понимании России, например, евразийство. Не соглашаясь ни с одним из возникших в русском зарубежье «пореволюционных течений» (в евразийстве, например, его не устраивал «эстатический утопизм», не соответствовавший духу его философии персоналистского типа), Бердяев, тем не менее, видел здесь попытки осуществления нового «социально-религиозного синтеза».

Владимир Варшавский, автор замечательных мемуаров, в которых дано описание идей и жизни русского зарубежья, показал существование в эмиграции двух вариантов русской идеи, которую представляли, с одной стороны, «общественники-позитивисты», сторонники «евангельского по своему происхождению реформаторского замысла просве-

тительства», а с другой стороны, «русские мессианисты», которые считали, что Россия «укажет выход из духовного тупика, в который завела Запад гуманистическая и рационалистическая традиция» [12, с. 310]. Варшавский считал, что, несмотря на принадлежность к «мессианистской» линии, русская идея Бердяева была «попыткой примирения правд двух враждующих лагерей русской интеллигенции».

Эта сторона бердяевского творчества остается не менее актуальной и сегодня. Как русский метафизик, Бердяев наверняка бы осудил попытки расчленения целостной метафизической картины русского национального духа на отдельные, произвольно выбранные фрагменты. Как известно, 90-е годы прошли в России под знаком радикальной идеологизации (на самом деле продвижения различных вариантов антикоммунистической идеологии). Идеи и учения, так или иначе связанные с обоснованием социализма, прошли путь от «поклонения к забвению», стали неупоминаемыми. Но в школьных и вузовских программах, внешне свободных от идеологизирования, на самом деле присутствуют идеологические зерна. Их можно назвать прагматическими и либеральными. Реформаторы образования хотели оторваться от советского прошлого (где с образованием было отнюдь не плохо), а на деле лишь усугубили разрыв с великой русской традицией. В этой связи уместно вспомнить известное изречение А.А. Зиновьева: «Целили в коммунизм, а попали в Россию»¹.

Для русского освободительного движения были традиционно свойственны идеи «долга перед народом», сочувствия «униженным и оскорбленным», жалостливости и сострадания, кенотизма, защиты угнетенного большинства, названные Н.А. Бердяевым «почти святыми». Они по Бердяеву являются неотъемлемыми составными частями русской идеи. Знаменитый роман Чернышевского «Что делать?», оказавший огромное влияние на русскую интеллигенцию, Бердяев считал «художественно-бездарным», основанным на «очень жалкой и беспомощной философии». Вместе с тем, Бердяев писал о нем как «об одном из лучших русских людей» [11, с. 86]. Надо сказать, что подобное незлобивое и положительное отношение к личности Чернышевского разделял и другой классик русской идеи – Владимир Соловьев, ценивший эстетику автора сочинения «Эстетические отношения искусства к действительности».

* * *

Ныне идеи любви и кенотизма, входящие, по Бердяеву, в состав русской идеи, оказались во многом забытыми и вытесненными идеями индивидуализма, личного успеха, конкурентоспособности, защиты прав и свобод отдельного человека, – идеями, несовместимыми с самим коммюнитарным и антииндивидуалистическим духом русской идеи, о котором писал Бердяев. Пора, наконец, понять, что комплексное, интегральное изучение наследия русской мысли, без «редакционных правок» и заранее ожидаемых конъюнктурных результатов самоценно и представляет огромное значение для ее дальнейшего существования. Одним из основоположников современного философского осмысления и был Николай Бердяев, прокладывавший пути к освоению всей цельности русского духа.

Русская идея для Бердяева – это не сциентистское, или политизированное, а религиозно-философское понятие. Это, скорее, духовный образ, религиозная философия, несущая в себе печать религиозно-философского духа самого Бердяева. Он был сторонником такого понимания русской идеи, которое можно назвать духовной квинтэссенцией русской жизни, соединенной с его собственными духовными устремлениями. Их мож-

¹ «Именно он (Александр Зиновьев) высказал горькую и печальную мысль-приговор – «Целили в коммунизм, а попали в Россию». См.: «...А попали в Россию» // Литературная газета. 2012. № 43 (6390).

но принимать или не принимать, но игнорировать их невозможно, ибо они стали фактом культуры, породили множество дискуссий, непрекращающихся и поныне.

Христианский универсализм В.С. Соловьева, соответствовавший всему строю его философии всеединства и органично связанный с идеей Ф.М. Достоевского о «всемирной отзывчивости» русской души, послужил основой для формирования классического жанра русской идеи, следовавшего в целом в «соловьевском» метафизическом русле – в произведениях Е.Н. Трубецкого, В.В. Розанова, Л.П. Карсавина, С.Л. Франка, И.А. Ильина и др. [Маслин, 13, с. 531–533]. Общий дух соловьевского универсализма разделяли все теоретики русской идеи, в том числе и Бердяев, который писал: «Я всегда был универсалистом по своему непониманию и вместе с тем всегда ощущал этот универсализм, как русский» [Бердяев, 4, с. 246–247]. Следовательно, соловьевская и бердяевская версии русской идеи не являются ее двумя противоположными полюсами, Бердяев как метафизик развил далее содержание русской идеей Соловьева. Это нужно понимать таким образом, что он вовсе не отказался от христианской перспективы и христианского измерения русской идеи. Вместе с тем, он мощно заявил о существовании собственных национальных интересов России, что в его понимании как раз является главным итогом, уроком, выводом последнего этапа развития русской мысли в XIX и начале XX столетия. В заключительной части своей книги он подчеркнул: «Русская мысль, русские искания начала XIX в. и начала XX в. свидетельствуют о существовании русской идеи, которая соответствует характеру и призванию русского народа» [Бердяев, 11, с. 266].

Очевидно, что первоначальная оценка сочинения Соловьева о русской идее, данная в католических кругах, несколько не касалась его религиозно-философского содержания. Все то, что выражало содержание русской идеи Соловьева, сформулированной под влиянием Ф.М. Достоевского, – понимание сущности национального самосознания, национальной и мировой судьбы России, ее христианского наследия и будущности, – несколько не интересовало католических богословов, которые текст Соловьева восприняли исключительно как «промемотию» о «практической форме воссоединения русской Церкви с Римом» [Соловьев, 1, с. 90]. Русскому читателю текст Соловьева стал доступен лишь в 1909 г. в переводе Г.А. Рачинского, опубликованном в 100-й книге журнала «Вопросы философии и психологии». Поэтому бердяевский вклад в философию русской идеи следует оценивать как воссоздание на новом витке истории ее классического варианта, основанного Владимиром Соловьевым и как итог развития жанра русской идеи в XX столетии.

Литература

1. Соловьев В.С. Русская идея // Соловьев В.С. Собр. сочинений. Т. 11. Брюссель: Изд-во Жизнь с Богом, 1969. С. 89–118.
2. Соловьев С.М. Владимир Соловьев: Жизнь и творческая эволюция / Послесл. П.П. Гайдено; подгот. текста И.Г. Вишневецкого. – М.: Республика, 1997. 431 с.
3. Соловьев В.С. Письма к А.А. Фету // Соловьев В.С. Собр. сочинений. Письма. Т. 3. Брюссель: Изд-во Жизнь с Богом, 1970. С. 107–128.
4. Бердяев Н.А. Самопознание. Л., 1991. 448 с.
5. Н.А. Бердяев: pro et contra. Антология. Кн. 1. Сост., вступ. ст. и прим. А.А. Ермичева. СПб., 1994. 573.
6. Зайцев Б.К. Бердяев // Н.А. Бердяев: pro et contra. Антология. Кн. 1. Сост., вступ. ст. и прим. А.А. Ермичева. СПб., 1994. С. 383–389.
7. Федотов Г.П. Бердяев-мыслитель // Н.А. Бердяев: pro et contra. Антология. Кн. 1. Сост., вступ. ст. и прим. А.А. Ермичева. СПб., 1994. С. 437–446.
8. Левицкий С.А. Бердяев: пророк или еретик // Н.А. Бердяев: pro et contra. Антология. Кн. 1. Сост., вступ. ст. и прим. А.А. Ермичева. СПб., 1994. С. 501–517.
9. Полторацкий Н.П. Русская религиозная философия // Вопросы философии. 1992. № 2. С. 123–140.
10. Громов М.Н. Зарубежный период творчества Н.А. Бердяева // Русская философия в изгнании. Исследования и публикации / под общ. ред. акад. РАН Е.П. Чельшева, А.Я. Дегтярева. М.: РАН: Парад Москва, 2012. С. 96–115.
11. Бердяев Н.А. Русская идея // О России и русской философской культуре. Философы русского

- послеоктябрьского зарубежья / сост. М.А. Маслин. М.: Наука, 1990. – С. 43 – 271.
12. Варшавский В. Незамеченное поколение. М.: Изд-во: Русский путь: Дом Русского Зарубежья им. Александра Солженицына, 2010. 544 с.
13. Маслин М.А. Русская идея // Русская философия. Энциклопедия / под общ. ред. М.А. Маслина. М.: Книжный Клуб Книговек, 2014. С. 531 – 533.
14. Чижевский Д.И. Гегель в России. СПб.: Наука, 2007. 411 с.

Аннотация. Религиозная философия русской идеи имеет «парижские корни». Ее первое, классическое выражение прозвучало в докладе, прочитанном в Париже на французском языке в 1888 году. Автором доклада, адресованного парижской католической аудитории, был В.С. Соловьев. Французские консерваторы-католики положительно оценили русскую идею Соловьева, особенно ее христианский универсализм, граничащий с самопожертвованием России во имя христианского единства. Свое продолжение философия русской идеи получила в одноименной работе Н.А. Бердяева, опубликованной в Париже в 1946 г. на русском языке.

Ключевые слова: Русская идея, христианский универсализм, православие, католицизм, славянофильство, Владимир Соловьев, Николай Бердяев, коммюнитарность.

Mikhail Maslin, Ph.D. in Philosophy; Head, Russian Philosophy History Department, Philosophy Faculty, Lomonosov Moscow State University; Professor Emeritus. E-mail: mmaslin@yandex.ru

«Parisian Roots» of Russian Idea: Vladimir Solovyov and Nikolai Berdyaev

Abstract. The religious philosopheme of Russian idea has “Parisian roots”. Its first classic expression appeared in the lecture delivered in Paris in 1888 in French. The author of the lecture addressed to Parisian catholic audience was Vladimir S. Solovyov. The French conservative Catholics positively estimated Solovyov’s Russian idea, especially its Christian universalism, bordering on self-sacrifice of Russia for the sake of Christian unity. The philosopheme of Russian idea was further developed by N.A. Berdyaev in his work of the same name published in Paris in 1946 in Russian.

Keywords: Russian Idea, Christian Universalism, Orthodoxy, Catholicism, Slavophilism, Vladimir Solovyov, Nikolai Berdyaev, Communautaire.





Демократия постмодерна: идентификация вызовов

{ Раздел второй }

Пол Гренье
*Что такое политическая философия, и почему она исчезла
из нашего мира?*

Леонид Поляков
Философ и Мир. Николай Бердяев как критик эпохи

Maxence HECQUARD
France – Russie. Quelles valeurs en commun ?

Александр Щипков
*Трансформация консервативной политической повестки в условиях
мирового кризиса*

John LAUGHLAND
La pérennité du communisme

Adrian PABST
*Virtue, Post-liberalism and the Common Good: the new centre-ground
of Western politics*

Что такое политическая философия, и почему она исчезла из нашего мира?

Моя тема сегодня достаточно теоретическая, и может показаться Вам далекой от злободневных проблем. Тем не менее, надеюсь, что смогу Вас убедить в том, что эти, казалось бы, чисто теоретические соображения имеют некоторое практическое применение и даже важность.

Тема моего выступления такая: «Что такое политическая философия, и почему она исчезла из нашего мира?». Или, другими словами: «Почему в сегодняшней политической жизни, мы отвергли если не то, что мышление вообще, то, по крайней мере, политическое (практическое) мышление, ориентированное к добру?». И, наконец, почему, отказавшись от такого подхода к политике, наш новый мир заменил ее тем, что принято называть «реализмом»?

Пьер Мане (*Pierre Manent*), в его замечательной истории развития политики Нового времени, подчеркивает именно его (Нового времени) отказ от добра:

«Ироническая улыбка, – пишет Мане, – чувства превосходства – одним словом, сомнения по отношению к добру ... – это одна из самых характерных и укоренившихся черт человеческой души Нового времени. Чтобы понять, с чего началась политика Нового времени и как она развивалась, надо сначала понять то, что нельзя иначе назвать, как перемена в самом статусе “добра”» [2, 14].

Все мы, современные люди, хотя бы невольно улыбаемся, когда кто-то вдруг говорит о «добре» или о «добродетелях». О чем это говорит? Это говорит о том, во-первых, что существуют два абсолютно разных подхода к политическому вопросу. Один из этих подходов относится к античности. Другой – к нашему времени.

Вернемся к Мане, который подчеркивает именно тот контраст, который нас тут интересует:

Мы, современные люди, которым нравятся абстрактные слова, охотно говорим о политическом «реализме» Макиавелли. И это совершенно верно, что среди политических «реалий» имеются и убийства, и заговоры, и перевороты. Но ведь также имеются периоды и политические режимы, где отсутствуют убийства, заговоры и перевороты. Отсутствие, так сказать, таких злодеяний (*wicked actions*) – это тоже «реальность». Из сказанного следует, что говорить о «реализме» Макиавелли – это все равно что принимать его точку зрения, что «зло» более политически значимо, более существенно, более «реально», чем «добро» [2, с. 13].

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



Тот подход, для которого вопрос о «добре» существует как главный ориентир, я называю политической философией. Тот, для которого добро отпадает на второй план, как нечто производное (*derivative*), будем называть политикой Нового, т.е. нашего времени – *la politique moderne*.

Если Мане прав – это значит, что Макиавелли, не какой-то чудак из раннего XVI века, а основатель того мира, в котором мы теперь живем. Если так, то мой первоначальный вопрос делается более острым. Что на нас нашло, что мы перешли на сторону Макиавелли в наших политических суждениях: почему мы сделали столь неожиданный, и, казалось бы, даже неестественный выбор?

Когда я задумываюсь над этой тайной, я часто обращаюсь к произведениям таких авторов, как Симон Вейль, Шарль Шегги и Пьер Мане (все конечно французы); или к Владимиру Соловьеву, Николаю Бердяеву, о. Сергию Булгакову и другим авторам русского Серебряного века или школы Соловьева; к Лео Штраусу; или к Адриану Пабсту и Джону Милбанку (в Англии). То, что бросается в глаза, когда я рассматриваю их произведения под углом их анализа перехода от древнего к современному подходу к политике (первый подход более философский, а второй - охваченный духом подозрительности), это то, что все они видят этот переход как органический процесс, имеющий философские, богословские и экономические элементы. Далее постараюсь хотя бы намекнуть на целостность их подхода.

Наша отправная точка – классическая политическая философия, которая стремилась понять не только характер политических явлений; она хотела понять также, в чем заключается наилучший политический порядок, тот, который лучше всего соответствует предназначению (телос – *Гр.*) человека, будь это предназначение природного или божественного характера (или и того и другого). Значит, классическая философия ставила себе практическую задачу. Для Аристотеля, цель политики заключается в том, чтобы сделать граждан города «хорошими и справедливыми», и поэтому и счастливыми. Признавая, что политическая цель такого рода звучит наивно для современного уха, Мане все же поднимает интригующий вопрос: если мы отвергаем наивность Аристотеля, значит ли это, что противоположный подход нас больше устраивает? Предпочитаем ли мы такой политический порядок, который делает своих граждан злыми, несправедливыми и несчастливыми?

Как бы то ни было, из вышесказанного явствует, что «зло» имеет как минимум некоторое привилегированное место внутри политики Нового времени. Ключевой поворотный пункт – это отказ от классической идеи, что люди по своей природе имеют естественное предназначение или цель. Так, по крайней мере, считает Лео Штраус. Задолго до того, как современная наука отказалась от телеологии, от идеи, что природные объекты стремятся к своим целям, Макиавелли уже давно их опередил. Древний мир строил философию на фундаменте того, что нормально, на том, что является нормой: Макиавелли же «пересоздал» политику на фундаменте исключения – на фундаменте злодеяния. На основании злодеяний основателей правильной институциональной структуры, считал Макиавелли, можно сделать людей хотя бы счастливыми, если не обязательно хорошими.

Но, тем не менее: почему было нужно такое пере-основание политики? В чем его причина?

Согласно Лео Штраусу (который, по крайней мере в этом тексте, и вопреки распространенному мнению, был критиком, а не поклонником Макиавелли и современного политического мира вообще), Макиавелли сделал вывод, что Католическая церковь ставила слишком высокие цели и в результате стала силой угнетения. Необходимо было убрать ее, вместе с ее точкой зрения, из политики. Революцию, произведенную Макиавелли, можно кратко описать как понижение стандартов, а мотивом этого понижения

стандартов было «сделать возможным, если не несомненным, воплощение ... желательного общественного порядка» [5, с. 43–44]. Иначе говоря, ориентировка (христианства) на добро вызвала к жизни различные варианты зла (различные плохие результаты?). Если пере-основать политику таким образом, чтобы она «реалистично» принимала неизбежное зло, она произведет кое-какое добро.

Принцип Макиавелли, в этом и других отношениях, подхватывает Монтескье, этот второй основатель современного политического мышления (воображения?). Именно Монтескье хитроумно переопределяет самый смысл добродетели – и античного, и христианского мира – чтобы избавиться от добродетели как политического принципа. В своем анализе «Духа законов» Монтескье, Мане со всеми деталями описывает это необходимое политическое убийство – убийство добродетели. То общее, что объединяло и древнегреческую и христианскую политические традиции – это была необходимость стремиться к добродетели. Чтобы достичь добродетели нужно послушание – например, в христианстве, человек может быть послушен монастырскому уставу. Конечно, для верующего христианина послушание и добродетели органически связаны со своим смыслом – достичь некоторого идеального (наилучшего) состояния. В древнем полисе добродетель также органически связана с некоторым значимым целым – городом. Почему Монтескье, этот со-основатель Нового времени, игнорирует эти органические связи? Потому что его намерение как раз в том и состоит, чтобы избавиться и от того, и от другого, и греческого и христианского, политических порядков, чтобы основать новый порядок. Вот как он это делает.

Собственно говоря, подход Монтескье можно свести к следующему: он поднимает на смех саму идею послушания. Всем известно, что у людей есть разные страсти и желания. Древнегреческая и христианская добродетель создают правила, которых люди якобы должны слушаться, но которые противоречат их страстям и желаниям. На этой стадии аргумента еще не важно, какие это «страсти». Но *хотеть* повиноваться правилу, которое противоречит тому, что я хочу, иными словами, противоречит моим страстям и желаниям – смешно и неестественно. И такое послушание остается (чисто логически) смешным, что бы ни значило слово «естество» (или «человеческая природа»). Поэтому с точки зрения Монтескье древнегреческая и христианская добродетель просто смешны.

Заметьте, что переопределяя таким образом идею послушания, Монтескье одним росчерком пера избавляется от древней добродетели без того, чтобы предложить какую бы то ни было новую идею, указывающую, к чему должен стремиться человек, то есть, без того, чтобы создать новую и лучшую современную телеологию. Наоборот, чего человек должен хотеть, остается открытым. Человек теперь свободен желать без оков добродетели или каких-нибудь других комплексов.

Конечно, такой способ основать политический порядок может показаться очень удивительным. Ведь порядок ориентируется не на отдельных индивидуумов, живущих поодиночке в пещерах, а на людей, живущих в городах и в обществе. Как общество может функционировать, если его члены регулярно не приносят жертвы для блага целого?

Мы уже знаем часть ответа на этот вопрос из Гоббса. Недостаток частной добродетели у человека Нового времени современное государство восполняет путем общественной силы – через свою монополию на насилие. Современное государство не пытается сделать людей счастливыми и хорошими. Оно старается сделать, чтобы они боялись быть слишком дурными, пока они преследуют свою частную цель – получить наибольший доход и наибольшую прибыль, что делает их достаточно счастливыми.

Но реалистично ли исходить из того, что эгоистическое преследование собственной выгоды набором индивидуумов приведет к общественному благу? Другими словами, еще раз, можно ли создать благо (добро) из зла? Джон Милбанк и Адриан Пабст в своей замечательной новой книге «Политика добродетели» подчеркивают важность нового бо-

гословского убеждения, появившегося незадолго до капитализма, согласно которому человек рассматривается как полностью оторванный от Бога в этом падшем мире. Человек, следовательно, неспособен вести себя бескорыстно. Он практически обязан вести себя эгоцентрично. При этом порядок и добро, до определенной степени, все равно не теряются. «Деус экс махина» Божественного Провидения «за кулисами ловко управляет нашими самолюбивыми волями и пороками с тем, чтобы воля уравновешивала волю, и порок уравновешивал порок, и таким образом создает имитацию экономической и политической гармонии» [3, с. 24].

Как французская и русская мысль (и их союзники) отвечают на Новое время в политике

Чем можно ответить на этот мощный интеллектуальный набор средств, который, кроме всего прочего, может указать на процветающие и могучие страны либеральной современности в качестве доказательства своей эффективности и практичности?

Начнем лучше с того, чем нельзя отвечать. Нельзя отвечать бранью. Нельзя обвинять ведущих представителей Нового времени (будь это целые страны или отдельные дипломаты) в том, что они ведут себя эгоистично, лицемерно. Ведь фундаментальные принципы этого политического веяния как раз и не призывают к большему. Причем, они могут даже ответить: «Сам это слово!».

Нужен, следовательно, более философский подход. Нужно определить, где находятся слабые места политики Нового времени – и, сделав это, предложить и внедрить другой порядок, который раскрывает добро как творческое начало. К счастью, существующее русское и французское наследие уже положили этому начало. Собственно говоря, чуть не все выдающиеся мыслители России, от Достоевского до Соловьева (автора, как мы помним, *Оправдания Добра*), Бердяева, Федотова, и всех тех, кто до сих пор продолжает эту традицию, давно начали эту критику политической философии Нового Времени и творчески предлагают другой подход. Что касается Франции, как видно из вышесказанного, Пьер Мане предлагает глубочайший анализ новой политической философии. Все, что написала Симон Вейль, является таким ответом. И наверно, можно сказать то же самое относительно Шарля Пеги.

В чем заключается их ответ? В двух словах не скажешь. Надеюсь, что часть нашей конференции будет посвящена их ответам. Но даже если так, у нас едва ли больше, чем пару часов вместе, и за такое короткое время много не скажешь. Попытаюсь указать на пару ключевых моментов.

Начнем с критики Ницше из предисловия к «Оправданию Добра» Соловьева. Идея Ницше ведь всего лишь дальше развивает уже существующую идею политического мышления Нового времени. Последнее говорит, что человек – падший, что он эгоистичен и не имеет никакого контакта с божественным миром. Ницше полностью отсекает божественное начало и заявляет, что человек не плох и не хорош, а просто натурален – как волк или орел (или заяц, которого волк съест). На это Соловьев отвечает, что человек действительно и не хорош и не плох: он вообще не объект, который можно заранее охарактеризовать. Специфика собственно человеческого заключается как раз в том, что он не статичен, он не «является» каким-либо, а *становится* все время или лучше, или хуже в нравственном отношении, в зависимости от того, поставил ли он себе целью приближение к божественному началу или наоборот.

В свою очередь, и Бердяев признает (например, в своей *Философии свободы*), что человек – падший. Более того, и весь мир лежит во зле. Именно поэтому «есть пропасть между нашим «я» и другим «я»». Именно поэтому мы можем познавать только явления,

а не сущности. Но Бердяев, как и Соловьев, не мирится с этим фаталистически, как делают наши партнеры-кальвинисты. Воспринимать мир, и прежде всего своего ближнего, как объект, как вещь, неспособную хотя бы потенциально на восприимчивость к добру – это и есть грех! Весь смысл христианства для Бердяева как раз заключается в том, что нам предоставляется свобода приблизиться к Божественному, к Христу, и таким образом преодолеть состояние объективизации мира и нашу отдаленность от нашего ближнего. Совершенно верно: сам по себе человек – эгоист и даже вовсе не человечен. Как Бердяев пишет в своей последней книге, только Бог человечен. Но Христианство как раз говорит о том, что человек живет не «сам по себе», а с Богом. Русская идея эсхатологична и телеологична.

Что такое эсхатология? Мир и человек бесконечно далеки от Бога, но чудом был построен мост, который аннулирует эту дистанцию – вот что значит эсхатология. Человеку предоставлена свобода идти по этому мосту, но ничто его к этому не принуждает. Для Симона Вейль образ такого «моста» был особенно дорог. Соловьев и Бердяев обходятся словом «Богочеловек».

Практика/Практическое применение

Американская идея самоуверенна, и не без оснований. Америка уверена, что может дотянуться до уровня своего идеала, потому что она прагматично поставила уровень этого идеала не слишком высоко. Гораздо труднее исполнить русскую идею. Некоторый цинизм только подтверждает правильность американского скептического (по отношению к человеческому материалу) идеала. Но чрезмерный цинизм подрывает русский идеал.

Как быть? Ведь человек и на самом деле падший и корыстен. То, к чему призывают Соловьев и Бердяев, звучит хорошо, но практически ли все это? Не проще ли построить будущее России, и кстати Франции тоже, на фундаменте «ловкого уравнивания порока против порока, воли против воли?».

Нет, не проще. Подход Макиавелли страдает от того, что Симона Вейль называет путаницей средств и целей. Но власть – пишет Вейль – по своей сути и по определению, может быть только средством. Политика Нового времени вся целиком озабочена или увеличением власти (силы) в виде денег, или приобретением власти (силы, power, le pouvoir) в виде расширения области политического контроля, как внутри государств, так и между ними. Процессы, которые по определению лишены цели, по определению не имеют конца. Это опасно. Это приводит, как все мы знаем и видим, к страшному увеличению нестабильности в мире, нестабильности, которая последнее время приобретает страшный масштаб. Часть этой нестабильности связана с несправедливостью распределения богатства внутри той или другой страны. Часть связана с бесконечным устремлением государств к увеличению власти в области внешней политики. Но сама либеральная идея Нового времени мало что знает об общих и объединяющих положительных целях людей: как мы видели, она отказалась от телеологии. Следовательно, прагматизм Нового времени не практичен. Наоборот, он нас завел в страшный тупик.

Не хочу при этом быть радикалом. Весь современный мир – его банковская система, его политические учреждения, его деловые организации – построены по принципу философии Нового времени. Ментальность многих русских тоже не без влияния философского наследия Макиавелли, хотя бы посредством Карла Маркса. Торопиться, как говорится, надо только при ловле блох.

Как же быть? Идеалы русской идеи Бердяева и Соловьева замечательны, они философски оправданны, но простому человеку до них далеко. Мы сталкиваемся с классическим русским вопросом: с чего начать?

Если глубже копнуть в наших источниках – тех же Симоне Вейль и Шарле Пеги; Соловьеве и его школе, Милбанке и Пабсте – мы увидим, что ответ смотрит нам прямо в лицо. Надо начать с работы. Социализм был прав, когда всячески подчеркивал благородство труда, только несколько ошибся при определении его цели. Всякий труд должен быть ориентирован на (тут я цитирую Милбанка и Пабста) «воплощение трансцендентных идей [красоты, любви, правды] в любой, хотя бы даже в малейшей степени ...; в противном случае, [чисто абстрактные] идеалы остаются на самом деле абсолютно не познаны, и поэтому, не имеют никакого педагогического нравственного эффекта» [3, с. 339].

Как прекрасно сказал наш друг Борис Межуев в его недавней статье на тему «Бессмертного полка», в России есть проблема раскола общества между людьми советской закалки и теми, кто хочет восстановить традицию дореволюционной России, которая была прервана советской властью. Во Франции тоже есть раскол между верующими и людьми социалистической направленности. Во Франции, как Мане неоднократно писал, остро стоит проблема самой идентичности страны и ее сохранения как страны со своей собственной культурой. Разве возможное восстановление французской идеи не связано с нахождением пунктов соприкосновения между теми, кто болезненно ощущает слабые стороны капитализма, и теми, которые ценят духовную и прежде всего христианскую традицию страны? Если сохранить социалистическое уважение к труду и соединить его с античным и христианским пониманием смысла труда (например, как творчества красоты и выражения христианской любви), можно объединить не только «левых» и «правых», социалистов и консерваторов, но и создать новый идеал, объединяющий разные страны – и в первую очередь страны Европы. Ведь Европа остро нуждается в альтернативе американской версии глобализации. И если нас спрашивают, почему нужно что-то лучше, чем такая глобализация, то отвечаем – потому что она чревата всякой нестабильностью; и потому, что эта модель отрицает именно то, в чем Европа больше всего нуждается – то есть, в политической философии, которая может оправдать (и одновременно породить) и единство Европы, и локальные различия, сохранение местных традиций и общественных связей, с одной стороны, и поощрение европейского единства и дружбы, с другой.

В качестве заключения хочу процитировать замечательного Шарля Пеги. В данной цитате из его произведения «Деньги» (*L'Argent*), Пеги рассказывает о том, как совсем недавно, чуть не в самом конце XIX века, во французской деревне среди крестьян, среди работников, продолжался античный мир:

«В те времена работники не были в услужении. Они работали. У них была честь, и она была для них абсолютом, как и положено, когда речь идет о чести. Кусок дерева для стула надо было сделать правильно. Это само собой разумеется. Это было самым принципиальным. Нужно было его сделать хорошо не ради зарплаты, взамен за зарплату ... Надо было его сделать правильно для него самого, для самого куска дерева в его сущности» [4, с. 540]. Тут мы имеем дело, добавляет Пеги, с тем же принципом, по которому были построены великие соборы.

Литература

1. *Berdyayev, Nicholas*. The Realm of Spirit and the Realm of Caesar. Пер. с русск. New York: Harper and Brothers, 1952.
2. *Manent, Pierre*. An Intellectual History of Liberalism. Пер. с франц. Princeton: Princeton University Press, 1995.
3. *Milbank, John and Pabst, Adrian*. The Politics of Virtue: Post-liberalism and the Human Future. London: Rowman & Littlefield, 2016.
4. *Péguy, Charles*. "On Money," *Communio International Catholic Review*, Vol. XXXVI. No. 3/Fall 2009. P. 534-564.
5. *Strauss, Leo*. What is Political Philosophy? And Other Studies. Chicago: University of Chicago Press, 1959.

Аннотация. Это эссе, впервые представленное на конференции “Бердяевские чтения” в октябре 2016 года российской и французской аудитории, рассматривает авторитет (или дефицит авторитета) «добра» в политической философии. Оно предлагает, в соответствии с анализом Пьера Мане, среди прочих, дифференцировать «древнюю» и «современную» политику именно в соответствии с их ориентацией на добро. В статье рассматривается известное (особенно последователям Лео Штрауса) «понижение стандартов», характерное для современной политической мысли, и делается вывод о том, что, несмотря на утверждения об обратном, такое понижение не может быть действительно практичным, поскольку то, что не имеет принципа самоограничения, не может быть прочным. Эссе заканчивается некоторыми размышлениями о том, как работа (work, не labor) – новое понимание работы – может помочь интегрировать современное и новое.

Ключевые слова: политическая философия, современность, Монтескье, Макиавелли, добродетель, христианство, либерализм, В. Соловьев.

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

What Is Political Philosophy and Why It Disappeared From Our World

Abstract. This essay, that was first presented to the Russian and French audience at Berdyaev Readings conference in October, 2016, addresses the authority, or lack thereof, of ‘the good’ in political philosophy. The author proposes, as per the analysis of Pierre Manent among others, to differentiate “ancient” and “modern” politics precisely on the basis of their orientation toward the good. In the article the author examines the well-known (especially to the followers of Leo Strauss) “lowering of standards” typical for modern political thought, and concludes that, despite the converse statements, such lowering fails to be truly practical, as phenomena without self-limiting principles cannot be enduring. The essay concludes with the speculation on how the work – the new understanding of work, – can help integrating the modern and the new.

Keywords: Political Philosophy, Modernity, Montesquieu, Machiavelli, Virtue, Christianity, Liberalism, V. Solovyov.



Философ и Мир. Николай Бердяев как критик эпохи

Разговор о современном кризисе европейской цивилизации можно вести по-разному. Можно – в марксистской традиции – усматривать истоки кризиса в самой структуре капитализма, неизбежно порождающей и воспроизводящей системные общественные кризисы. Можно усматривать причину кризиса в неосуществимости (утопичности) самого политического проекта – Европейского Союза. Можно, наконец, обратить внимание на парадокс возвратной волны глобализации, которая, будучи порожденной, в том числе, и самой Европой (Западной, конечно), ныне ставит под вопрос и возвращает в поле общественной дискуссии такие консервативные ценности как государственный суверенитет, национальная идентичность, иудео-христианская традиция, традиционная семья.

Каждый из упомянутых подходов предполагает особую аналитическую стратегию, нацеленную на выявление причин и способов выхода из кризисной ситуации. Но в конечном итоге все сведется к выбору одной из двух интегральных объяснительных моделей, описывающих мир после окончания «холодной войны». Либо нужно вместе с Ф. Фукуямой констатировать «конец истории» и неизбежность установления глобального либерально-демократического миропорядка, либо вместе с С. Хантингтоном (наследующим традиции Данилевского – Шпенглера – Тойнби) признать происходящее на наших глазах «столкновение цивилизаций».

В прямой зависимости от выбора центростремительной (Фукуяма), либо *центробежной* (Хантингтон) точки зрения на современный мир окажется и понимание смысла современного европейского кризиса. В первом случае можно будет оптимистически говорить о кризисе роста – о нелегком, но все же восходящем пути либерально-демократического проекта, который Западная Европа реализует, втягивая в свою орбиту ареалы Центральной и Восточной Европы, а так же иоцивилизационные анклавы на своей собственной территории. Во втором – должен преобладать, скорее, пессимистический взгляд на ситуацию, в которой стремление ко все большей цивилизационной определенности неизбежно провоцирует нарастающую конфликтность как по линии «Европа VS Афро-Азия», так и внутри самой европейской цивилизации.

Но есть и еще один выбор, сама возможность которого находится за пределами строгих научных (или, во всяком случае – наукоподобных) аналитических стратегий и объяснительных парадигм. Это – взгляд на мир и переживаемую им эпоху, выводимый из собственной философской позиции (не обязательно – системы) наблюдателя. То есть помещение Мира в контекст собственного Мироззрения и интерпретация всего происходящего в Мире в соответствии со своими мировоззренческими принципами и философскими *arriori*.

Поляков Леонид Владимирович, доктор философских наук, профессор Департамента политической науки Национального исследовательского университета – Высшая школа экономики; член Экспертного совета Фонда ИСЭПИ.
E-mail: leopolen@yandex.ru

Сегодня в ситуации философского пост-Постмодерна (что означает усугублённую неопределенность как принцип «философствования») решиться на такой выбор может либо дилетант (не в герценовском смысле), либо гений. Но, поскольку само определение «гений» запрещено в «пост-Пост» эпоху по определению, то подобные примеры следует искать в эпохи предшествующие. И один из таких примеров – это случай Николая Бердяева, гениальность которого следует понимать не как личное качество (хотя почему бы и нет?!), а как свойство самой его эпохи, такое качество еще предполагающей.

Обращение к опыту Николая Бердяева как автора понимающей критики собственной эпохи требует предварительного объяснения. Во-первых, нет задачи представлять его как *провидца и пророка*, разглядевшего (а тем более – предсказавшего) из середины прошлого века современный кризис европейской цивилизации. При том, что некие долгосрочные тренды мирового и европейского развития им фиксировались и обозначались довольно четко, в целом специфика его эпохи (Мир после двух мировых войн) накладывает значительные ограничения на любые попытки проводить параллели с эпохой нынешней.

Во-вторых, вряд ли Бердяеву подходит роль *методолога*, способного предложить универсальный ключ к пониманию и разгадке любой исторической эпохи. Ни личный философский стиль, который можно охарактеризовать как а-системный систематизм, ни его собственно философия – христианский экзистенциализм – не предполагали подобного рода ориентации. Подчеркнуто и последовательно проведенная персоналистичность его философии как бы спонтанно сопротивлялась любой сознательной методологизации. Что нередко заставляет поклонников философии «как строгой науки» исключать Бердяева из числа собственно философов. И что, наоборот, сторонникам понимания философии как предельного выражения личностной уникальности дает возможность числить Бердяева в ряду классиков не только XX века.

И отсюда – в-третьих. Опыт философской критики современной Бердяеву эпохи важен сегодня при обсуждении кризиса европейской цивилизации как пример личного проживания (и переживания) в Мире. Как способ персональной «приватизации» и «интериоризации» проблематики Мира. И, таким образом, – деятельного соучастия мыслью в исполнении судеб этого Мира, который (именно через понимающую критику) становится не где-то-там-Миром, а в прямом смысле «моим». Но долженствующим, в то же время, быть *критически* преодоленным.

Можно сказать, что основной смысл бердяевского опыта – это демонстрация экзегетического совпадения личной критики и Мировой кризиса. Опыта толкования внешнего как события интимно внутреннего. Говоря его собственными словами: «Моя вечная судьба не может быть изолирована, она связана с судьбой истории, судьбой мира и человечества. Мировая, всечеловеческая судьба есть и моя судьба, и наоборот, мировая всечеловеческая судьба не может быть разрешена без меня. Моя неудача, неудача любого существа, будет и мировой, всечеловеческой неудачей». [1, 277 – Бердяев Н.А. Царство Духа и царство кесаря. Москва, 1995 г.]

Прежде чем начать исследовать этот опыт необходимо сделать еще одну важную оговорку. В принципе все творческое наследие Бердяева может быть рассмотрено как иллюстрация к теме «философ – критик эпохи». Пожалуй, начиная со сборника “*Subspecie aeternitatis*” (1907 г.) он все последующие 40 лет отведенных ему судьбой оставался остро актуален, стараясь усматривать вечное во временном и судить текучую социально-политическую повседневность на просвет, так сказать, «Царства Духа». Сокращая условия неподъемной (в рамках данной статьи) задачи, можно было бы обратиться к одной книге, название которой прямо коррелирует с нашей темой, а именно к сборнику «На пороге новой эпохи», опубликованному по-французски в ноябре 1947 г.

Это кажется логичным тем более, что в момент ее републикации в России в 1996 г. (под одной обложкой вместе с книгой «Истина и Откровение») составитель и автор послесловия В.Н. Безносков искренне констатировал: «Читаешь статьи из сборника «На пороге новой эпохи» и удивляешься их невероятному современному звучанию. Казалось бы, только духовные события не зависят напрямую от времени. Платон, Будда, Паскаль, Ницше, Чаадаев, Хомяков, Достоевский современны всегда, ибо говорили и писали о вечных духовных проблемах и истинах. А социальные изменения – быстротечны и преходящи. Читая Бердяева, убеждаешься в обратном. В социальной жизни есть такие инварианты, над которыми не властно время: Дух – сила, власть – свобода, личность – общество, демократия – тоталитаризм» [2; 344 – Николай Бердяев. Истина и Откровение. Изд. РХГИ. СПб., 1996].

Можно согласиться с тем, что «инвариант» всегда современен, и в этом смысле любое размышление об упомянутых выше и многих других социальных «инвариантах» (представленных в виде своего рода кантовских антиномий «чистого разума») в любое будущее время оказывается «современным». Но тут есть одна тонкость, касающаяся особенности бердяевского творчества. Оно необычайно цельно и одновременно – отчетливо двойственно. Любой его текст может быть атрибутирован либо Бердяеву-философу, либо Бердяеву-публицисту. При том, что его философия всегда ярко публицистична, а его публицистика ненавязчиво философична.

Сборник «На пороге новой эпохи» как раз и принадлежит Бердяеву-публицисту, который, даже несмотря на включение чисто философского сюжета «Сартр и судьба экзистенциализма», отзывается, прежде всего, и главным образом на самые актуальные вопросы именно данного часа истории. Отсюда – сюжеты, скорее заявленные, нежели фундаментально (философски) проработанные. И темы как бы застолбленные для будущего уже собственно философского исследования.

Как характерный пример можно привести сильно обязывающий тезис из статьи «Власть прошлого и грядущее» о том, что «есть много оснований думать, что наступает русский период всемирной истории» [2; 268]. На основе этого тезиса можно было бы думать о переключке Бердяева с Освальдом Шпенглером, на первый том «Заката Европы» которого Бердяев написал в свое время развернутую рецензию «Предсмертные мысли Фауста» (1921 г.). И сопоставить это «пророчество» с утверждением О. Шпенглера о том, что «христианство Достоевского принадлежит будущему тысячелетию» [4; 201 – Шпенглер Освальд. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т.2. Всемирно-исторические перспективы. М.:Мысль. 1998]. Тем более, что статья открывается таким акцентированно философским утверждением: «Ошибочно думать, что народы и общества живут в настоящем. Гораздо более живут властью прошлого и притяжением грядущего» [2; 262].

Однако основательного развития тезис о «русском периоде» в сборнике все-таки не получает. Лишь в заключительной статье «Россия и мировая эпоха» Бердяев пишет: «И будущее России нельзя себе представлять детерминированным и фатальным, оно зависит от человеческой свободы» [2; 326]. Но это означает фактическое отрицание прежнего тезиса о том, что сам по себе «наступает» русский период мировой истории. И действительно, ведь Россия может пойти по пути цивилизационного подражательства: «Можно себе представить необычайный рост экономической и политической мощи России и возникновение нового типа цивилизации американского типа, с преобладанием техники и с поглощенностью земными благами, которого не было в прошлом русского народа» [там же].

Но, считает Бердяев, такая возможность должна быть заблокирована «нашим» сознательным усилием и «воля наша должна быть направлена на созидание иного будущего, в котором будет разрешена справедливо социальная проблема, но и обнаружит себя

религиозное призвание русского народа и русский народ останется верен своей духовной природе» [там же].

Над подобными логическими «нестыковками» сборника «На пороге новой эпохи» можно было бы даже поиронизировать, задаваясь вопросами о том, кто такие «мы» чьё волевое усилие должно перевести Россию с рельс американизации на собственно русский «светлый путь»? Или, например, спрашивая, на каком основании Бердяев утверждает, что призванное совершить переворот «новое христианское сознание с сильным пророческим элементом в России подготавливается» [там же]?

Но все подобного рода иронические вопросы отпадают сами собой, если мы понимаем специфику жанра и формата сборника публицистических статей. Поскольку автор – не просто философ, а в первую очередь и обязательно «философ свободы», его задача – не выстраивать *завершенную* систему логически обоснованных выводов, предназначенную для вкладывания в готовом виде в мозги подлежащих мобилизации масс. Бердяев-публицист – не большевистский пропагандист (ведь в большевизме он знал толк как, возможно, никто другой), а интеллектуальный провокатор, бросающий вызов и обыденной логике, и привычной картине мира. В этом смысле можно допустить, что бердяевская публицистика – это его «философская» экзотерия, своего рода trailer (а не *spoileru* тем более – не *teaser*), лишь обозначающий пути и направления для собственно эзотерической философской мысли.

Именно таково, на мой взгляд, соотношение сборника «На пороге новой эпохи» и книги «Царство Духа и Царство кесаря». Той книги, рукопись которой лежала на письменном столе Бердяева, когда его застала смерть 24 марта 1948 г. в парижском пригороде Кламаре. Многие темы, провокативно заявленные в сборнике, получили свое полноценное развитие и глубокую проработку в последней книге философа. Сопоставим, для примера, характеристики «новой эпохи», как они поданы в одном и в другом случаях.

Для публицистического взгляда на эту тему Бердяеву оказалось достаточно отметить два самых ярких и самых очевидных признака эпохальной новизны. Во-первых, «небывалый, почти фантастический рост техники, технической власти человека над стихийными силами природы» [2; 318]. И, во-вторых, «активное вхождение человеческих масс в историю» [там же]. Отсюда он делает прогноз, согласно которому прежнее политико-экономическое господство либерализма на Западе должно смениться («под влиянием советской России» между прочим [2; 318]) более социально ориентированными общественными формациями. Он утверждает: «Особенно либерализм экономический делается силой реакционной, поддерживающей умирающий капиталистический строй. Кончается и либеральная демократия, которую пытаются еще поддержать, она мешает социальному реформированию общества. Будущее принадлежит новой форме демократии, демократии социальной» [2; 324].

На основании этого прогноза Бердяева можно было бы причислить к *политическим* сторонникам социал-демократии и *экономическим* адептам социализма. Но, во-первых, сам по себе прогноз еще не обязательно означает приверженности автора прогноза грядущим социальным формам. А, во-вторых, следует помнить, что для Бердяева политический и экономический аспекты бытия – это аспекты именно *человеческого* бытия, которое, в свою очередь изначально (и – конечно!) укоренено не в отвлеченном «бытии» – Боге, а в неразрывной связи божественного и человеческого. Принципиально: «Бог есть не бытие, а Дух. Бог есть не эссенция, а экзистенция» [3; 239 – Николай Бердяев. Судьба России. М.: Советский писатель. 1990].

Оставляя в стороне вопрос о неортодоксальности его теологии (за что, собственно, Кембриджский университет в 1947 г. и присвоил ему степень доктора Honoris causa, хотя с ним в тот год конкурировали Ж. Маритэн и К. Барт), отметим еще раз, что речь идет о

философе, для которого вопрос о Боге – именно и только *философский*. Однако в этом «только» как раз и заключен ключевой принцип рассмотрения всего остального – того, что отчасти метафорически (если отсыл к Евангельскому тексту считать метафорой), а иногда и впрямую Бердяев обозначает как «Царство кесаря». И этот принцип предполагает обязательность «перевода» с языка мира «внешнего», «объективированного» на язык Мира духовного, язык Богочеловеческого общения, который позволяет опознавать знаки мира внешнего как неизбежные искажения творческих усилий в «Царстве Духа».

Поэтому общий публицистический абрис «новой эпохи», резюмируемый политико-экономическим прогнозом значительно углубляется и конкретизируется Бердяевым-философом. И тогда выясняется, что оптимизм по поводу пришествия «демократии социальной» на смену либерально-капиталистическому миропорядку должен быть серьезно скорректирован. Ибо взгляд «снизу» (социализм лучше, справедливее капитализма) дополняется и преодолевается тем, что можно было бы обозначить как взгляд «сверху», но еще точнее – взглядом «изнутри». То есть с позиции той самой Богочеловеческой экзистенции, которой и принадлежит *трагическое* (мы увидим почему) право окончательных суждений.

Такая условная «методология» требует более четкого и более пристального изучения внешней реальности. И Бердяев даёт развернутую характеристику новой эпохи, обнаруживая уже не два, а пять её основных признаков. Исходная её черта, определяющая уникальную специфичность – это *технизм*. Бердяев поясняет: «Человек имеет дело уже не с природой, сотворенной Богом, а с новой реальностью, созданной человеком и цивилизацией, с реальностью машины, техники, которых в природе нет» [3; 248]. И сразу же, не допуская никакого триумфализма по этому поводу, он добавляет: «Это новый день творения или новая ночь его. Вернее говоря – ночь, потому что солнечный свет может померкнуть» [там же].

Некая апокалиптическая тональность такого взгляда на новую эпоху не должна вводить нас в заблуждение, если мы знаем, что в теологии Бердяева нет места Страшному суду, который понятен лишь в рамках традиционного, «судебно-юридического» восприятия христианства, радикально дистанцирующего Бога и человека. Да, наступает «ночь», но она все равно есть результат «творения», даже при том, что сотворена самим же человеком. «Экзистенциальная диалектика» божественного и человеческого подразумевает постоянную соотносимость двух «Царств». И «ночь» техницизма новой эпохи, взятой как очередное превращение «Царства кесаря», непременно должна иметь свой «дневной», «солнечный» коррелят в «Царстве Духа». Но при одном условии – человек должен не забывать, что он есть, прежде всего, и главным образом *духовное* существо.

Однако именно к этому самозабвению человека постоянно подталкивает сама объективирующая природа «Царства кесаря». И поэтому неизбежно обнаруживает себя вторая черта новой эпохи, символизирующая потерю человека в *тотальности государства*. Техницизм здесь сказывается таким образом: «Роковым последствием техники, подчиненной лишь собственному закону, порождающему технические мировые войны, является непомерное возрастание этатизма. Государство делается всемогущим, все более тоталитарным и не только в тоталитарных режимах; оно не хочет признавать никаких границ своей власти и рассматривает человека, лишь как свое средство и орудие» [3; 248-249].

Один из технически обусловленных способов господства государства над человеком в условиях новой эпохи – и это ее третья сущностная черта – запуск нового ритма человеческой жизни. Бердяев так описывает эту радикальную новизну: «Происходит страшное ускорение времени, быстрота, за которой человек не может угнаться. Ни одно мгновение не самоценно, оно есть лишь средство для последующего мгновения. От человека требуется невероятная активность, от которой он не может опомниться. Но эти активные минуты делают человека пассивным» [3; 249].

Этот феномен *человека, торопящегося в никуда* (потому что ни одно из мгновений в этой цепочке ускоренного времени не есть цель и смысл для всех остальных) – пожалуй, дает наиболее наглядное представление об общем дегуманизирующем характере новой эпохи. И так проявляется ее четвертая черта. Государство, вооруженное техникой и само становящееся техническим, загоняет человека в постоянно ускоряющуюся ритмику технических процессов таким образом, что критерием его оценки и даже самооценки становится способность производить все большее количество продукции за все меньшее количество времени. Соответственно: «Человек оценивается утилитарно, по его производительности. Это есть отчуждение человеческой природы и разрушение человека» [там же].

Тема «отчуждения», конечно же связана с марксовской критикой капиталистического способа производства, что тут же признает и сам Бердяев. Но идет он дальше Маркса, утверждая, что замена капитализма на коммунизм отчуждения человека не прекратит. Дело в том, что в игру вступает пятая черта современной эпохи, когда на арену истории выходят «массы», которые, специально оговаривается Бердяев, «не следует отождествлять с трудящимися классами». Как бы подхватывая тему Ортеги-и-Гассета, он пишет: «В техническую эпоху происходит также активное вступление в историю огромных человеческих масс, и происходит как раз тогда, когда они потеряли свои религиозные верования» [там же].

Все вместе 5 основных черт новой эпохи вместе с тем оказываются симптомами того, что Бердяев определяет как «глубокий кризис человека и человеческой цивилизации» [там же]. И задаваясь вопросом о его главной причине, он утверждает, что корень всех бед – в распаде целостной культуры Средневековья на автономные и не подчиненные никакому моральному закону и духовному центру сферы человеческой деятельности. Последствия такой секулярной автономизации достаточно наглядны: «Макиавеллизм в политике, капитализм в экономике, сиентизм в науке, национализм в жизни народов, безраздельная власть техники над человеком» [3; 249-250].

Эта диалектика прогресса, как бы требующая от человека самораспада на отдельные проекции в различных сферах секуляризованной культуры Нового времени, не так уж безобидна. Автономизация культурных сфер ведет к де-автономизации человека, к утрате той целостности мировосприятия и самовосприятия, которую обеспечивала культура Средневековая, имманентно религиозная. И вот сейчас, в новейшую эпоху после двух мировых войн Бердяев усматривает вызревшую форму изначального противоречия: «С одной стороны, европейский человек идет к неогуманизму, с другой стороны, хочет достигнуть целостности в тоталитарной системе организации всей жизни» [3; 250].

Интерпретация феномена тоталитаризма у Бердяева существенно различается в сравнении с общепринятым (в середине XX века) его пониманием в качестве особого типа политического режима. Правда, в середине 30-х годов он сам анализировал этот феномен именно с этой точки зрения, сопоставляя сталинский СССР и фашистские (в широком, а не только в собственно итальянском смысле) режимы. В частности, он утверждал: «Сталинизм, т.е. коммунизм периода строительства, перерождается незаметно в своеобразный русский фашизм: тоталитарное государство, государственный капитализм, национализм, вождизм и, как базис, – милитаризованная молодежь» [5; 120 Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. М.: Наука. 1990].

Но в результате крушения европейского фашизма по итогам Второй мировой войны проблема тоталитаризма приобрела для Бердяева более глубокий – можно сказать, духовный смысл. Тоталитарный характер советского государства высвечивает не столько проблему адекватного политического устройства социалистического строя, как более справедливого по сравнению с либеральным капитализмом, сколько потаенный запрос на подлинную целостность человеческого мира. Бердяев теперь утверждает: «Тоталитаризм

есть религиозная трагедия, и в нем обнаруживается религиозный инстинкт человека, его потребность в целостном отношении к жизни» [3; 250].

И если это так, то важно анализировать не политическую, а идеологическую «инфраструктуру» советской государственности – то ее идейное основание, которое и призвано обеспечивать искомую целостность. Бердяев и делал это в течение всего своего эмигрантского периода, неустанно возвращаясь к марксизму вообще и к его русскому изводу в частности. И на основе своих многолетних наблюдений этого феномена, он приходит к выводу о том, что «тоталитаризм марксизма ложный, не освобождающий человека, а поработавший его» [3; 250]. Корень лжи марксизма заключается, по Бердяеву, в его «экономизме», т.е. в попытке свести сущность человека к его проекции в сферу материального производства. И в этом смысле марксизм ставится им в один ряд с такими же тоталитарными притязаниями других автономных сфер новоевропейской культуры. Но среди этих сфер есть, все же, одна, тоталитарные притязания которой Бердяев считает наиболее опасными. И это, конечно – техника.

Пять с половиной лет спустя после смерти Бердяева его великий современник М. Хайдеггер в своей лекции «Вопрос о технике» предупреждал: «Существо современной техники останется потаенным даже тогда, когда уже изобретут разнообразные двигатели, разовьют электротехнику и двинут в ход атомную технику» [6; 230 – Хайдеггер Мартин. Время и бытие. Статьи и выступления. М.: Республика. 1993]. Но, не посягая на эту потаенность, он все же осмеливался утверждать: «Существо современной техники ставит человека на путь такого раскрытия потаенности, благодаря которому действительность повсюду, более или менее явно, делается состоящей в наличии. Поставить на тот или иной путь значит то же, что послать в него. То сосредотачивающее посылание, которое впервые ставит человека на тот или иной путь раскрытия потаенности, мы называем миссией или судьбой» [6; 213].

И если Хайдеггер лишь в общем виде придает современной технике судьбоносный смысл, то Бердяев, всегда отличавший собственную версию экзистенциализма от хайдеггеровской, в своем суждении о сущности технической эпохи приходит к радикальной определенности. Он утверждает: «Автономная власть техники есть предельное выражение царства Кесаря, новая его форма, непохожая на прежние его формы. Дуализм царства Духа и царства Кесаря принимает все более острые формы. Царство Кесаря не хочет признавать нейтральных сфер, оно мыслится монистически» [3; 251].

Этот анализ кризиса эпохи дает возможность Бердяеву построить прогноз путей, на которых кризис найдет (или нет) свое разрешение. Он предусматривает три самостоятельных сценария, на основе которых человечеством (точнее – человеком) должен быть сделан единственно верный выбор.

Вот описание первого сценария: «Исход фатальный. Продолжающееся распадение космоса природного и космоса социального, продолжающийся разлагаться капиталистический режим, торжество атомной бомбы, хаотический мир, раскрытый в творчестве Генри Миллера, хаос не изначальный, не начала, а хаос конца, война всех против всех» [3; 281].

Сценарий второй, альтернативный варианту распада: «Насильственный, механический порядок коллектива, организованность, не оставляющая места свободе, деспотизация мира» [там же].

Однако при всей альтернативности оба эти сценария, полагает Бердяев, уже существуют и их реализация порождает парадоксальную смесь. То, что позднее обретет черты «теории конвергенции» и будет рассматриваться создателем водородной бомбы академиком А.Д.Сахаровым как единственно приемлемый выход для спасения мира, Бердяевым квалифицируется как абсолютно безнадежный. Такая смесь означает лишь вступление мира в «период принудительно организованного хаоса, который внутренне несколько не побеждается» [там же].

И остается последний, третий и единственно приемлемый сценарий: «Внутреннее преодоление хаоса, победа духа над техникой, духовное восстановление иерархии ценностей, соединенное с осуществлением социальной правды» [там же].

Первые три позиции этого сценария с первого взгляда кажутся, мягко говоря, утопичными – хотя и не в том смысле, который придавал этому термину сам Бердяев, утверждавший, что «утопии могут осуществляться и даже в большинстве случаев осуществлялись» [3; 329]. А вот четвертая позиция в его представлении – самая реалистичная, поскольку социальная неправда капитализма вполне поддается «земным», «посюсторонним» методам лечения. Более того, именно с нее и необходимо начинать, если искать единственно возможный выход из кризиса эпохи.

И этот первый шаг в принципе уже подготовлен в прошлом – в теории Маркса! Несмотря на все претензии к марксизму, Бердяев все же видел в нем потенциал преодоления несправедливости капитализма. И, подразумевая традиционный смысл понятия «утопия», он писал: «Марксизм не есть социальная утопия, возможен опыт реализации марксизма в социальной жизни. Но марксизм духовная утопия, утопия совершенной рационализации всей человеческой жизни» [3; 327].

В свете такой постановки вопроса нам необходимо уточнить, в чем, собственно, может заключаться выход из эпохального кризиса? Если невозможно рационализировать всю человеческую жизнь, а лишь ее часть, точнее – ее социальную проекцию, то означает ли это, что остальная – духовная жизнь – рационализации не поддается и поддаваться не должна? И что же собственно произойдет, если (как предписывает «третий сценарий») получится одержать «внутреннюю» победу над мировым хаосом, «духовно» победить технику и «духовно» восстановить иерархию ценностей, опрокинутую и как бы «сплюсненную» в современном утилитарном мире? Будет ли это «новый, прекрасный мир» всеобщего счастья, равенства и братства? Иными словами – возможен ли тот социальный миропорядок, который Бердяев упорно определял не как «коммунизм», а как «коммунотаризм» – как совмещение «социализма» и «персонализма»?

Пожалуй, правильней будет говорить не о возможности, а о смысле этого порядка, о том, что значит соединение в нем двух исторически противоположных и противоборствующих трендов. В понимании Бердяева утверждение социальной правды будет лишь ступенью к переходу человека в более человеческое, но значит – и более проблематизированное состояние. Заглядывая в это не столько временное, сколько внутренне-духовное человеческое будущее, он пишет: «Внешние источники трагических конфликтов могут быть устранены социальным строем, более справедливым и свободным, преодолением предрассудков прошлого. Но тогда-то, именно тогда, человек будет поставлен перед чистым трагизмом жизни. Социальная борьба, отвлекающая человека от размышлений над своей судьбой и смыслом своего существования, уляжется, и человек будет поставлен перед трагизмом смерти, трагизмом любви, трагизмом конечности всего в этом мире» [3; 328]. И, разумеется: «Самый большой, самый предельный трагизм есть трагизм в отношении человека к Богу» [3; 329].

Такова, в представлении Бердяева, финальная перспектива той подлинно человеческой экзистенции (Царство Духа), которая одновременно и присутствует в объективированном бытии (Царство Кесаря), и остается ему внеположным. Но, прежде чем мы выйдем в «финал», необходимо еще раз вернуться к проблеме этого «выхода». Мысль Бердяева в этом пункте как бы двоятся, указывая на необходимость водворения социализма как общества социальной правды и, в то же время, предрекая (как это в свое время делал Александр Герцен) неизбежность трансформации социализма в «царство мещанства», в котором все «его блага получают всеобщее распространение» [3; 332]. И эта «полу-финальная» стадия состояния человечества – всеобщее «Царство Кесаря» – интересна тем, что воплощает



в себе одновременно и предельно рас-человеченное господство объективации и, как ни странно, результат свободного человеческого выбора!

И это неверно толковать как непоследовательность или формально-логическое противоречие. Напротив, в этом диалектическом (буквально по-гречески: говорении надвое), если угодно, тезисе мы находим лишь экспликацию исходного постулата философии Бердяева, который утверждает примат «свободы» над «бытием». Об этом сам он считал необходимым напомнить в своем философском автопортрете: «Своеобразие моего философского типа, прежде всего, в том, что я положил в основание философии не бытие, а свободу. В такой радикальной форме этого, кажется, не делал ни один философ. В свободе скрыта тайна мира. Бог захотел свободы, и отсюда произошла трагедия мира. Свобода в начале и свобода в конце» [7; 51 – Николай Бердяев. Самопознание (опыт философской автобиографии). М.: «ДЭМ». 1990].

На самом деле в постулировании первичности свободы Бердяев идет еще дальше, утверждая фактическую первичность несотворенной «Свободы» по отношению к «Богу». В частности он специально объяснял, что «ошибочно сводят мои мысли о свободе к бёмевскому учению об *Urgrund'e*. Я истолковывал *Urgrund* Бёме как первичную, добытийственную свободу. Но у Бёме она в Боге, как его темное начало, у меня же вне Бога [7; 92–93]. Определение «вне Бога» подразумевает все же какую-то локализацию, и Бердяев уточняет: «Свобода вкоренена не в бытии, а в ничто, свобода безосновна, ничем не определяема, находится вне каузальных отношений, которым подчинено бытие и без которых нельзя мыслить бытия» [7; 199].

Запредельная автономизация «свободы» как раз и позволяет Бердяеву выстраивать парадоксальную конструкцию «бытия» как *принудительно-свободного* состояния человека в любую но, особенно – в наступающую эпоху. Обступающее его «Царство Кесаря» – территория «царства объективации, от которого человек не может просто отвернуться и уйти» [3; 332]. Но даже в этом состоянии нужно признавать, если не присутствие свободы, то присутствие свободного выбора, делаемого самим человеком. Освобождение от социальной неправды само по себе не перемещает человека в «Царство Духа». Человек продолжает (свободно) оставаться в том особом измерении, где господствует *реальная иллюзия* полнейшего отсутствия свободы.

Бердяев специально уточняет: «Видимый мир не есть навязанная нам и принуждающая нас реальность, он обращен к свободе духа» [3; 281]. Каким образом происходит это обращение, становится ясно из этого парадоксального, но на самом деле вполне логичного утверждения: «Человек свободен признавать реальным лишь очень малый, очень поверхностный мир, он свободен отрицать свою свободу» [там же].

Только с учетом этой *диалектической метафизики* свободы и можно адекватно понять предлагаемый Бердяевым выход из кризиса эпохи, обозначенный в третьем сценарии. Избавленный от социальной неправды человек, наконец-то оказывается наедине с самим собой – с той самой безосновной свободой, которая всегда была с ним, но которую теперь он должен осмысленно в себя вместить. Он должен будет ограничить свободу в том смысле, что запретить себе эту свободу отрицать. Прорыв в новую, иную эпоху собственно и будет состоять в превращении себя в трагическое существо, проживающее в реальности Духа. Что в принципе может свидетельствовать о прекращении обычной, объективированной человеческой истории.

Разумеется, это не следует рассматривать как богословское учение Бердяева «о конце света», но скорее как логичный вывод из его экзистенциальной философии. Выход в иное общечеловеческое будущее должен совершиться по Бердяеву через личное усилие, и окончательная победа «Царства Духа» возможна только через «изменение структуры человеческого сознания» [3; 332]. И это ни в коем случае не солипсистская уто-

пия. Бердяев уверен в том, что изменение сознания будет означать и изменение всей реальности, наступление не просто новой эпохи, но обнаружение нового эона, который «не есть просто потусторонний, загробный совершенно иной, это так же и наш просветленный, преображенный мир, ставший творчески свободным» [2; 155]. Как именно осуществимо такое изменение – тема «новой мистики», которую философ завершить не успел. Предоставив Миру (нам) право свободно ее домысливать.

Литература

1. Бердяев Н.А. Царство Духа и царство кесаря. Москва, 1995 г.
2. Николай Бердяев. Истина и Откровение. СПб.: Изд. РХГИ. 1996.
3. Николай Бердяев. Судьба России. М.: Советский писатель. 1990.
4. Шпенглер Освальд. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т.2. Всемирно-исторические перспективы. М.: Мысль. 1998.
5. Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. М.: Наука. 1990.
6. Хайдеггер Мартин. Время и бытие. Статьи и выступления. М.: Республика. 1993.
7. Николай Бердяев. Самопознание (опыт философской автобиографии). М.: «ДЭМ». 1990.

Аннотация. Николай Бердяев всегда был современен – в оценке своей эпохи он умел совмещать взгляд публициста и взгляд философа. При этом, в конечном счете его критика современного мира всегда достигала философской глубины. И у него всегда хватало смелости бросать вызов очевидному. Это особенно наглядно показывает его последняя книга «Царство Духа и Царство Кесаря», рукопись которой лежала на его письменном столе в день 24 марта 1948 г., когда его застигла смерть в парижском пригороде Кламаре. Бердяев как критик своей эпохи уникален, и его выводы и оценки строятся не на дискурсивном анализе, а скорее на интуитивном усмотрении и афористическом выражении. Однако это не умаляет ценности и значимости его философских прозрений, которые заслуживает изучения в любую эпоху.

Ключевые слова: Царство Духа, Царство Кесаря, свобода, экзистенция, объективация.

Leonid V. Polyakov, Ph.D. in Philosophy; Professor, Department of Political Science, National Research University – Higher School of Economics; Board Member, ISEPR Expert Council. E-mail: leopolen@yandex.ru

Philosopher and the World. Nicolai Berdyaev as a Critic of His Epoch

Abstract. The famous Russian philosopher Nicolai Berdyaev who always remained contemporary and managed to combine his views as a publicist and philosopher in his epoch evaluations. But for all that his criticism of contemporary world was characterized ultimately by real philosophical depth. And he always had the courage to challenge the evident. That was most obviously demonstrated in his last book “Kingdom of Spirit and Kingdom of Caesar”, – the book he finished just a few days before his death on March 24, 1948 in Clamart in the vicinity of Paris, France. Berdyaev remains a unique critic of his epoch, as all his conclusions and assessments are based not on the discursive analysis, but on intuitive insights and aphoristic expression. However, it does not diminish the value and significance of his philosophic insights that deserve to be closely studied in any particular epoch.

Keywords: Kingdom of Spirit, Kingdom of Caesar, Freedom, Existence, Objectivization.

France – Russie. Quelles valeurs en commun ?

Je voudrais tout d'abord remercier M. Yan Vaslavskiy de m'avoir invité à vous adresser la parole sur cette importante question des valeurs en France et en Russie.

Avant de commencer cet exposé, quelques mots pour me présenter. Je suis l'auteur d'un livre intitulé « Les fondements philosophiques de la démocratie moderne » dont la troisième édition est sortie à la fin du mois de mai et qui connaît un certain succès. Cet ouvrage a été préfacé par le Professeur Pierre Magnard ici présent. Dans mon travail, j'analyse la cohérence et les valeurs de la démocratie moderne à la lumière de l'histoire de la philosophie. C'est ce qui justifie ma présence parmi vous aujourd'hui.

La France et la Russie ont-elles les mêmes valeurs ? Telle est la question.

Les relations entre la France et la Russie sont anciennes et jugées amicales. Sans remonter à Anne de Kiev qui épousa le roi de France Henri 1er en 1051, rappelons que l'on fait généralement remonter l'amitié franco-russe à la visite de Pierre le Grand à Versailles en 1717 durant laquelle l'Empereur de toutes les Russies, un géant de deux mètres, prit dans ses bras la France incarnée par Louis XV, un charmant enfant de sept ans.

Il y eut pourtant des hauts et des bas.

De même que Pierre le Grand avait évité la France en 1696 lors de son premier voyage en Europe car Louis XIV s'était associé à la Sublime Porte pour prendre les Habsbourg à revers, de même la France s'associa à l'Empire ottoman et à l'Angleterre pour contenir l'Empire russe durant la guerre de Crimée (1853-1856).

Quelques décennies plus tard, l'« Alliance franco-russe », accord de coopération militaire en cas d'attaque d'un pays de la « Triple-Alliance » (qui regroupait l'Empire allemand, l'Autriche-Hongrie et le Royaume d'Italie), durera entre 1892 et 1917, soit 25 ans.

Ces quelques rappels historiques montrent que les relations entre la France et la Russie ont fluctué, les deux pays s'unissant ou s'opposant au mieux de leurs intérêts notamment dans les relations avec les autres pays européens ou avec l'Empire ottoman.

Les choses n'ont apparemment guère changé aujourd'hui. Les événements récents montrent que la France et la Russie peuvent afficher une entente cordiale ou bien un profond désaccord en fonction de leurs intérêts au Moyen-Orient ou dans les relations avec le reste du monde, notamment les Etats-Unis.

Je parle « d'intérêt » quand je devrais dire « valeur ».

Ce sont bien les « valeurs » qu'invoquent en effet les dirigeants européens ou américains pour justifier les sanctions de toutes natures qu'ils imposent à la Russie en raison de désaccords sur l'Ukraine ou la Syrie : on invoque la légalité, le droit national et international, les droits de l'homme, en un mot la démocratie. « Le respect des droits de l'homme et du droit international n'est pas négociable (...) Le destin de l'Europe se joue en Ukraine. Si nous l'abandonnons, par fatigue

*Максан Экар, философ, специализация: католический традиционализм и радикальный консерватизм.
E-mail: maxence.hecquard@wanadoo.fr*

ou lâcheté, nous aurons renoncé aux idéaux de l'Europe », s'écriait le 6 juillet dernier dans le journal *Le Monde* Nicolas Tenzer, haut fonctionnaire français et membre de l'Institut américain Aspen¹.

A l'inverse, certains observateurs² jugent que le Président Poutine, par son action en Syrie, est le véritable défenseur des valeurs de liberté, de paix et de démocratie face à l'islamo-fascisme de Daesch.

Enfin, quand Poutine déclare à la Douma le 5 octobre vouloir accomplir « le droit suprême historique de la Russie à être un pays fort » de quelle échelle de valeurs se réclame-t-il ?

Pour nous y retrouver dans cette apparente confusion, il me semble nécessaire d'approfondir la notion de « valeur ». Analyser les concepts, voilà le rôle des philosophes...

Permettez-moi donc quelques rappels sur cette notion.

Comme vous le savez « valeur » a d'abord été un concept économique qui a été développé par les Lumières au XVIII^e siècle. Les physiocrates, comme Adam Smith et David Ricardo, distinguent la « valeur d'usage » de la « valeur d'échange », ce qui est dire qu'une chose n'a pas une valeur unique, absolue. Plusieurs philosophes allemands du XIX^e siècle, pétris de kantisme, parlent de « jugement de valeur ». Le plus célèbre d'entre eux est Nietzsche qui, le premier, analyse la « valeur de la morale ».

L'apport de Nietzsche à ce concept est fondamental sous plusieurs aspects. Tout d'abord il envisage les valeurs groupées en systèmes cohérents et dotés d'une logique spécifique. Ces systèmes sont plusieurs et contradictoires, ils sont l'apanage de classes sociales. Si Nietzsche distingue les « valeurs supérieures » qui sont prônées telles par les philosophies et les religions³ des « valeurs inférieures » qui sont essentiellement des « valeurs de conservation »⁴, il n'en résulte pas moins que ces hiérarchies de valeurs ne sont pas immuables, parce que l'ordre social et la volonté de puissance des individus ne l'est pas : « Les valeurs et les changements de valeurs sont en proportion avec l'augmentation de puissance de celui qui fixe les valeurs »⁵, nous dit Nietzsche. Notons une fois encore que, pour Nietzsche, la valeur n'a rien à voir avec le vrai. Elle n'est pas même nécessairement morale, même si, et Nietzsche le déplore, « le trait commun dans l'histoire de la morale depuis Socrate c'est la tentative faite pour amener les valeurs morales à la domination sur toutes les autres valeurs »⁶.

De là les philosophes du XX^e siècle, au premier rang desquels Raymond Aron, vont utiliser ce concept de « valeur » pour décrire les idéologies. L'idéologie, d'après Aron est un « système global d'interprétation du monde historico-politique »⁷. Aron assimilait ces « systèmes globaux d'interprétation » avec les « mise en forme d'une attitude historique ou d'une hiérarchie des valeurs »⁸.

Il est aujourd'hui incontestable que la démocratie est un *système global d'interprétation*. Elle constitue bel et bien une *hiérarchie des valeurs* au nom de laquelle l'Occident a porté la guerre en Irak, en Libye hier, et en Syrie aujourd'hui.

Quelle est donc cette hiérarchie des valeurs de la démocratie ? Quels sont les pays qui y sont véritablement attachés ? C'est ce qu'il nous faut étudier maintenant.

J'ai analysé dans mon livre la genèse de la démocratie moderne au travers des grands textes de ses pères fondateurs : Hobbes, Rousseau, Kant, Hegel en passant par Giordano Bruno et Descartes. Il ne m'est possible aujourd'hui que de vous donner une très courte synthèse.

¹ *Le Monde*, 6 juillet 2016.

² Mezri HADDAD, ancien ambassadeur de Tunisie à l'Unesco, sur RT le 14 octobre 2016 : « Vladimir Poutine, défenseur des valeurs occidentales ».

³ *La Volonté de puissance*. Le livre de poche, Paris, 1991, 605 p., L. I, II, n° 76, p. 98.

⁴ L. III, IV, n° 356, p. 399.

⁵ *Ibidem*, L. I, I, n° 23, p. 58. Italiques dans le texte.

⁶ *Ibidem*, L. II, II, p. 198.

⁷ *Trois essais sur l'âge industriel*. Plon, Paris, 1966, 240 p., III^e partie, c. 2, p. 215.

⁸ *Ibidem*, en italiques dans le texte.

Il est aisé de relever les contradictions multiples et apparentes du système démocratique moderne : la plus énorme est de proclamer que le peuple gouverne alors que tous les philosophes reconnaissent qu'il est incapable de le faire. Pourtant la démocratie est en réalité, selon moi, très finie et très cohérente. Elle prône sans doute les valeurs éminentes de liberté et d'égalité. Mais il faut se poser la question : pourquoi faut-il laisser les hommes libres ? Pourquoi les rendre égaux ?

La réponse à cette question radicale n'est pas d'ordre politique, mais d'ordre métaphysique.

Pourquoi des hommes libres et égaux ? Kant et Hegel nous répondent : tout simplement parce que le progrès de l'espèce en dépend. Le futur de l'humanité dépend de son évolution libre dans l'histoire. Comme l'a prouvé Darwin, l'homme n'est qu'une espèce apparue par hasard et qui a mieux évolué que les autres. Cette évolution se poursuit tous les jours et devient sociale. Le droit, qui est la condition de la paix, c'est-à-dire la démocratie, est la condition de cette libre évolution de l'espèce humaine.

On le voit la démocratie est ainsi intimement liée à cette métaphysique du devenir, à cette philosophie de l'évolution.

On a reconnu la philosophie d'Epicure et de Lucrèce qui fut redécouverte en Europe au XV^e siècle. Epicure nourrira les libertins du XVII^e siècle et, au XVIII^e, toutes les Lumières lisaient Lucrèce. Le panthéisme qui affleure chez Bruno ou chez Spinoza sera traduit en idéalisme par Kant, en monisme par Hegel et en matérialisme par Marx.

Cette philosophie, quels qu'en soient les avatars (épicurisme, panthéisme, monisme, idéalisme, matérialisme ou aujourd'hui darwinisme...), juge que le monde s'explique par lui-même et évolue. Elle récuse la finalité, la « vieille téléologie » selon le mot d'Engels. Elle nie la stabilité des essences et l'ordre du monde parce qu'elle rejette en définitive l'existence de celui qu'Aristote a nommé le Premier Moteur. Celui-ci, qui n'est autre que le Dieu de la Bible, est un Dieu personnel, créateur et distinct du monde. Son rejet métaphysique engendre la démocratie comme les prémisses entraînent la conclusion.

Les régimes politiques traditionnels étaient censés refléter l'ordre du monde reçu de ce Dieu. L'ordre d'un monde sans Dieu et en perpétuelle évolution doit être trouvé en lui-même. La liberté se réalise désormais dans l'espèce (« l'issue est collective » disait Teilhard de Chardin) et la société est condition du progrès. Pour notre contemporain, la république est donc nécessaire au développement de l'humanité.

La démocratie constitue ainsi le seul ordre véritable d'un monde nouveau. Elle est le lien qui « re-lie » des individus solitaires par nature. En ce sens elle est religion par excellence. Elle unit des hommes dont la transcendance est désormais en eux-mêmes. En dépassant l'« hommerie », ceux-ci progressent vers un oméga de l'humanité qui confine à la divinité.

La démocratie moderne n'est ainsi intelligible qu'au travers de cette métaphysique spécifique qui lui donne sa cohérence.

Les conséquences de cette métaphysique, les conclusions de cette philosophie, sont considérables. Si la matière et l'esprit sont la même chose, si l'homme n'est qu'une espèce qui a réussi et dont il faut protéger l'évolution par le droit, il est urgent et indispensable de favoriser le mouvement, le mélange, le métissage non seulement culturel mais même ethnique au nom de l'enrichissement des cultures. Le cosmopolitisme et la mondialisation sont ainsi la conséquence directe et nécessaire de cette métaphysique.

L'Etat de droit, la démocratie, pour garantir le progrès, doit préserver les conditions du mélange harmonieux et pacifique de forces de plus en plus différentes et antagonistes. C'est pourquoi la démocratie doit être chaque jour plus forte, plus armée, plus policière, c'est-à-dire plus totalitaire. La tâche est de plus en plus difficile : les policiers français confrontés à la guérilla de nos banlieues le savent bien.

Nous sommes bien loin, me direz-vous, de la confrontation des valeurs françaises, des valeurs européennes et des valeurs russes.

Nous sommes au contraire au cœur de cette problématique.

Car en effet quelles sont aujourd'hui les valeurs de la France ?

Nos politiques le ressassent à satiété : ce sont les « valeurs de la République », c'est-à-dire les valeurs de la démocratie. L'évolution législative française depuis deux siècles, et avec une incontestable accélération depuis la révolution culturelle de 1968, vise à supprimer, à annihiler ce qu'Aristote nommait les « communautés naturelles » : le couple, la famille, la nation... Toutes les traces pouvant refléter ce que les anciens appelaient la « loi naturelle » sont traquées, pourchassées de sorte qu'elles disparaissent. Le mouvement de « La Manif Pour Tous », qui s'opposait à l'instauration d'un mariage entre personnes de même sexe, en est un bon exemple. Le mariage n'est désormais qu'un pur lien juridique que l'on peut faire et défaire à volonté et qui peut unir indifféremment des personnes de tous les genres. D'ailleurs le programme du Planning Familial Mondial visant à abaisser l'âge de la maturité sexuelle va en ce sens. Il est possible que l'inceste lui-même devienne un jour légal au nom de la liberté dans un tel système.

Quant à la nation, elle n'est désormais qu'un pur « vouloir-vivre collectif » loin de toute considération ethnique, géographique ou religieuse. Elle n'est plus qu'un contrat social marqué par l'adhésion à une constitution. Cette adhésion n'est d'ailleurs qu'implicite et présumée par la résidence sur le territoire d'exercice de cette constitution. La nation peut donc accueillir des millions d'immigrés au nom de la solidarité. D'ailleurs le mot même de « nation » est suspect, tant il rappelle la communauté ethnique qui est à son origine.

Ainsi la France que représente le Président Hollande est-elle bien différente du royaume capétien qui avait accueilli Anne de Kiev en 1051. Ses valeurs sont celles de Lumières et n'ont plus rien de celles de l'ancien régime. Elles sont universelles non seulement parce que les Lumières se sont répandues dans le monde entier, mais surtout parce qu'elles rejettent toute détermination géographique, linguistique, ethnique ou culturelle.

Et c'est pourquoi ces valeurs sont strictement identiques aux valeurs européennes. Dans la perspective démocratique, l'Europe n'est qu'un vouloir-vivre collectif plus large mais de même nature que celui des nations. L'Europe n'est qu'une étape récente du progrès social vers l'unification totale de l'espèce humaine. A l'instar des Etats-Unis d'Amérique et à leur suite, l'Europe porte désormais les valeurs des Lumières et de la démocratie de par le monde. C'est ce qui justifie les guerres pour faire tomber les « dictateurs ». Rousseau, Kant et Hegel nous avaient prévenus : la sortie du despotisme, le passage à la Lumière, ne peut se faire que par la violence, par la Révolution et la Terreur...

Alors la France, l'Europe et la Russie partagent-elles les mêmes valeurs ?

« Oui et non », répondrais-je.

Oui, parce que la sortie de l'ère soviétique a amené la Russie à adhérer aux valeurs de la démocratie. Cette adhésion vaut adhésion à toutes les valeurs de cette démocratie : liberté, égalité, respect des lois et des personnes... Nous n'avons aucune raison objective de douter de la sincérité de cette adhésion.

Mais si j'osais, je poserais la question : la Russie a-t-elle bien mesuré, a-t-elle compris que le système démocratique est inséparable de cette métaphysique évolutionniste, matérialiste, panthéiste qui constitue sa cohérence même ?

Qu'il me soit permis d'en douter.

Quand je lis les ouvrages du Père Tykhon (Chevkounov), le supérieur du monastère Sretensky de Moscou¹, qui racontent le formidable retour de la religion en Russie, quand j'entends le Président Poutine appeler la Douma à accomplir « le droit suprême historique de la Russie à

¹ Actuellement l'évêque de Egorievsk.

être un pays fort », je ne peux m'empêcher de constater qu'après la douloureuse ère soviétique, la Russie s'est engagée dans la recherche de ses racines et de son identité historique.

Les peuples occidentaux ne s'y sont pas trompés : la popularité exceptionnelle de Poutine dans de nombreux pays, et notamment en France, marque leur admiration d'un chef fort qui défend l'identité de son peuple quand ils constatent que la leur est peu à peu gommée par la démocratie.

La Russie devra donc choisir : soit elle se fond dans le grand creuset démocratique, accepte le brassage universel et se soumet au nouvel ordre mondial, soit elle s'efforce de maintenir une identité propre à contre-courant de ce qui reste des nations européennes. Ce choix sera particulièrement difficile.

Je vous remercie.

Résumé. L'histoire déjà longue de l'amitié entre la France et la Russie semble déterminante pour que ces deux pays demeurent dans une relation de proximité, pourtant l'histoire montre aussi des divergences dans leurs choix momentanés mais aussi idéologiques. Il faut cependant s'intéresser à ce qui est essentiel dans la fondation de la société et donc de la civilisation, notamment dans les sources chrétiennes de l'histoire européenne et faire reposer les relations entre les deux pays sur ces fondements pour éviter de tomber dans le brassage universel.

Mots-clefs : Amitié franco-russe, histoire, Anne de Kiev, Henri 1er, Louis XIV, Pierre le Grand, intérêts en politique étrangère, hiérarchie des valeurs, Nietzsche, démocratie, Aristote.

Максанс Экар, философ, специализация: католический традиционализм и радикальный консерватизм.
E-mail: maxence.hecquard@wanadoo.fr

Франция и Россия: какие общие ценности?

Аннотация. Уже долгая история дружбы Франции и России кажется достаточной значимой, чтобы обе страны сохранили близкие отношения. Тем не менее, история полна расхождений не только во временных, но и идеологических решениях. Однако стоит интересоваться основным в создании общества и, соответственно цивилизации, особенно в христианских источниках европейской истории. Отношения наших стран должны строиться на этих основаниях и не поддаваться всемирному смешиванию.

Ключевые слова: Русско-французская дружба, история, Анна Ярославна, Генрих I, Людовик XIV, Петр Великий, интересы во внешней политике, иерархия ценностей, Ницше, демократия, Аристотель.

Maxence HECQUART, philosopher specializing in catholic tradition and radical conservatism.

E-mail: maxence.hecquard@wanadoo.fr

France and Russia. What Are The Common Values?

Abstract. The quiet long history of relationship between France and Russia seems to be significant for both countries to keep tThe long history of friendship between France and Russia seems to be significant for both countries to keep close relations. Nonetheless, the history knows a number of inconsistencies in temporal and ideological solutions. Still it's worthwhile to show interest in the main aspects of society creation and, consequently, civiization, especially in Christian sources of the European history. The relations between our countries should be based on these principles and should not be subject to universal mixing.

Keywords: French-Russian Friendship, History, Henry the First, Anna Yaroslavna, Louis XIV, Peter the Great, Foreign Policy Interests, Hierarchy of Values, Nietzsche, Democracy, Aristotle.

Трансформация консервативной политической повестки в условиях мирового кризиса

Сегодня консерватизм существует в рамках так называемого неолиберального консенсуса. Современный неолиберализм помимо политической идеологии представляет собой культурные институты и модели самоидентификации, которые определяют идентичность современного обывателя. Причем даже такого обывателя, который совсем не интересуется политикой.

Матрицу неолиберализма составляют сценарии массового потребления, система «толерантных» табу, привилегии меньшинств, христианофобия, маргинализация института семьи, отрицание биологического определения пола и многое другое. Консерватизм включен в эту парадигму как одна из допустимых форм полемики о ценностях при условии поддержки общей либеральной системы социальных нормативов и регуляторов.

Эта поглощенность консерватизма неолиберальной социокультурной матрицей определяет сегодняшнюю специфику его существования. Консерватор в этих условиях не может ясно указать на те социальные институты и практики, которые он хотел бы сохранить или перестроить, поскольку они выстроены под либеральную модель. Максимум, что он может – это напоминать обществу о важности «традиционных ценностей» и «христианской морали». При таких условиях, демонстрируя некоторое свободомыслие на словах и обеспечивая видимость общественной дискуссии, консервативная позиция фактически лишь помогает укреплять либеральные институты.

Следствием этого положения является размытость самого понятия «консерватизм», которое в широком бытовом употреблении остается синонимом «косности», «отсталости», «старомодности». Такие коннотации способствуют решению одной конкретной политической задачи. Эта задача состоит в том, чтобы расцепить в сознании обывателя консерватизм с концептосферой понятия «традиция», которое положительно маркирована в сознании того же обывателя.

Целью современного либерального капитализма является устранение либо перестройка традиционных институтов, включая церковь, семью, нацию, систему образования. Ведь всякая традиция способствует утверждению в обществе единых правил и прав, то есть де факто уменьшению социального неравенства, в то время как нынешняя социальная модель основана на привилегиях меньшинства, на культивировании различий, фрагментации общества и дроблении политической, культурной и любой другой субъектности. Древний принцип «разделяй и властвуй» перенесен сегодня в область самоидентификации. И современный консерватизм, построенный на системном мышлении, на архетипе



целостности и единства, пока ничего не может этому противопоставить и предотвратить разрыв традиции.

Тем временем Церкви, например, настойчиво предлагается отказаться от ряда догматов – например, от понятия «грех», от так называемого «тезиса об исключительности Христа», от церковнославянского языка службы, от осуждения однополых союзов. А ведь однополые союзы не просто некое исключение, они призваны трансформировать весь институт семьи, от которого зависит воспроизводство и содержание других общественных институтов. А именно – общепринятой морали, гражданских консенсусов, профессиональных групп, образовательных стандартов и даже принципов экономической политики. Негласные нормы поведения в обществе производны от того, что закладывается семьей, при этом семья в среднем всегда более традиционна и более «солидарна», чем общество в целом.

Неолиберализм противопоставляет нации искусственно спроектированные сообщества. Для этого культивируются социальные различия, а не сходства. Общество фрагментируется, превращаясь в конгломерат меньшинств, миноритарных социальных групп. Вместо исторических национальных государств пропагандируется «мир, состоящий из регионов». В системе образования доминирует принцип узких компетенций вместо единых системных знаний и научно-критических норм.

Все эти явления свидетельствуют о нарастании социального регресса. Регресс порождает ощущение безвозвратной утраты обществом его бесценного исторического опыта, а консерватизм при этом лишается своих основных исторических позиций. Принимая предложенную ему социальную повестку, современный консерватор вынужден имитировать связь с историей, играть роль эдакого общественного архивариуса или музейного работника. Но он не в состоянии по-настоящему говорить от имени традиции, представлять ее дух и букву. Такова роль консервативной мысли в политической реальности позднего модерна. Эту ситуацию можно назвать неолиберальным «пленением» консерватизма. Но, к счастью, ситуация не настолько безвыходная, какой кажется на первый взгляд.

Новый и в чем-то неожиданный шанс для консерватизма связан с нарастающими явлениями мирового кризиса, в условиях которого происходит быстрый износ прежней, неолиберальной идеологической постройки.

В экспертном сообществе уже давно открыто констатируют: «Либерализм имеет, да и всегда имел крайне мало общего с демократией. В рамках этой удивительной доктрины 85% считаются «не соответствующими цивилизационным стандартам», поэтому никакие нормы на них не распространяются. Авторы небезызвестной брошюры «Унтерменш» были бы довольны такой социальной проекцией своих идей» [1, с. 153].

И эта ситуация имеет историческое объяснение. Как писал русский философ А.С. Панарин, «просвещенческий гуманизм, в отрыве от христианского архетипа сострадательности, превращается в идеологию сверхчеловека, претендующего на то, чтобы монополизировать современность и объявить большинство неполноценной расой традиционалистов» [2, с. 30].

В результате «благородную открытость просвещения они заменили эзотерикой «демократического» расизма, связанного с убеждением в том, что демократия имеет свой цвет кожи и свой тип ментальности, характеризующий европейского «белого человека». В начале 90-х годов, мало кто обратил внимание на тот факт, что «новые демократы» мыслят по-расистски, отказываясь от установок христианского и просвещенческого универсализма» [2, с. 15.]

Кризис либеральной модели дает консервативному направлению «второе дыхание», новый исторический шанс. Но воспользуются ли консерваторы этим шансом, смогут ли сформулировать свою социальную позицию, свои идеалы и найти свой язык – это пока открытый вопрос. Главная проблема в том, что в условиях кризиса либерализма не сам

консерватизм находит в себе силы выйти из политического гетто, но исторические обстоятельства ему в этом помогают.

Зададимся вопросом, что конкретно мы увидим в ближайшее время под вывеской консерватизма при таком исторически благоприятном для него кризисном сценарии? Здесь необходимо сделать отступление в сторону типологии современного консерватизма.

Рассматривая консерватизм как мировое явление, ученые выделяют множество его разновидностей – традиционалистский, реформистский (либеральный), либертариистский, неоконсерватизм... Несколько лет назад я сам проводил классификацию российского консерватизма, в рамках которой выделил антикварный консерватизм (ориентированный на тот или иной фрагмент исторической реальности, например, романовскую монархию времен Николая Второго), резонерский консерватизм, «комконсерватизм» или консерватизм советского типа, евразийский консерватизм, либерал-консерватизм, а также симулятивный консерватизм националистического толка, церковный и околоцерковный консерватизм, социал-консерватизм.

Как можно заметить, эта сумма частей едва укладывается в рамки обобщающего их понятия, и это, в общем, закономерно. Но одна из существенных современных тенденций состоит в том, что в условиях нарастания мирового кризиса все заметнее становится невозможное ранее парадоксальное сближение консервативных и некоторых левых идей, прежде всего идей социальной справедливости и социального государства, своего рода политическая «рокировка». По всей видимости, это явление не только российского, но мирового масштаба. Так, например, Марин Ле Пен использует повестку социалистов, предлагая лозунги, близкие рабочему классу, синим воротничкам. Она сводит воедино вопросы заработной платы, условий труда, трудоустройства – и проблему миграции, иностранной рабочей силы.

Националисты и евроскептики отбирают у левых уличную и рабочую аудиторию, поскольку предлагают свои пути решения проблемы конкуренции и трудовой занятости, пусть и в контексте миграционной темы. Российские левые публицисты отмечали этот феномен двойной аудитории. И в связи с этим утверждали, что успех Национального фронта – результат «банкротства» французских левых, которые дали либеральному мейнстриму себя поглотить, отказались от борьбы и в итоге потеряли сторонников, которых подобрали другие. Те, кто не побоялся четко заявить свою позицию.

Есть все основания сетовать на инертность европейских левых. Но лично я вижу в этой ситуации и более общую закономерность самого идеологического дискурса. Это проявление гибридного сознания позднелиберальной эпохи, точнее, его проекция на сферу политики.

Рост такого явления как консервативный социализм или социал-консерватизм сегодня очевиден. В России этот процесс набирает силу, о чем свидетельствуют статьи, опубликованные в двух социал-консервативных сборниках «Перелом» (переведен на английский язык) и «Плаха», а также в альманахе «Тетради по консерватизму». В последнем в качестве лейтмотива проходит следующая мысль: «Памятуя, что Февраль был попыткой втиснуть Русский мир в «либеральный проект», а Октябрь – в еще более жесткий формат проекта коммунистического, мы можем, наконец, оценить по достоинству все еще не реализованный потенциал того, что можно обозначить как «консервативный проект»» [3, с. 8].

В отличие от классического консерватизма русский социал-консерватизм вскрывает роль традиции как движущей силы социогенеза и очищает «консерватизм» от таких оценочных понятий и ярлыков как «пассеизм», «охранительство», «архаика», «патриархальность». Он трактует традицию как интегральное явление, как диалектический процесс, включающий в себя и исторически устойчивые и изменчивые, новационные содержания, устанавливая между ними необходимый баланс. Например, идею социальной справед-



ливости такой консерватизм склонен возводить к нормам христианской этики, а нормы демократии к влиянию общины как исторической формы «народоначалия».

У части консервативного лагеря в последнее время растет интерес к левой политике. Вполне очевидно, что при сохранении нынешних тенденций в мировой политике этот идейный синтез в России будет укрепляться и оказывать влияние на развитие консервативной мысли.

Литература

1. *Белжеларский Е.А.* Распад либеральной идентичности. / Плаха. 1917–2017: Сборник статей о русской идентичности. М.: ПРОБЕЛ-2000, 2015.
2. *Панарин А.С.* Православная цивилизация в глобальном мире. – М.: Эксмо, 2003.
3. *Поляков Леонид.* Слово к читателю. Тетради по консерватизму: Альманах Фонда ИСЭПИ: №3. – М.: Некоммерческий фонд – Институт социально-экономических и политических исследований (Фонд ИСЭПИ), 2016.

Аннотация. Статья определяет роль консервативной мысли в современном идеологическом и политическом пространстве, в частности, описывает феномен неолиберального «пленения» консерватизма. По мнению автора, в условиях мирового кризиса консерватизм получает новый шанс для развития. При этом консерватизм не сам находит в себе силы выйти из политического гетто, но исторические обстоятельства ему в этом помогают. Тем не менее, ренессанс консервативной мысли возможен лишь в том случае, если ее последователи смогут предъявить актуальную политическую повестку и сформировать современный политический язык. Один из новых путей развития консервативной мысли связан с перспективой лево-консервативного синтеза, с усвоением и переосмыслением в рамках консервативного интеллектуального поля идей социальной справедливости и социального государства.

Ключевые слова: консерватизм, неолиберальный консенсус, неолиберализм, традиция, разрыв традиции, социальный регресс.

Alexander Shchipkov, political scientist, religious sociologist, Dr. in Political Science, Ph.D. in Philosophy; Russian Federation 3d Class State Councillor; First Deputy Chairman, Synodal Department for the Church-Society and Mass Media Relations. E-mail: info@schipkov.ru

Transformation of Conservative Political Agenda in Conditions of the World Crisis.

Abstract. In this article the author determines the role of conservative ideas in contemporary ideological and political sphere and describes in particular the phenomenon of neo-liberal “capture” of conservatism. According to the author conservatism has now a new chance for development in conditions of the world crisis. Still the conservative ideas don't find the strength to leave the political ghetto all by themselves but are driven forward by historical circumstances. However the renaissance of conservative ideas may happen only if its followers manage to create an urgent political agenda and form a contemporary political language. One of the new trends in the development of conservative ideas is related to the prospects of left-conservative synthesis, to mastering and rethinking of the concepts of social justice and social state within the framework of conservative intellectual field.

Keywords: Conservatism, Neo-liberal Consensus, Neo-liberalism, Tradition, Tradition Breaking, Social Regression.

La pérennité du communisme

Dans ce deuxième panel, nous sommes invités à aborder l'actualité politique, le premier panel ayant été consacré à la perspective historique. C'est avec grand plaisir que je le fais.

Ce colloque s'intitule, « La crise de la civilisation européenne et les axes de son redressement ». Le professeur Poliakov a dit dans ses propos introductifs que nous devons aborder cette question à la lumière du binôme entre les valeurs et la mondialisation. Voilà pourquoi j'ai choisi comme thème « L'identité nationale et la souveraineté ».

Evoquer le dilemme entre les valeurs traditionnelles et la souveraineté des Etats est d'autant plus impératif en compagnie d'amis russes, et ceci pour une raison très concrète. Je suis persuadé, et c'est le message que je tiens à vous communiquer ce matin, que l'expérience russe, ou plutôt soviétique, qui heureusement est maintenant rangée dans ce que Marx appelait la « poubelle de l'Histoire », est notre expérience d'aujourd'hui en Europe.

Quand j'ai eu l'honneur d'être invité à donner une conférence à la Haute École des Études Économiques à Moscou il y a quelques années, j'ai eu un bref entretien avec le recteur, auquel j'ai posé une question : Que signifie pour vos étudiants l'Union Soviétique ? Et je n'oublierai jamais la réponse, il m'a dit : « Absolument rien ». Mais cela est bien grave. Il est grave d'oublier cette expérience soviétique, puisqu'elle est, je le répète, la nôtre aujourd'hui en Europe.

Cette antériorité du drame communiste sur l'expérience de l'Europe d'aujourd'hui a été prophétisée par un auteur britannique, Malcolm Muggeridge, qui a été envoyé comme correspondant du Guardian à Moscou dans les années trente. Communiste, il a vite compris la réalité du système soviétique. Il a donc abandonné ses rêves communistes. Mais dans ses mémoires, il décrit comment, en regardant les foules dans les rues de Moscou, il a une sorte de prémonition de l'histoire du XX^e siècle. Dans « The Green Stick », Muggeridge écrit :

« J'ai eu un sentiment plus fort que je ne pourrais jamais communiquer, que ce qui se passe maintenant à Moscou, doit obligatoirement se passer partout; que c'était le point focal du drame de notre temps, dont le dessin essentiel était en train d'être façonné ici; que ces regards vides qui défilaient sans bruit dans les rues anonymes de Moscou étaient l'humanité marchant à travers le vingtième siècle ».

Au moment de l'effondrement du système soviétique, l'esprit communiste, l'esprit révolutionnaire – tel un diable qui, quitte une âme induite en erreur pour en infecter une autre – a quitté son foyer, le foyer qu'il avait occupé pendant 70 ans, pour s'installer chez nous en Europe. Pourquoi est-il venu chez nous, cet esprit ? Eh bien parce que le terrain était extrêmement fertile ! Le gauchisme avait prospéré en Occident pendant toute la guerre froide. La guerre froide a été même menée par une certaine gauche ; par un Occident qui voulait

Джон Локленд, директор исследовательских программ Института демократии и сотрудничества.
E-mail: laughland@orange.fr



battre l'Union soviétique sur le terrain de la culture et des valeurs, en se profilant comme plus progressiste et même plus révolutionnaire que son rival à l'Est. L'Occident n'a pas mené la guerre froide au nom de valeurs conservatrices, nationales ou traditionnelles. Il a au contraire relevé le défi lancé par Khrouchtchev dans le fameux « débat de la cuisine » en 1959 quand le dirigeant soviétique avait promis de battre le bloc occidental sur le plan économique. En relevant ce défi, l'Occident a décidé de se profiler non seulement comme matériellement plus réussi mais aussi comme socialement plus progressiste que l'URSS. Frances Stonor Saunders montre dans son très beau livre sur la guerre froide culturelle « Qui mène la danse ? La CIA et la Guerre froide culturelle » (Paris: Denoël, 2003) comment, avec le soutien de la CIA et d'autres officines, l'Occident a mis en avant les artistes les plus progressistes comme le compositeur Stockhausen, destructeur du concept de l'harmonie, ou le peintre abstraitiste Jackson Pollock, pour se moquer des Soviétiques qui, rétrogrades, appréciaient encore Chostakovitch et le réalisme socialiste.

En gros, pour schématiser, à la fin de la guerre froide il n'y avait de marxistes qu'en Occident. Quand le système soviétique s'est écroulé, les principales croyances révolutionnaires étaient encore très vivantes à l'ouest, là où elles avaient été discréditées dans les pays de l'est. Les trois piliers du marxisme qui sont l'internationalisme, la croyance en la révolution, et le matérialisme dialectique, sont restés intacts en Occident.

Internationalisme : ce qu'on appelle la mondialisation n'est pas que l'augmentation des échanges internationaux. C'est avant tout la prolifération d'instances de gouvernement supranational. Ces instances détruisent la souveraineté des Etats : l'OTAN qui se donne une vocation d'être le gendarme du monde ; l'ONU qui de même s'est dotée d'un droit d'ingérence généralisée ; l'Union Européenne qui réussit à évoluer vers une entité de type fédéral, c'est-à-dire supranationale et donc antinationale ; le GATT qui a été transformé en Organisation Mondiale du Commerce. Toutes ces structures ont créé une gouvernance mondiale, un internationalisme dont les Soviétiques ne pouvaient que rêver.

La révolution : l'Occident a adopté avec enthousiasme le concept de révolution. Partout dans le monde aujourd'hui, que ce soit en Syrie, dans les autres pays arabes ou en Ukraine, la révolution est systématiquement présentée comme une valeur positive. Il y a 25 ou 30 ans, les occidentaux ricanèrent sur la propagande soviétique qui soutenait partout les révolutionnaires. Bien sûr que c'était une propagande cynique ; mais maintenant, nous y croyons, en Occident. Nous y croyons tellement que nous sommes prêts à soutenir les hommes de violence en Syrie ou en Ukraine, au nom de la révolution, au nom de la révolution contre le principe étatique. En Occident aujourd'hui, l'Etat est le grand mal. Un Assad ou un Yanoukovitch est tourné en dérision car il incarne l'Etat, il incarne le principe vertical de l'autorité étatique. Donc il faut le pendre.

Autre aspect de ce même phénomène : la façon dont l'Occident aujourd'hui exploite le système judiciaire pour abattre ses ennemis. La justice internationale a proliféré depuis la fin de la guerre froide. Nous avons adopté en Occident les pires pratiques des tout premiers Bolchéviques. Tout comme dans les premières années du bolchévisme soviétique, on utilise les procès bidons devant des tribunaux internationaux bidons pour éduquer le peuple sur les grandes leçons de l'Histoire.

Le matérialisme dialectique : aujourd'hui nos sociétés ne croient plus en l'ordre naturel. Nous croyons au contraire que tout est en évolution, et qu'il n'y a d'ordre naturel ni en politique ni dans la société. C'est la raison pour laquelle cette obsession avec l'homosexualité et le transgenre, et toutes ces âneries autour du concept de la sexualité, sont tellement mis en avant, puisque toutes ces questions là incarnent cette mentalité évolutionniste, selon laquelle un homme peut évoluer en une femme ou vice-versa, que les frontières entre les nations ou entre les sexes ne sont que des constructions artificielles que

nous devons relativiser et volatiliser. Quand Marx est décédé à Londres, c'est Engels qui a prononcé l'oraison funèbre. Réunis autour du tombeau il y avait neuf ou dix personnes dont un futur directeur du Musée de l'Histoire Naturelle, la cathédrale du darwinisme. Engels a fait une comparaison explicite entre Darwin qui aurait libéré l'homme de Dieu en découvrant les lois naturelles de l'évolution et Marx qui aurait fait de même avec ses découvertes des lois évolutionnistes de l'économie.

Je termine donc avec une nouvelle qui n'en est pas un pour nous ici dans cette salle : « un spectre hante l'Europe aujourd'hui : le spectre du communisme ».

Résumé. Le constat est sévère : le communisme établi par les Soviétiques en Russie a fini par se détruire mais il s'est installé en Europe, celle-ci se trouve être le continuateur de l'idéologie du communisme. Ce nouveau communisme est perpétué aussi par les organisations internationales qui pratiquent l'internationalisme dont avaient rêvé les fondateurs du communisme en rabaisant l'homme au niveau du matérialisme.

Mots-clefs : Identité nationale et souveraineté, Europe soviétique, Malcolm Muggeridge, Khrouchtchev, Frances Stonor Saunders, internationalisme du GATT, de l'OTAN, de l'UE, de l'ONU, matérialisme dialectique.

Джон Локленд, директор исследовательских программ Института демократии и сотрудничества.
E-mail: laughland@orange.fr

Постоянство коммунизма

Аннотация. Вывод суровый: коммунизм был установлен советами в России, он распался, но он установился в Европе, которая продолжает идеологию коммунизма. Новый коммунизм поддерживается международными организациями путем интернационализма, о котором мечтали основатели коммунизма, снижая человека до уровня материализма.

Ключевые слова: Национальная идентичность и суверенитет, советская Европа, Малком Мадджеридж, Хрущев, Франсиз Стонон Саундерс, интернационализм ГАТТа, НАТО, ЕС и ООН, диалектический материализм.

John LAUGHLAND, Director of Studies at the Institute of Democracy and Cooperation
E-mail: laughland@orange.fr

Persistence of Communism

Abstract. That's a grave conclusion : communism was established by the Soviet power in Russia, then it fell down, but set in in Europe, where Europeans proceed with this ideology. The new communism is supported by international organizations by ways of internationalism that was the dream of communism founders. Thus they reduce the man to the level of materialism.

Keywords: National Identity and Sovereignty, Soviet Europe, Malcolm Muggeridge, Khrushchev, Frances Stonor Saunders, Internationalism by GATT, NATO, EU, UN, Dialectical Materialism.

Virtue, Post-liberalism and the Common Good: the new centre-ground of Western politics

Introduction: a new post-liberal era?

Brexit and support for anti-establishment parties are harbingers of a tectonic shift in Western politics away from the old opposition of left versus right towards a new divide that pits liberals against anti-liberals. The Leave vote in the UK's EU referendum was won by an alliance of certain Conservative and Labour voters who rose up against what they regard as a liberal model of globalisation, technocracy and free movement of cheap labour that overwhelmingly benefit metropolitan elites. The radical right (and Donald Trump) denounces free trade, multiculturalism and a liberal world order committed to the promotion of democracy and human rights. And even though the hard left (including Jeremy Corbyn) celebrates the social liberalism that the radical right rejects, it is equally opposed to the economic liberalism associated with parties of the centre.

With few exceptions, centre-left and centre-right parties have fused the liberal economics of the 1980s with the liberal social-cultural policies of the 1960s – in particular financial and trade liberalisation coupled with a raft of equality legislation in pursuit of abstract ideals such as diversity and inclusivity. In neither case did the political mainstream consider how the privileging of minority interests might affect the rest of the economy or a majority of people. Instead, left and right from Clinton and Blair to Obama and Cameron embraced a progressive liberalism that is economistic and utilitarian, privileging transactions over relationships and promoting little else than individual happiness for the fortunate few. In times of economic upheaval and cultural insecurity, the liberal consensus which was always contested by those on the right and left who are currently resurgent – is breaking down.¹

At the same time, the response to the problems and deficiencies of progressive liberalism is not confined to the reactionary anti-liberalism of the extremes on left and right. There are also signs in parts of the West that politics is moving in a direction that can be described as 'post-liberal' – combining greater economic justice with more social solidarity. Whatever the drawback of any term beginning with prefix 'post-', post-liberalism is about an economy that provide shared prosperity, not just wealth for the privileged few, and a society that values bonds and mutual obligations at the service of the common good.

In the USA, examples include elements of Bernie Sanders' run in the Democrats' primaries and certain strands in the Republican Party such as the so-called 'crunchy conservatives' (as documented in an eponymous book by Rod Dreher) who reject libertarian free-market capitalism in favour of tradition, community and mutual assistance. In Britain, the new Prime

¹ J.S. Hacker, G.A. Huber, P. Rehm, M. Schlesinger, and R. Valletta, *Economic Security at Risk: Findings from the Economic Security Index* (New Haven: Yale Institution for Social and Policy Studies, 2010); L. Bouvet, *L'insécurité culturelle. Sortir du malaise indentitaire français* (Paris: Fayard, 2015).

Minister Theresa May has distanced herself from the economic liberalism of Margaret Thatcher and the social liberalism of David Cameron. She declared both before and since becoming Prime Minister that ‘we [the Conservatives] don’t just believe in markets, but in communities. We don’t just believe in individualism, but in society’, while also emphasising the importance of ‘the bonds of family, community, citizenship’ and the crucial role of government to ‘nurture those relationships, networks and institutions’ that make society work.¹ As the Guardian’s columnist Martin Kettle has remarked,

These are still early days, but May’s speeches, both before and after becoming prime minister, are unified by post-liberal thinking [...] Brexit is in part a revolt against a set of characteristics of modern liberalism. We have a new political agenda that no political party can afford to ignore. Whether we consider ourselves liberal or not, we increasingly inhabit post-liberal times.²

May’s version of post-liberalism might turn out to be little more than warm words and run into contradictions between (for example) greater free trade and the economic fortunes of the workers she purports to protect. Nevertheless, her post-liberal positioning could redefine the centre-ground of British politics and the terms of political debate in an age where neither progressive liberalism nor reactionary anti-liberalism appears to command majority support.

This article analyses post-liberal politics in the West, with a focus on Britain where post-liberal ideas have shaped public, political debate for a number of years.³ In the first section the article charts the rise of post-liberal politics before exploring why earlier iterations have failed to gain traction. The second section emphasises the paradoxical political combinations that characterise post-liberalism and can lead to contradictions which can undermine post-liberal politics, for example fiscal discipline *and* economic justice; more devolution of power to people *and* a more active role of government; more global trade *and* a strategy for national industry. Finally, the article sets out some elements of a coherent post-liberal politics that avoids the contradictions of existing attempts, including May’s post-liberal conservatism.

The rise of post-liberalism

The origins of post-liberalism can be traced to the limits and failures of the two models that have been dominant since the end of the Second World War: the post-war settlement of ‘embedded liberalism’ that was regulated by Keynesian economics and the post-1970s settlement of ‘neo-liberalism’ that was driven by Hayekian economics. In very different ways, both models were modernising projects that viewed state and market as the key institutions to govern society. Whereas the first model focused on the administrative state to control hitherto mutual arrangements from the top down, the second model shifted the emphasis to the ‘free market’ as the main mode of social organisation. Starting in the 1990s with Clinton’s ‘new center’ and Blair’s ‘third way’, modernisation now took the form of fusing state bureaucracy with market exchange:

¹ Theresa May, 2016 speech to launch leadership campaign, Birmingham, 11 July 2016, at <http://www.ukpol.co.uk/2016/07/11/theresa-may-2016-speech-to-launch-leadership-campaign/>; ‘The new centre ground’, Birmingham 5 October 2016, at <http://www.conservativehome.com/parliament/2016/10/change-has-got-to-come-mays-conference-speech-full-text.html>

² Martin Kettle, ‘Brexit was a revolt against liberalism. We’ve entered a new political era’, *The Guardian*, 16 September 2016, available online at <https://www.theguardian.com/commentisfree/2016/sep/15/brexit-liberalism-post-liberal-age>

³ See, for instance, the inaugural issue of *Demos Quarterly* in January 2014, with the lead essay entitled ‘A post-liberal future?’ by David Goodhart and responses by Jon Cruddas MP, David Willetts MP, Geoff Mulgan, Jenni Russell, Oliver Kamm, David Skelton, Mark Rusling, Catherine Fieschi and Sunder Katwala, at <http://quarterly.demos.co.uk/article/issue-1/a-postliberal-future/> and <http://quarterly.demos.co.uk/article/issue-1/responses-to-a-postliberal-future/>



market mechanisms have been deployed throughout the public sector to deliver key public services, while the state has expanded its influence into new areas of the private sector and even the private sphere through novel forms of regulation and surveillance (however supposedly 'light-touch'). This fusion has led to new paradoxical phenomena such as the 'market-state' that seeks to reshape 'autonomous social institutions as bureaucratic replicas of business enterprises'.¹

Over time and despite some considerable electoral success, modernisation and the triumph of liberalism have led to significant disillusionment with the way politics is done – the reliance on PR and spin, the close ties with the press and a priority of tactical positioning over strategic thinking. Above all, the modernisers have not been able to show sufficient sympathy or understanding for the majority that feels powerless, left behind, ignored and even despised by the progressive elites. As a result, mainstream parties across the West today struggle to win popular majorities in the face of a sustained insurgency from both the hard left and the radical right. With the exception perhaps of the US Democrats, the centre-left in almost all Western countries confronts an existential crisis as its traditional working-class base is declining and it now has to compete with the hard left for support that is increasingly concentrated in big cities, among the socially liberal middle class, public sector workers and some minority ethnic communities. Examples include Germany's social-democrats and *Die Linke*, France's *Parti socialiste* and *Front de gauche*, Syriza in Greece which has eclipsed Pasok, PSOE and *Podemos* in Spain, or the infighting within the British Labour Party between Corbyn's wing and moderate MPs. While the centre-right has an electoral constituency with a broader demographic and geographic spread, it is being challenged by new far-right candidates and movements that play on strong anti-elite sentiments – including the German AfD, the Party for Freedom led by Geert Wilders, Italy's Lega Nord, Austria's Freedom Party, Golden Dawn in Greece, Hungary's Jobbik, the Danish People's Party and the Swedish Democrats.

Insurgent anti-establishment forces tend to combine a far-right stance on questions of identity and immigration with left-wing statism on welfare and the economy. This paradoxical blend is perhaps best exemplified by Donald Trump who campaigns (among other things) for draconian border controls and protectionism aimed at relocating American business from China back to the USA. It is equally encapsulated by France's *Front National* whose leader Marine Le Pen calls for the deportation of foreign criminals, a public works programme for the indigenous working-class, the re-nationalisation of finance, an exit from the Eurozone, and following the British example France's withdrawal from the EU.

Thus there is a double convergence at work in Western politics: just as mainstream parties have converged around the fusion of a social-cultural liberalism of the left with an economic-political liberalism of the right, insurgent populists combine elements of the hard left and the radical right. In this sense, neither the progressive liberal centre nor the reactionary anti-liberal extremes can be mapped according to the old binary opposition of left *versus* right precisely because both accept the dominance of state and market and both subscribe to a politics that divides nations into individuals competing in the marketplace and the collective that is synonymous with the central state.

Post-liberalism, by contrast, argues for the primacy of society over state and market, which means the embedding of state agencies and market mechanism in intermediary institutions – from local government via regional organisations to nation-wide professional bodies (employers' associations and trade unions), manufacturing and trading guilds as well as universities. Coupled with this is an emphasis on the importance of families and social groups as the main – though not exclusive – basis of partisan loyalties rooted in ways of life

¹ John Gray, 'Blair's project in retrospect', *International Affairs*, Vol. 80, no. 1, 2004, p. 39. On the notion of 'market-state', see Philip Bobbitt, *The Shield of Achilles: War, Peace and the Course of History* (London: Penguin, 2003), pp. 213-42; Richard Robison (ed.), *The Neo-liberal Revolution: Forging the Market State* (Basingstoke: Palgrave, 2006).

often inherited across generations. Far from being nostalgic, this perspective is borne out by evidence showing that the most significant drivers of political identification and voting behaviour are ‘group ties and social identities’.¹ For a substantial majority of the electorate, politics is not primarily about the policy offer of parties but rather about identity and belonging – beginning with the question ‘where do people like me fit in?’ and then asking ‘which party is for people like us?’ before considering specific policies.²

If post-liberal thinking is to define a new centre-ground beyond vacuous liberalism and reactionary anti-liberalism, it needs to develop a public philosophy of social virtue and the common good. Post-liberalism begins by acknowledging that we owe new rights and freedoms to liberal reforms, but ever-more liberties and entitlements cannot provide the conditions for human happiness in the sense of both individual fulfilment and mutual flourishing.

True happiness and shared wellbeing depend less on state regulations and economic contract than they do on duties and mutual obligations about which progressive liberalism has nothing to say. The same goes for moral and social virtues – courage, generosity, gratitude, loyalty, fraternity – that nurture the way we live in society. Appeals to emancipation and social justice ring hollow because liberal ideals overlook the relationships with our family, friends, colleagues or fellow citizens, which provide substance to otherwise vacuous values.

The bonds sustaining us as social beings have been eroded by the liberal fusion of market monopoly with state power. Post-liberalism is an attempt to renew the social realm and embed both economic and political institutions in the civic ties that make society work. While liberals are stuck in the sham debate over ‘more market or more state’ in a quest for freedom or utility, post-liberals argue for a greater balance of interests among social groups at the service of the common good.

This priority of society over politics and the economy reflects a human desire for mutual recognition. Recognising each other’s role and contribution to society matters more to most people than getting increasingly rich or exerting domination over others. George Orwell called this the ‘common decency’ of people. Only liberalism assumes that we are naturally greedy, selfish, distrustful of others and prone to violence. In reality, humans are equally capable of virtue and vice, and the right institutions can encourage virtuous behaviour.

Across cultures, people’s need for love, work and place overrides the liberal maximising of individual preferences. As Christopher Achen and Larry Bartels show in their book *Democracy for Realists*, the most significant drivers of political identification and voting behaviour are ‘group ties and social identities’, as I have already mentioned. Culture trumps economics.

Thus, in the context of globalisation and the transition from an industrial economy of production to a finance-driven model of capitalism, millions of voters (especially but not exclusively on the political left) feel that their values are not reflected by the established parties ever since they embraced economic and social liberalism. Especially in an age of ‘professionalised politics’ (with the typical career being an Oxford PPE degree → party researcher → special adviser → MP → party leader → minister/PM, as for Cameron, Clegg and Miliband), party leaders and other senior politicians are not seen as sharing the life experience of voters, and the main parties do not relate to their supporters who leave in droves often to join anti-establishment insurgencies such as UKIP or the SNP. For this reason, early examples of post-liberal thinking such as ‘Red Tory’ and ‘Blue Labour’ in Britain focused on values that liberals have either neglected or dismissed altogether, such as family, decent work, a fair return for workers, contribution, duties linked to rights, and patriotism.³

¹ Christopher H. Achen and Larry M. Bartels, *Democracy for Realists: Why Elections Do Not Produce Responsive Government* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2016), p. 319.

² Cf. Jonathan Rutherford’s as yet unpublished essay ‘Labour’s Crisis and the Failure of Progressive Politics’.

³ Maurice Glasman, *Unnecessary Suffering: Managing Market Utopia* (London: Verso, 1996); Phillip Blond,

Despite some influence on political debates and policy, 'Red Tory' and 'Blue Labour' failed to gain traction with the mainstream of Conservatives and Labour or the wider public. The key reasons for this failure were to do, first of all, with an insufficiently developed political economy that could provide a convincing alternative to the binary choice between Keynesian and Hayekian economics and, second, with the unwillingness of the respective party leadership to 'own' a politics different from the old orthodoxy. Cameron's Big Society, which was in part shaped by the Red Tory narrative, lacked a political economy that could withstand the challenge from Hayekian austerity following the 2008-09 economic crash. Miliband's One-Nation Labour narrative was built on the work of the policy review led by Jon Cruddas MP and other Blue Labour thinkers like Maurice Glasman and Jonathan Rutherford. But the then Labour leader retreated to a 35 per cent strategy based on standard left-wing themes such as austerity lite, NHS funding and the 'cost of living crisis', abandoning a bold agenda that included regional investment banks, vocational training, apprenticeships and workers' representatives on company boards.

May's post-liberal conservatism and its contradictions

Some of these Blue Labour ideas seem to have found their way into Theresa May's post-liberal thinking. Her implicit critique of Osborne's record failed to mention key reforms such as the living wage, the apprenticeship levy on large businesses and the national infrastructure commission – announced in the former Chancellor's 'One-Nation Conservative' budget in July 2015 that also reflected some Blue Labour-inspired proposals in Labour May 2015 election manifesto. But her attack on financial elites and tax-dodging multinationals, her promise to tackle the pay gap between managers and employees, her embrace of industrial policy backed by new development bonds and her championing of workers on company boards represents potentially a decisive break with four decades of economic liberalism.

Against the seemingly inevitable forward march of globalisation and the triumph of market selfishness over shared prosperity, she thereby wants to deploy an active state and legal system to help shape an economy at the service of society: 'We don't hate the state, we value the role that only the state can play', and 'it's time to [...] employ the power of government for the good of the people', as she said in the above-mentioned Birmingham speeches. In a radical extension of the Northern Powerhouses initiative, she favours stronger local and regional self-government (here echoing the radical Tory legacy of Joseph Chamberlain promoted by May's joint chief of staff Nick Timothy) and also a strategic role for central government to invest in housing, research and development and high-tech manufacturing.

May's aim is apparently to replace Thatcher's and Osborne's trickle-down economics with a form of distributism by raising wages and sharing assets – not old-style top-down redistribution through tax-and-spend. This suggests that she could be the first Conservative leader in nearly forty years to reject Gladstone's 'Whig conservatism' with its emphasis on the unfettered market and self-help in favour of an updated version of 'High Toryism' with its focus on national unity, mutual assistance, unconditional support of the truly needy in the unique tradition of the British Poor Laws, and a measure of protectionism. For example, she has indicated that her government might step in to protect strategically important sectors such as steel and pharmaceuticals and, if necessary, prevent the sale of yet more British family silver to asset-stripping foreign corporations. That seems to have influenced her decision to include a government veto in all

Red Tory: How Left and Right Have Broken Britain and How We Can Fix it (London: Faber and Faber, 2010); Phillip Blond and Maurice Glasman, 'Red Tory vs. Blue Labour', *Prospect*, Issue 169, 30 April 2010, available online at <http://www.prospectmagazine.co.uk/magazine/the-prospect-debate-red-tory-vs-blue-labour/#.UjH8FxyloU>; Ian Geary and Adrian Pabst (eds.), *Blue Labour: Forging a New Politics*, 2nd ed. (London: I.B. Tauris, 2015).

future foreign involvement in UK critical infrastructure investment as part of the delayed approval of the deal involving France and China on a new nuclear power station at Hinkley Point.

The key difference with the early post-liberalism of the Big Society and One-Nation Labour is that May is prepared underpin her commitment to greater economic justice and social cohesion with an appropriate political economy. What makes May's approach more post-liberal than the earlier attempts is that it does not so much intend to offer mere compensation for the side-effects of globalisation as to provide fundamental reforms which would begin to change the nature of the market itself by aligning the executive with the long-term interests of the company, its shareholders, employers and consumers. If implemented, political economy would begin to transcend the old binary oppositions of state vs. market, individual vs. collective, self-interest vs. altruism and open vs. closed by emphasising certain common goals such as greater popular participation, more involvement of groups, shared prosperity based on strategic cooperation and a better balance of interests between the national and the global. One way of characterising the nascent post-liberal politics of the new Prime Minister is in terms of a series of apparently paradoxical, yet logically consistent popular demands for fiscal discipline but also greater economic fairness; more devolution of power to people but also a more active role of government; encouragement of small business but also a national industrial and investment policy designed to rebalance the British economy away from over-dominance by finance. There is no inconsistency here if it is understood that this is not a call for a return to a top-heavy state but for stronger social participation and a more social market, in the forging of which the state has an active but essentially strategic role to play.

Thus May desires 'to reject the ideological templates provided by the socialist left and the libertarian right and to embrace a new centre-ground in which government steps up – and not back – to act on behalf of us all', as she put it in her recent party conference speech.¹

However, the apparent decision of this erstwhile Remainer to go along with a hard Brexit, so leaving her free to pursue one-nationism at home, could run into contradictions. Already, indeed, her preparedness to sacrifice the free market to protected borders is running into opposition from the Brexit Tory Right who are perfectly happy about free movement, but wish for even more deregulated trade than the EU will allow.

At the same time, unrestricted free trade on the global market without regional customs tariff agreements as provided by the EU is likely to hurt the very workers that May claims to defend when she speaks of an 'economy for the many, not the privileged few'. They seem for the moment to be appeased by promised restrictions on immigration, but may become less so when (as is likely) these restrictions fail to materialise and long-term collapse of market confidence in the UK leads to inflation and a further fall in living standards. Moreover, a likely desperate recourse to the most uninhibited global exponents of financial and business practice could prove incompatible with the forging of a domestic social market. Nor, given ineluctable globalisation, is it easy to achieve this in one country acting alone.

And on the other hand, while there is a role for selective and temporary state protection for certain sectors, it is worth remembering that protectionism, in understandable reaction to the unequal predations of 'free trade', has almost always reinforced inter-state conflict and fails to match the operation of capital at the global level where more targeted political cooperation is needed to encourage a model of globalisation which works for all. An organisation like the EU, establishing privileged trade access under agreed rules between a group of nations offers precisely the 'third way' between free-trade and protection that tends to promote international pacification.

¹ Theresa May, 'The new centre ground', Birmingham 5 October 2016, at <http://www.conservativehome.com/parliament/2016/10/change-has-got-to-come-mays-conference-speech-full-text.html>

Moreover, Britain's unusually open economy is likely to see a further decline in manufacturing and industrial employment as the growing appetite for cheap imported goods will increase the trade deficit (already in excess of 7 per cent of national output) while hurting semi-skilled and unskilled workers. If more free trade with the rest of the world outside the EU is to benefit those communities left behind by deindustrialisation and global pressures, then Britain needs to upgrade the skills of its workforce in a way that is similar to the US 'Trade Adjustment Assistance' programme, which funds training for workers displaced by foreign competition, or to Germany's system of vocational training and industry-provided apprenticeships.

Meanwhile, May's domestic programme does not seem perfectly consistent. Although rightly motivated by a desire to give better opportunities to bright children in poor areas, her education reforms that she herself described as setting Britain on a path to being the world's 'great meritocracy' are not thought through. While she argued for close links between universities and local schools, her commitment to building more grammar schools could prove in practice at odds with the Tories' 'equal life chances' agenda (as set out in the 2015 election manifesto). It might be better to focus on offering both more academic opportunities for the gifted and more vocational training for the majority within the current structures. In the longer term any return of grammar schools should be accompanied by the creation of technical schools and selection for either at age 14 rather than age 11. Unless vocational qualifications soon bring higher economic success and more social esteem, May's promise to 'build a country that works for everyone' will sound increasingly hollow.

Herein lies a deeper philosophical problem with May's version of post-liberalism, which thus far is too narrowly focused on trying to increase social mobility. Arguably, the Conservatives will only have returned to a true High Toryism (as opposed to a Whiggism decked out in sentiment) when they surpass merely higher social mobility and even the 'equal life chances' agenda. This is admirable, but needs to be supplemented by a recognition that most people will never 'win', or never succeed very far in pure market terms.

The problem with mere meritocracy is that it focuses exclusively on the best and the brightest (as Michael Young already foresaw in 1958 when coining the term)¹ and that it risks breeding a dangerous resentment amongst the many who carry out necessary but unglamorous tasks, and remain rooted in one place. These people also deserve adequate, comfortable provision and a sense of dignity and respect consequent upon appreciation for their service. In this way national solidarity implies a more Burkean 'organic' model that transcends market competition, which is not thereby denigrated, in the direction of a greater social recognition of the contribution made by many. A more developed post-liberal perspective would therefore involve a search for a restored sense of belonging for all, for more holistic fulfilment in work and for the combining of work with the needs of family and community.²

This idea of a balance of interests at the service of the common good also points the way to a more ethical economy. Instead of offering mere compensation for the side-effects of globalisation (like so much of 'social democracy') a post-liberal approach focuses on injecting social purpose into economic profit. The point is to provide fundamental reforms which would begin to change the nature of the market itself by aligning the executive with the long-term

¹ Michael Young, *The Rise of the Meritocracy* (London: Thames & Hudson, 1958); *idem.*, 'Down with meritocracy', *The Guardian*, 29 June 2001, available online at <http://www.theguardian.com/politics/2001/jun/29/> comment, where he warns that 'if meritocrats believe, as more and more of them are encouraged to do, that their advancement comes from their own merits, they can feel they deserve whatever they can get. They can be insufferably smug [...]. So self-assured have the elite become that there is almost no block on the rewards they arrogate to themselves'.

² John Milbank and Adrian Pabst, *The Politics of Virtue: Post-liberalism and the Human Future* (London: Rowman & Littlefield International, 2016), pp. 283-310.

interests of the company, its shareholders, employers, consumers and members of the local communities where businesses operate.

This would go beyond mere representation of workers on company boards, which is nevertheless important and welcome. There is growing evidence to suggest virtuous entrepreneurship, if undertaken with integrity and not just for instrumental purpose, can help increase profit and remuneration precisely because it promotes innovation and productivity through employee retention, job satisfaction and participation in the workplace.

In turn, this argument takes us back full circle to May's post-liberal political economy. Her emphasis on greater popular participation in the sharing on assets and more worker involvement in the running of companies suggests that her proposed alternative to economic liberalism is (with much present irony) a more continental European system of company governance and ethos, which favours mutual benefit over an Anglo-Saxon 'winner-takes-all' mentality. A commitment to this kind of model would seem to be incompatible with her commitment to a version of Brexit that involves leaving not just the political structures of the EU but also the single market and the customs union. That is because the government led by May seems determined to impose draconian controls on immigration from EU countries and remove EU regulations overseen by judicial processes, which are viewed as undermining the sovereignty of Parliament.

Thus the key challenge facing May's tenure as Prime Minister is whether such a such Brexit will help or hinder her stated efforts to inaugurate a new, post-liberal centre-ground. The test of May's post-liberalism will be whether she can truly avoid either liberal economism or liberal statism by forging such social market or 'civil economy'. But either a purely buccaneering approach to foreign relations or a xenophobic populism would be likely to ensure a backsliding in either respective direction. Ultimately the British destiny cannot be separated from an attempt to forge, through or beyond the EU, a new and more accountable mode of European unity.

Post-liberalism as the radical centre-ground

Beyond the limits and contradictions of May's emerging post-liberalism, one of the main questions is whether post-liberalism remains a mere minority position or whether it has the potential to constitute a new centre-ground with majority support. There are at least two reasons why it might be the latter. First of all, the centre-ground where majorities are ultimately won is no longer dominated either by variants of progressive liberalism or by the binary opposition between left and right. Rather, most voters put themselves squarely in the centre: according to a study by the Social Market Foundation (with polling data from Opinium), 45 per cent of British voters describe themselves as being in the centre, while 30 per cent see themselves on the right and 25 per cent on the left.¹ Overall, more than three-quarters (77 per cent) include the word 'centre' in their self-description. Crucially, those voters who describe themselves as being in the centre hold what can be described as paradoxical views: for example, they are fiscally conservative but economically egalitarian, meaning that they want to see sound management of the public finances (including reasonable levels of borrowing, tax and spend) but also much lower levels of income and asset inequality (including a lower ratio between managers' pay and workers' wages). Another example of paradoxical political preferences is a strong emphasis on both contribution and solidarity, which implies that people reject the idea of a system of social security that is either too generous to those who are not prepared to work hard ('something-for-nothing') or too mean to those who get little after having contributed ('nothing-for-something'). Neither progressive

¹ Social Market Foundation, 'Dead Centre: redefining the centre of British politics', 14 September 2016, <http://www.smf.co.uk/wp-content/uploads/2016/09/Social-Market-Foundation-SMF-Opinium-Dead-Centre-UK-politics-September-2016.pdf>

liberalism nor reactionary anti-liberalism can capture such and similarly paradoxical views of large numbers of individuals and social groups.

Secondly, amid the backlash against liberal globalisation and its impact on communities, a new politics is emerging that focuses on culture rather than economics – on identity and the effects of mass immigration on groups instead of the exclusively economic consequences for individuals. This is part of a growing cultural divide that has been a major driver below the political radar for some time, helping to explain the British Labour Party's loss of around 4 million more socially conservative working-class voters between 1997 and 2010 or the high share of Leave voters among people from both left and right who view threats to their identity as more important than their own economic situation. While this is commonly conceptualised as a conflict between 'cosmopolitan' and 'provincial', it is perhaps more accurate to say that this values-clash is between liberals, anti-liberals and post-liberals. While liberals tend to focus on utilitarian motivations driving economic behaviour and tend to deal in terms of abstract cultural values such as 'diversity' and 'inclusivity', anti-liberals resort to crude cultural values linked to nationalism or even atavistic ethnocentrism. Judging by the 2015 British Social Attitude Survey and similarly in-depth studies elsewhere, neither seems to command majority support in most countries.

Post-liberals, by contrast, emphasise values that can be described as being both radical *and* conservative: for example, tradition gives meaning to modernity; trust is indispensable for competition, contribution strengthens solidarity, labour representation boosts productivity, decentralisation improves government, or patriotism enhances internationalism. However, critics of post-liberalism contend that such a post-liberal outlook rests on an 'an incoherent body of ideas, which invokes a historically parochial view of liberalism and denies or rejects some fundamental facts of contemporary [...] life', namely that a majority is reasonably content with contemporary life precisely because most people hold liberal values, which alone can hold highly diverse societies together.¹

It is true that an increasing number of people in Western countries are socially liberal, as they prefer a fair and open-minded mentality to an insular and bigoted attitude in terms, for example, of minority rights, ethnic diversity and reasonable levels of immigration. But a sizeable majority is also much more small 'c' conservative than mainstream parties recognise: most people (including many ethnic minorities) choose a fairly traditional family life, want to live in safe, stable places and are generally sceptical about change that threatens their settled ways of life. Even university graduates and professionals who might be liberal-cosmopolitan at some point tend to become culturally more conservative as they settle down and get married. They worry far less about high mobility and more about buying their own house, finding their children a place in a good school, having access to decent healthcare and living in relatively stable communities with low levels of crime and a moderate degree of trust and neighbourliness.

Just like terms such as 'liberal', 'progressive' or 'cosmopolitan' are inaccurate to describe people who view themselves as being in the centre of the political spectrum, so too notions such as 'bigoted', 'reactionary' or 'isolationist' fail to reflect the views of those who are opposed to the dominant progressive liberalism of the past forty years or so. If post-liberalism can provide greater economic justice with more social solidarity, then this might capture the radical yet conservative views of a majority who are as disillusioned by a vacuously liberal centre-ground as they are opposed to the anti-liberal extremes on the hard left and the radical right.

Conclusion: a post-liberal era?

In one sense, politics continues to be characterised by the binary opposite between left and right, which support for politicians such as Trump and Corbyn seem to reinforce. But in

¹ John Gray, 'Why Post-liberalism is a Dead End in British Politics', in *Twenty Years of Ideas*, ed. Ralph Scott and David Goodhart (London: Demos, 2014), pp. 61-65.

another sense, the real divide is between a more centrist politics that fuses economic with social liberalism and extremes on both the left and the right that want to undo liberal achievements. One emerging alternative to both liberal centrism and anti-liberal extremism is a post-liberal politics that pursues both economic justice and social solidarity. While there are a number of tensions and contradictions that beset post-liberalism, it is nonetheless the case that post-liberal thinking can redefine the centre-ground of Western politics precisely because it reflects the radical yet small 'c' conservative views of a majority.

So far post-liberalism is present up to a point in Conservative parties such as the Tories in Britain, even if some of Theresa May's ideas draw partly on Blue Labour and Miliband's One Nation Labour project. The fundamental question that arises for the centre-left and the centre-right is whether they are prepared to move beyond progressive liberalism and address common concerns ignored by liberal prescriptions, such as growing economic unfairness, social fragmentation and cultural insecurity. Faced with the liberal quest to maximise private happiness or public utility and anti-liberal attempts to mobilise mob rule against minorities, post-liberals have perhaps a unique opportunity to champion values that are widely shared, including family, decent work, a fair return for workers, contribution, duties linked to rights, and patriotism.

In other words, both the centre-left and the centre-right need to return to their respective core purpose of ensuring that a broad alliance of citizens is represented at the tables of power in politics and the economy. To outflank both liberals and anti-liberals, post-liberals have to recognise that behind the backlash against globalisation is a more fundamental movement towards a politics dominated either by utilitarian concerns ('greatest happiness of the greatest number') or by deontological concerns (maximising individual rights and entitlement claims). Part of this shift is the need to craft a renewed civic patriotism that is rooted in a narrative of hope and an ethical critique of the excesses of both capital and bureaucracy. What politics requires is a public philosophy of the common good articulated in a generous story about national renewal and the renewal of international solidarity.

Abstract. Brexit and the growing support of non-systemic parties in the West can be viewed as symptoms of new political era where the traditional opposition of "the lefts versus the rights" is replaced by the new antagonism of the liberals versus the anti-liberals. In particular, both the Tories and the Labourists, who reject the liberal globalization model, voted for Britain's withdrawal from the EU. In the article the author examines the evolution of West liberalism in the direction that can be defined as post-liberalism combining two major requirements: even greater economic justice and social solidarity. The author gives his views on the potential contradictions that will be faced by post-liberal politics. In particular, the contradictions between the budgetary and taxation discipline and economic justice; between granting more power to people and more active role of the governments; between the expansion of the global trade and national industry development strategy, etc.

Keywords: Liberalism, Anti-Liberalism, Post-Liberalism, Brexit, Non-Systemic Parties, Donald Trump, Liberal Globalization.

Adrian Pabst, Professor in Political Science, University of Kent (Great Britain). E-mail: A.Pabst@kent.ac.uk

Андриан Пабст, профессор политологии Кентского университета (Великобритания).
E-mail: A.Pabst@kent.ac.uk

Достоинство, пост-либерализм и общее благо: новые главные особенности западной политики

Аннотация. Brexit и рост поддержки несистемных партий на Западе являются предвестниками новой политической эры, в которой традиционное противостояние «левые – правые» сменяется на новый антагонизм: «либералы – антилибералы». В частности, за выход Британии из ЕС проголосовали избиратели как консервативной партии, так и лейбористов, которые вместе отвергают то, что они понимают под либеральной моделью глобализации. В статье рассматривается эволюция западного либерализма в направлении, которое можно определить как пост-либерализм, который характеризуется сочетанием двух требований: еще большей экономической справедливости и социальной солидарности. Автор дает свое видение потенциальных противоречий, стоящих перед постлиберальной политикой. В частности, между налогово-бюджетной дисциплиной и экономической справедливостью; предоставлением больших полномочий людям и более активной ролью правительства; расширением глобальной торговли и стратегией развития национальной промышленности; и т.д.

Ключевые слова: Либерализм, антилиберализм, пост-либерализм, Brexit, несистемные партии, Дональд Трамп, либеральная глобализация.

Европейские культура, традиции и ценности: цивилизационная будущность

{ Раздел третий }

Егор Холмогоров

Добрый дикарь на ледяном ветру.

Парадоксы консервативного руссоизма в французской и русской мысли

Ivan BLOT

L'égalitarisme, un danger pour les libertés et les traditions

Василий Ванчугов

Опыты «прагматического утопизма»: русская мысль в поисках «общего дела». Итоги и перспективы

Christian VANNESTE

Les valeurs morales sont-elles de droite ?

Кирилл Бенедиктов

Возможен ли не-глобалистский сценарий для Европы: case Франции

Patrick BRUNOT

Immigration de masse et sauvegarde des traditions

Добрый дикарь на ледяном ветру. Парадоксы консервативного руссоизма в французской и русской мысли

Консервативная мысль выросла на глубоком недоверии к силам человеческого разума и добродетельности человеческой воли. Это недоверие было воспитано в недавних либералах, просвещенцах, прогрессистах, зачастую – масонах, кровавой вакханалией Французской Революции и начавшихся по её следам войн.

«Революция объяснила идеи: – рассуждал Н.М. Карамзин в 1802 году, – мы увидели, что гражданский порядок священ даже в самых местных или случайных недостатках своих; что власть его есть для народов не тиранство, а защита от тиранства; что, разбивая сию благодетельную эгиду, народ делается жертвою ужасных бедствий, которые несравненно злее всех обыкновенных злоупотреблений власти; что самое турецкое правление лучше анархии, которая всегда бывает следствием государственных потрясений; что все смелые теории ума, который из кабинета хочет предписывать новые законы нравственному и политическому миру должны остаться в книгах вместе с другими, более или менее любопытными произведениями остроумия; что учреждения древности имеют магическую силу, которая не может быть заменена никакою силою ума; что одно время и благая воля законных правительств должны исправить несовершенства гражданских обществ; и что с сею доверенностию к действию времени и к мудрости властей должны мы, частные люди, жить спокойно, повиноваться охотно и делать все возможное добро вокруг себя» [4. с. 268–269].

Однако этими политическими декларациями дело не ограничивалось. Консерваторы первого призыва поставили под сомнение постулаты, на которых покоились доктрины Просвещения: во-первых, постулат о чистоте и силе «здорового смысла», некоего естественного разума, который нуждается лишь в очищении от затемняющего влияния ошибок, предрассудков и суеверий, привнесенных религией и «феодализмом»; во-вторых, постулат о благорасположенности к добру естественной человеческой воли, которая, опять же, нуждается лишь в освобождении от наследия проклятого прошлого, чтобы устроить себя и мир вокруг себя к лучшему.

Просвещенческая вера в естественного человека подкреплялась мифологемой «доброе дикаря», который, следуя именно своему естественному уму, не знает условностей и лицемерия цивилизованного мира, а потому более достоин называться человеком, нежели представители европейского придворного общества. Этот идущий от античности культ благородной простоты закручивался во все более и более тугий узел противоречий с оптимистическим прогрессизмом XVIII века, пока не породил шокирующую в своих выводах доктрину Ж.Ж. Руссо.

Холмогоров Егор Станиславович, публицист, главный редактор интернет-журналов «Русский обозреватель» и «Новые хроники». E-mail: holmogorow@yandex.ru

Жан Жак, или простота безмыслия

Руссоистское учение о неравенстве и общественном договоре доводило просвещенческие доктрины до абсурда и самоотрицания. Первобытный дикарь ставился выше цивилизованного человека при помощи использования радикального социального атомизма. Да, как представитель общества с его наукой и техникой цивилизованный человек гораздо сильнее дикаря, но как обладатель индивидуального физического тела, как радикальный индивид, дикарь сильнее, так как вкладывает усилия в развитие этого тела как единственного своего достояния, в то время как мы надеемся на внешние подпорки.

«Дайте цивилизованному человеку время собрать около себя все его машины: не приходится сомневаться, что он легко одержит верх над диким человеком; но если хотите вы увидеть борьбу еще более неравную, то поставьте их друг против друга нагими и безоружными и вы вскоре увидите, какое это преимущество – иметь постоянно все силы свои в своем распоряжении, всегда быть готовым ко всякой неожиданности и носить, так сказать, всего себя с собою» [10. с. 76].

Руссо доходит не только до звучащего для современного человека нелепостью утверждения, что нет никаких доказательств большей продолжительности жизни в обществах с развитой медициной по сравнению с дикарями, но и до отрицания самой святыни Просвещения – Разума. «Состояние размышления – это уже состояние почти что противоестественное... человек, который размышляет – это животное извращенное» [10. с. 79].

Дикарь Руссо достигает состояния абсолютно свободного, не порабощенного социальностью радикального индивида, но делает это за счет минимизации жизненных потребностей, свободы от излишних размышлений и чрезмерных целей.

«Дикий человек, который, блуждая в лесах, не обладал трудолюбием, не знал речи, не имел жилища, не вел ни с кем войны и ни с кем не общался, не нуждался в себе подобных, как и не чувствовал никакого желания им вредить, даже, может быть, не знал никого из них в отдельности, был подвержен лишь немногим страстям, и, довольствуясь самим собою, обладал лишь теми чувствами и познаниями, которые соответствовали такому его состоянию, ощущал только действительные свои потребности, смотрел лишь на то, что, как он думал, представляло для него интерес, и его интеллект делал не большие успехи, чем его тщеславие» [10. с. 102].

Тем самым в мысли Руссо (которой не откажешь в последовательности) пришли в противоречие две ключевых идеи Просвещения – идея естественного человека и природного здравого смысла и идея прогресса как самосовершенствования и развития человеческого рода. Прогрессивный человек оказался противоестественным, естественный человек оказался не столько неспособным, сколько не нуждающимся в развитии интеллекта.

Все бесчисленные плоды цивилизации оказались лишь ненужным отягощением этого естественного человека, а потому должны были стать жертвами нового варварства. Скроенная по руссоистским лекалам Революция была не только разрушением Традиции, но и восстанием против науки и техники. Её рационализм практически во всех областях оказывался примитивизацией и триумфом архаических форм. Санкюлот с варварской пикой стал насмешливым увенчанием Века Разума.

В Революции воплотилось руссоистское решение противоречия идеи прогресса и идеи естественного человека. Признав своего радикального индивида, свободного от интеллектуальной деятельности, тем самым благим естественным человеком, а вытекающую из духа частной собственности цивилизацию с ее многообразием социальных и умственных форм вредным и разрушительным для природы отягощением, Руссо нашел рецепт против цивилизации не в новой социальной атомизации, не в возвращении в естественное состояние, а в создании нового сверхъестественного социального индивида, социального

голема, конструируемого «Общественным договором». По сути это Новый Дикарь, но только бесконечно более могущественный, нежели первоначальный.

«Тот, кто берет на себя смелость дать установления какому-либо народу, должен чувствовать себя способным изменить, так сказать, человеческую природу, превратить каждого индивидуума, который сам по себе есть некое замкнутое и изолированное целое, в часть более крупного целого, от которого этот индивидуум в известном смысле получает свою жизнь и свое бытие; переиначить организм человека, дабы его укрепить; должен поставить наместо физического и самостоятельного существования, которое нам всем дано природой, существование частичное и моральное. Одним словом, нужно, чтобы он отнял у человека его собственные силы и дал ему взамен другие, которые были бы для него чужими и которыми он не мог бы пользоваться без содействия других» [10. с. 230].

Трудно перечислить все чудовищные явления последующих столетий, которым дала жизнь эта формула – будь-то якобинский террор или террор анархистский, архипелаг ГУ-ЛАГ или маоистская культурная революция, борение воинствующих атеистов с Церковью или обезмысливание человека сегодняшней политкорректностью. Всюду в основе лежит идея формирования мегаиндивида, который заменяет естественные силы человека своими, но не в органическом развитии, а в принудительном обезличивающем совокуплении.

Руссоистская постановка вопросов была жестокой и разрушительной. И еще более жестоким был руссоистский ответ, реализуемый, через отмеченную Токвилем тенденцию ко «всеобщему равенству», как социальная атомизация, дробление индивидов и личностей с целью их последующего слияния в единого социального голема.

Просвещенческий либерализм и сейчас, два с половиной века спустя не желает замечать руссоистского вызова, реагируя на него зажимиванием. Либеральный индивид предстает как обладатель полноты социальных сил так как если бы они были ему присущи от рождения и коренились в его природе. Либерализм воображает социального человека естественным человеком – отсюда все более агрессивная и разрушительная для антропологического самосознания экспансия произвольных социальных конструктов в сферу таких природных явлений как брак, сексуальная ориентация, гендерное самоопределение. Социально воображаемое конституирует себя как природу.

Два консерватизма. Бёрк и Де Местр

Консерватизм как интеллектуальная традиция вырос из полемики с Просвещением, а в еще большей степени из напряженного осмысления интеллектуального вызова, брошенного руссоизмом как в теории, так и в политической практике. С одной стороны, консерватизм отрицает тезис о естественной доброте человеческой природы, о необходимости очищения «здорового смысла» от нароста «предрассудков», как о способе достижения истинного ума.

При этом консерватизм впервые в истории человеческой мысли бросил вызов социальному атомизму, основанному на фиктивной самодостаточности радикального индивида, а одновременно брошен был вызов и обратной стороне этого атомизма – тоталитаризму.

Как отмечает Роберт Нисбет, «именно консерваторы... остро реагируя на сочетание атомизма и политической централизации французского революционного государства при якобинцах первыми стали вновь придавать институтам семьи, местного сообщества, церкви, общественных классов, гильдий и другим видам промежуточных общественных объединений ту теоретическую значимость, которой они были лишены в рамках господствующего течения европейской мысли, начиная, по крайней мере, с Жана Бодена в конце XVI века» [7. с. 425]. Солидаризм и коммунитаризм становятся царским путем консерваторов между завещанными Руссо социальным атомизмом и тоталитаризмом.

С другой стороны, руссоизм подкупает консерваторов натурализмом. Но только природа трактуется консервативной мыслью не как рациональное начало, не как овеществленный «чистый разум», но, напротив, как начало иррациональное, могущественное и грозное. Сентиментализм Руссо перекинул мост к романтизму, без эстетического влияния которого представить себе первую консервативную волну попросту невозможно. И этот натурализм захватывает одну из ведущих традиций консервативной мысли в своеобразный обратный плен, руссоизм выживает в ней как её тайное ядро, подвергаясь на поверхности непрерывной критике.

Непримиримо противостояние руссоизму британской линии консерватизма, идущей от Эдмунда Бёрка. К ней можно отнести и Адама Мюллера вместе с его продолжателем Фридрихом Листом в Германии, и Карамзина и славянофилов в России, а из французских мыслителей к ней достаточно близок окажется Бональд. Сущность этого направления в последовательном развитии идеи *традиции как прогресса* [12]. Мыслители этого направления проводят принцип накопления блага, прогресса как движения от худшего к лучшему, и консерватизм мыслится как забота о сохранении уже накопленных в истории позитивных результатов от разрушения новым варварством. Система традиций и предрассудков рассматривается, по выражению Бёрка, как «общий фонд хранящий веками приобретенную мудрость нации».

Бёркианство – это настоящий гимн созидательному человеческому действию, куда больше могущее претендовать на роль философии промышленной революции, нежели либеральное «смитианство». Мысль теоретика производительных сил, Фридриха Листа, базируется на работах Мюллера, в свою очередь опирающегося на Бёрка, чья мысль проникнута восторгом перед техникой, созидательной силой и энергией. Обличая разрушение революционерами французских монастырей, британский консерватор увидел в этом именно нарушение закона сохранения творческой энергии, аккумулирующейся в традиции [11].

Было бы неверно трактовать бёркианскую традицию как «либеральный» консерватизм, как это нередко делается. Но это, безусловно, консерватизм исторического оптимизма. Уверенности в созидательном торжестве человеческой энергии через основанную на традиции во всем многообразии ее конкретных исторических форм цивилизацию. В последнем счете во всем этом направлении чувствуется привкус космической теургии, веры в то, что, соработничеством Бога и человека, партнерством прошлых и будущих поколений, род людской и весь мир станут большим, нежели они есть. Удерживая кое-что от прогрессизма энциклопедистов, бёркианство остается последовательным антируссоизмом.

Консервативная традиция, начинающаяся с де Местра, находится к руссоизму в более сложном отношении. Де Местр категорически отвергает веру в добродетельность естественного человека, для него неприемлем руссоистский культ «простоты», он с презрением отзывается о «добром дикаре».

Однако при этом пьемонтский ультрамонтан при петербургском дворе сохраняет саму натуралистическую установку Руссо. Природа для него важнее истории. История прорастает из природы, является её следствием и судом над нею.

Далекий от просвещенческого пантеистического культа природы как благой управительницы жизни («Что это за дама?» – насмешливо спрашивает он, когда говорит о природе в этом смысле), де Местр – философ природы грозовой – злой, гневной, опасной, несущей в себе червоточину и разлад первородного греха.

«Именно к де Мэстру и теологической школе начала XIX века восходит открытие той истины, что общество есть создание природы, а не человеческого произвола, и представителей этой школы готов он признать основателями научной социологии. – отмечает Н.А. Бердяев в «Философии неравенства», – Тогда, хотя в частичной и ограниченной форме, но все же была обнаружена связь человеческой общественности с совокупностью при-

роды. Для религиозного сознания эта объективная основа общественности, эта природная в ней закономерность есть выражение греховности человеческого мира. Мир, лежащий во зле, должен быть подчинен закономерности. Иначе злой хаос опрокинет всякий миропорядок, уничтожит всякий космический лад. В этом откровении закона для природного и общественного порядка есть своя моральная правда, избличающая первородный грех. Нельзя изнасиловать природу. Нужно искупить ее грехи» [1. с. 54].

Во всеобщности первородного греха заключена на взгляд деместровской консервативной традиции невозможность произвольного рационального устройства мира и общества. «Мир во зле лежит», а потому совершенно исключено, чтобы человеческая воля была устойчиво и в полной мере расположена к благу, чтобы умственные силы человека были бы достаточны для торжества добра и справедливости, чтобы возможно было бы сконструировать некий лучший мир.

Если беркианство решает проблему несовершенства человека через постепенное частичное накопление блага, аккумуляцию творческой энергии в тех или иных институтах традиции, деместровская философия базируется на частичном же предотвращении зла, – его наказании, подавлении, исправлении. Естественный порядок жизни содержит в себе яд, принесенный грехом, но он же содержит и противоядие в естественно же вырастающих охранительных силах семьи, государства, централизованной католической Церкви.

Природа как теодицея в учении Де Местра

«Санкт-Петербургские» вечера де Местра, квинтэссенция его философии (и, не забудем, настоящий гимн красоте русской северной столицы, столь редко ценимым в русской консервативной традиции), посвящены построению развернутой политико-натуралистической теодицее, ответу на один из самых болезненных вопросов XVIII века – вопрос о невинном страдании. После разрушительного Лиссабонского землетрясения 1755 года его жертвы стали поводом для ожесточенных нападок просвещенцев и, прежде всего, Вольтера на традиционное учение о смерти и природных катастрофах как каре за грехи. Вера образованных людей в божественную справедливость была поколеблена.

Де Местр ставит католическое учение на новое более прочное основание. Всякая смерть и мука есть наказание за грех – либо личный, либо грех предшествующих поколений, либо грех первородный. Катастрофичность и неизбирательная жестокость природы есть следствие первородного греха. Как на войне пуля, подчиняясь физическому закону, убивает грешника наравне с праведником, так и в жизни в целом закон смерти не минует и не щадит никого – ни святых, ни святотатцев, ни молодых дев, ни мать и дитя. И требовать от Бога иного распределения смертей значило бы требовать от Него ежесекундно творить множество чудес.

Естественный закон жизни, в понимании де Местра, остающемся здесь ортодоксально христианским, порожден грехом и чреват страданием. Но несправедливо полагать, что этот естественный закон более жесток к добродетельному, нежели к порочному, губит праведников, минуя грешников. Де Местр стремится доказать, что всем достается без пристрастия, а значит Божественная справедливость явлена.

А для того, чтобы еще больше сместить баланс в пользу справедливости, как естественная сила, удерживающая от зла, человеку явлено государство с его переходом нравственного закона в принудительный, правосудием и карающим мечом палача, которому де Местр слагает возмущавший многих гимн. Это парадоксальное деместровское славословие палачу как вне-нравственной, свободной от совести и справедливости силе, столь резко контрастирует с гимном апостола Павла начальнику как нравственному судии, различающему доброе и дурное и за каждое воздающему по справедливости, что можно

удивиться как весьма тонкий и компетентный христианский мыслитель мог допустить такое досадное противоречие.

Однако по сути деместровский палач это метафора всякой вневременной природной силе, на косности, инерции и не-вменяемости которой базируется весь миропорядок. Эта сила сокрушает кости грешников и тем утверждает порядок. «Всякое величие, всякая власть, всякое повиновение покоятся на исполнителе правосудия: он есть ужас и связь человеческих сообществ. Уберите из мира эту непостижимую силу – и в то же мгновение хаос придет на смену порядку, троны низвергнутся в пропасть и общество исчезнет. Бог творец верховной власти, а значит и наказания... На земле существует зло и действует оно непрерывно, а значит, его должно непрерывно обуздывать карой... Меч правосудия никогда не входит в ножны, он всегда должен разить или угрожать» [3. с. 26].

Судебные ошибки, несправедливость кары, всё это не колеблет карательного пафоса де Местра. Он отводит этот упрек тем, что такие ошибки происходят гораздо реже, чем думают, а невинно осужденные, как правило, совсем не столь невинны, как это воображают. Его не заставляет дрогнуть даже пример чудовищного систематического террора якобинцев, так как это, во-первых, манифестация зла, ради борьбы с которым и нужны дыба да колесо, а, во-вторых, он уже объяснил в своем «Рассуждении о Франции», что через террор злодеи, в конце концов, наказали сами себя и тем сослужили службу и правосудию и милосердию восстанавливаемой в будущем монархии.

Всякое естественное движение, в понимании де Местра, есть исполнение Божественного замысла. «Несомненно, Бог есть всеобщий двигатель, однако каждое существо приводится в движение сообразно полученной им от Бога природе» [3. с. 176]. Вроде бы натурализм Руссо возвращается на круги своя, но только теперь образ «естественного человека» двоятся. С одной стороны – это первосозданный Адам, чья природа действительно добра, послушлива Богу, и чье естественное действие согласно с замыслом Творца. С другой стороны, естественный человек – это испорченный грехом человек, тяготеющий ко злу, если его не исправляет влияние Церкви и государства, священника и палача.

С руссоистским добрым дикарем де Местр расправляется с особой жестокостью. Он объявляется результатом вырождения, последствием порчи первоначального естественного человека, который есть человек цивилизованный. «То, что Руссо и подобные ему именуют *естественным состоянием*, есть уже последняя степень отупения и скотства» [3. с. 56].

Это могущее показаться причудливым учение из второй беседы «Санкт-Петербургских вечеров» на деле есть развитие традиционного библейского взгляда, который представляет раннюю историю «от Адама» как историю упадка, но отнюдь не прогресса. И наиболее варварские народы оказываются в этой перспективе не отстающими в развитии, а далее прочих зашедшими в деградации. Руководитель народа совершает чудовищные преступления, очевидно связанные с непостижимыми нынешнему человеку духовными практиками, и вот уже весь народ, расплачиваясь за это преступление, впадает в дикость.

«Вождь народа искажает в себе моральное начало преступлениями, при нынешнем положении вещей уже, по всей видимости, невозможными, ибо мы, к счастью, обладаем познаниями слишком незначительными для подобной вины. Итак, пастырь народа передает проклятие потомству, а поскольку всякая постоянная сила по природе своей действует всё быстрее, то эта порча, всё более отягощая потомков, превращает их в конце концов в то, что мы называем дикарями» [3. с. 56].

Парадоксальным образом, разгромленный в пух и прах Руссо частично восстанавливается в правах – естественный человек это и впрямь человек добрый, это человек первоначальной цивилизации. И его история это и впрямь история порчи, но только не

порчи дикаря развитием цивилизации, а порчи цивилизованного человека преступным впадением в дикость.

Насколько существенная эта тенденция поструссоистского инволюционизма для французской мысли показывает пример современника де Местра, оккультиста Фабра де Оливье, представляющего историю человечества как упадок первоначальной монархии и отпочкование колоний от первобытного народа. Равно мы можем вспомнить и Рене Генона, традиционалистская философия которого пронизана идеей циклизма и прогрессирующего упадка.

Де Мэстр закладывает основы французского консервативного мировидения. Пессимистический натурализм. Взгляд на природу как на грозную и, в то же время, инерционную в следовании закономерностям систему, недоверие человеческому разуму и человеческой воле в их слабости, незначительности, по сравнению с общим строем вещей, и удобопреклонности ко злу... Руссоизм, критикуемый внешне, но все-таки лежащий в основе этого типа консервативного дискурса. У Фредерика Ле Пле мы обнаружим в его социальной философии те же черты, достигшие, пожалуй, еще большей выпуклости.

Ле Пле. Семья против первородного греха

Одно из влиятельных продолжений деместровской консервативной традиции мы находим у Фредерика Ле Пле, который оказал исключительное влияние на французскую и мировую социологию благодаря выработке им монографического метода, приоритету включенного наблюдения над абстрактным теоретизированием, чрезвычайно плодотворному анализу семейных бюджетов рабочих-металлургов всего мира. Ле Пле вошел в историю не только как металлург, социолог и философ, но и как социальный реформатор, противопоставивший идее классово-борьбы идею социального мира и оказавший огромное влияние на социальную политику Франции и других европейских стран в пользу покровительства трудящимся и их социальной защиты.

Ле Пле был неутомимым путешественником, объехавшим Европу, Азию и Америку ради материалов для своих исследований. И огромную роль в развитии его социологии и в личном становлении сыграли его многократные путешествия в Россию. В 1837 году он по приглашению Анатолия Демидова возглавил исследование промышленного потенциала Новороссии и Крыма, в 1840–1842 гг. в Париже выходит при его участии четырехтомный труд «*Voyage dans la Russie Meridionale et la Crimée...*». Выходит так же работа самого Ле Пле «Исследование каменноугольного донецкого бассейна, произведенное в 1837–1838 гг. по распоряжению А.Н. Демидова» (русский перевод 1854).

Впрочем, выводы Ле Пле для Донбасса были далеко не благоприятны, – дав его подробную геологическую характеристику, француз пришел к выводу, что донбасский уголь не будет иметь промышленного значения, и рекомендовал Демидову вместо Южной России сосредоточиться на развитии уральских заводов. Ле Пле лично на протяжении 1840–1850-х годов консультировал Демидова по вопросам развития уральской промышленности. Именно в эти годы в демидовских владениях отмечается расцвет социального патернализма. Уплата государственных налогов, административно-хозяйственные расходы и некоторые из “частных” обязанностей (как, например, пенсии, пособия и награды рабочим) «были обычным делом для предпринимателей-промышленников...», – отмечает исследовательница уральской промышленности Т.К. Гуськова [цит по: 6. с. 210]. Почти треть горнозаводских доходов Демидовых в этот период расходуется на социальные нужды.

Восемь поездок Ле Пле в Россию оказали сильное влияние на формирование его консервативно-патерналистской философии.

«Мои первые впечатления при виде крепостного состояния противоречили моим предвзятым мыслям, и потому я долго не доверял самому себе. Население было довольно своею судьбой, подчиняясь нравственному закону, равно как и верховной власти и господам, благодаря религиозному началу, которое поддерживало твердую веру. Изобилие самородных произведений давало достаточные средства к существованию. Как и в Испании, взаимная короткость отношений соединяла помещиков с крестьянами. С этого первого своего путешествия я заметил, что главная сила России заключалась во взаимной зависимости помещиков и крестьян. Дух покровительства был, в сущности, основанием общественного строя. Во время этой поездки я привык к виду степей и получил возможность усвоить идеи пастушеских народов, оставивших глубокий след в прошедшем Европы и Азии» [5 с. IX].

Позднее эта выработанная не без учета русского материала социальная теория усилиями К.П. Победоносцева вернется в Россию как новейшая философия альтернативная социализму и либерализму.

В чем же суть социальных воззрений Ле Пле? В фундаменте «основной конституции человеческого рода» лежит для него семья, понимаемая как институт по исправлению первородного греха, дурного направления человеческой природы. Ле Пле в систематически-схоластической форме следует основному воззрению де Местра – человек включен в систему природы, однако своей особенностью имеет как наличие в нем многообразных естественных сил, так и нравственную природу, способность избирать добро и зло.

Однако в естественном человеке эта способность повреждена первородным грехом, систематически склоняя человека ко злу. Младенец и ребенок не самое невинное и чистое существо, а напротив – средоточие тяготений к пороку и своеволию (мотивы «Исповеди» блаженного Августина), которые могут быть исправлены лишь систематическим воспитанием и родительской властью.

«Врожденная склонность в детях ко злу составляла всегда препятствие к благосостоянию человеческих обществ... Мудрые у всех народов и всех веков называли этот порок «первородный грех» [5 с. 26].

Мало того, – «в самых цветущих обществах появление детей принимает вид как бы нашествия маленьких варваров: необходимо укрощать их воспитанием...» [5 с. 25–26].

У Ле Пле поразительно соединение руссоистской постановки вопросов – естественный закон, важность воспитания, с антирусоизмом ответов. Вот как резюмирует его мысль Победоносцев:

«Главным источником заблуждений, от которых страдает современное общество, Ле-Пле почитает идею исконного совершенства человеческой природы, овладевшую умами, со слов Руссо, в 1789 году; здесь видит он и отсюда ясным психологическим анализом выводит ложные догматы этой эпохи и последующих за нею: догмат свободы, равенства, большинства голосов, права на восстание против власти... Эта идея, вскружившая всем головы, утвердившаяся с тех пор сознательно и бессознательно у всех в душе, породила и должна была породить дикие явления варварства, насилия и анархии: какой закон, какое учреждение, какое общество, какое правительство могут устоять, когда в умах водворилась мысль, что стоит лишь оставить человека на волю натуральным его склонностям, – и они приведут его к добродетели? Всякая кормилица знает по опыту, как в малом ребенке, с первыми проблесками сознания, появляются уже страсти: и гнев, и зависть, а затем и насилие, и притворство; опыт свидетельствует не о самовозрастании добродетели, а, напротив того, о необходимости воспитывающей и исправляющей дисциплины...» [5 с. XVI].

Однако у Ле Пле мы находим ту же что и у де Местра черту – безбожный эгалитаристский руссоизм отвергается во имя его христиански-патриархальной версии.

«У всех благоденствующих народов, – отмечает Ле Пле, – те же самые общие черты путей и способов воспитания: подавлять действие первородного греха, оказывающееся в детях с минут рождения, при первых проявлениях воли; развивать врожденные стремления к добру; сообщать юноше навыки профессионального труда, чтобы он умел доставать себе необходимый для каждого хлеб насущный; приучить его волю к исполнению закона Десяти заповедей, создающего в обществе царство мира» [5 с. 2].

Мы замечаем у Ле Пле ту же двойственность в оценке естественного человека. С одной стороны – это удобопреклонная ко злу жертва первородного греха, с другой человеку присуще врожденное стремление к добру. Однако развиться это стремление может только под воздействием патриархальной родительской власти. То есть Ле Пле, вслед за Руссо, предлагает развивать «естественного человека», но видит эту естественность совсем в ином, а главное консервативная педагогика представляется ему делом гораздо более трудным, чем женеvcу. При этом, если у де Местра власть, прежде всего, связана с насилием и карой, это власть палача, то у Ле Пле – это власть любящего, но строгого отца, носителя авторитета и поборника дисциплины.

«Великая и трудная задача воспитания состоит в том, чтобы удержать ребенка, юношу и потом взрослого человека в подчинении родительской власти. Если не разрешена эта задача, всё дело воспитания рушится... Отцы, для того, чтобы воспитать повиновение в детях, пользуются обыкновенно орудием всякой человеческой власти, то есть орудием дисциплины; но вместе с тем... родителям и по природе и по разуму помогают в этом деле естественные чувства любви и преданности» [5. с. 2–3].

Однако одной лишь родительской любви мало, чтобы удержать систему повиновения патриархальной власти – семья по Ле Пле призвана воспитывать ребенка в страхе Божиим, являющемся главной опорой нравственного закона, без которого невозможно благоденствие.

Второй опорой истинного социального порядка по Ле Пле является сеть нравственных авторитетов, – людей, которые, живя в обществе, не поддались, однако, порокам и развращению, захватившим большинство, а потому могут своим примером и воздействием способствовать нравственному оздоровлению социума.

«Отдельные лица, имея от природы исключительное влечение к добру, ускользают от порчи в окружающей их испорченной среде. Занимаясь обычным своим промыслом, они соблюдают и у домашнего очага и в рабочих мастерских у себя постоянство и мир, основанные на взаимном чувстве благоволения между хозяином и подчиненными служителями... Платон указывал на добрый образец порядка и мира в подобных хозяйствах. Таких хозяев, начальников семейства, он называл «людьми божественными». Он советовал правителям Греции «разведывать о таких людях и разыскивать их повсюду дома и за морем» [5 с. 30].

Ле Пле сообщает, что назвал таких людей «власти общественные». Учение об этих порождаемых природой социальных авторитетах составляет одну из оригинальных черт в социальном учении Ле Пле, оказавшую громадное воздействие на политическую практику Победоносцева, который всюду выискивал «людей» того типа, на который указывал французский социолог.

Реванш опрошенчества. Константин Победоносцев

Победоносцев не только переводил труд Ле Пле и активно пропагандировал его личность и учение, он положил это учение в основу своих теоретических воззрений и по-

литической практики. Он вообще не верил ни в какую перемену государственных учреждений, новые законы казались ему пересаживанием музыкантов в крыловском «концерте». «Зачем строить новое учреждение, когда старое учреждение потому только бессильно, что люди не делают в нем своего дела как следует» [Подробнее см. 9].

Победоносцеву представлялись страшным грехом любые преобразования, не только либеральные. Любое проектирование будущего он считал головными беспочвенными мечтаниями, противоречащими жизни. Слово «жизнь» одно из самых частых в его лексиконе. Однако вот парадокс – это понятие трактуется им не как движение, активность, борьба, что более привычно для нашей эпохи, а напротив – как не возмущаемое страстями строение бытия. «Да тихое безмолвное житие поживем».

Любой «проект» представлялся ему искусительной «мечтой» (любимое отрицательное определение, попавшее даже в речь Николая II и вызвавшее скандал – «бесмысленные мечтания»), угрожающей спокойствию жизни. Любая борьба идей и программ – чванливой суетой, в которой не может быть правого и виноватого, где всё «оболживело» (еще одно любимое слово). Любые деятельные, знаменитые, амбициозные люди – угрозой тем тихим смиренным провинциальным труженикам, которых он воображал опорой истинной общественной пользы.

Подход Победоносцева не случайно характеризуется исследователями как своего рода «консервативное народничество». Победоносцев был противником не только либералов и революционеров, но и петербургской бюрократии. Самодержавная монархия рисовалась обер-прокурору опирающейся на простого человека, как неформальная сеть скромных тружеников, которых царские доверенные советники найдут в глубинке. Та самая сеть авторитетов, «общественная власть», по Ле Пле, которая свяжет между собой два патриархальных начала – семью и монархию в общем противостоянии духу развращения.

Его соратником и идеалом был Сергей Александрович Рачинский, оставивший профессорство в Москве и открывший сельскую школу у себя в Смоленской губернии (именно эту школу прославила знаменитая картина «Устный счет» Богданова-Бельского). Эти чаемые работники, как представлял Константин Петрович, будут улучшать жизнь, трудясь «в тишине, по углам», «в своем тесном кругу», «в бедности, простоте и смирении».

«Простота» – еще одно любимое слово Победоносцева. И здесь в русской консервативной мысли с особенной силой пробиваются те руссоистские мотивы, которые оказались, пусть и после полемической обработки, заложены в фундамент французской консервативной традиции.

«Что просто – то право» – настаивал обер-прокурор. Как только простое интуитивное чувство отягощается рефлексией, становится частью самосознания человеческого «я», оно уже кажется Победоносцеву отравленным. Поразительно, что, будучи непримиримым оппонентом Толстого в вопросах религии и общественных идей, Победоносцев удивительно близок с ним в философии. И тот и другой стремятся к опрощению, ставят идеалом русского человека кого-то вроде Платона Каратаева.

Настоящей опорой Руси и самодержавного порядка представлялся Победоносцеву простой народ, который в своей темноте и непросвещенности хранит веру Церкви и верность Государю. Народ постигает истину интуитивно, практически без посредства учения Церкви – мысль, балансирующая на грани ереси.

«Какое таинство религиозная жизнь народа такого, как наш, оставленного самому себе, неученого! Наше духовенство мало и редко учит, оно служит в церкви и исполняет требы. В иных, глухих местностях, что народ не понимает решительно ничего ни в словах службы церковной... И, однако, во всех этих невоспитанных умах воздвигнут, неизвестно кем, алтарь неведомому Богу» [8. с. 353].

Русский мыслитель, пожалуй, откатывается от той сложной рецепции руссоизма, которая характерна для деместровской традиции, практически обращаясь к первоначальному культу естественного человека. И это несмотря на сознательное декларативное отторжение Руссо, постоянно звучащее у российского консерватора.

Восторг Победоносцева вызывает инерция неученой жизни. «Есть в человечестве натуральная, земная сила инерции, имеющая великое значение. Ею, как судно балластом, держится человечество в судьбах своей истории, и сила эта столь необходима, что без нее поступательное движение вперед становится невозможно» [8 с. 310].

В центре жизни стоит народный предрассудок, когда простой человек «держится упорно и безотчетно мнений, непосредственно принятых и удовлетворяющих инстинктам и потребностям природы», а покушения логики воспринимает как угрозу не одному конкретному мнению, а «целому миру своего духовного представления» [8 с. 310].

В своем понимании предрассудка Победоносцев обнажает противоречие с английской консервативной традицией (тоже, несомненно, ему знакомой), для которой предрассудок – это добродетель, вошедшая в привычку, продукт коллективного ума, «общий фонд хранящий веками приобретенную мудрость нации». Человек с предрассудками у Бёрка – это ходячий концентрат национальной истории.

В победоносцевском же варианте фактически происходит реставрация руссоистского «естественного человека» (формально Победоносцевым, как и его интеллектуальными предшественниками, многожды анафематствованного), который в своей простоте и чистоте интуитивно «от природы» знает истину, а любая цивилизация и образование, любой исторический опыт, ему лишь вредят. Разница в том, что для просвещенцев религия затемняла простоту, а для Победоносцева именно она была центром всего.

Константин Петрович, следуя консервативному прочтению французской просвещенческой парадигмы, оказывается оппонентом «английской» идеологии консервативного прогресса как накопления традиции, – напротив, любое движение, любое изменение оказывается для него априори движением к худшему, так как удаляет от идеала естественной патриархальной простоты. И здесь же секрет его разрыва со славянофильством, существующим в бёркианской парадигме, как реставраторское обращение к сокровищнице традиции. Содержание этой традиции, Московская Русь как идеал, слишком сложны для воображаемого Победоносцевым опорного крестьянина.

И с этим была связана практическая политическая ошибка Победоносцева, из-за которой многие называли его даже виновником Первой русской революции. Константин Петрович полагал, что Россия надолго останется аграрной страной, а потому широкое народное образование ей не нужно, оно приведет лишь к «мечтаньям». Почитая интуитивное познание истины народом, он, в то же время, презирал его в социальном смысле и был уверен, что может быть в Англии народ и готов к новым учреждениям, но в России точно нет, и без государственной опеки и надзора мужик пропадет.

В силу дремучести и неучености народа его могут сбить с толку любые подстрекатели и агитаторы. А потому, – вот парадоксальный поворот мысли, – лучше держать образование и критическое мышление от народа подальше. Победоносцев энергично развивал церковно-приходскую школу, но не как инструмент просвещения и мост для перехода русского народа к современности, а как средство задержать введение всеобщего светского образования. Потолок той задачи, которая ставил перед собой победоносцевская школа, состоял в том, чтобы создать тех добрых патриархальных отцов семейств, на которых уповает Ле Пле.

Но вот в чем ошибся французский мыслитель и в частности, когда счел Донбасс непригодным к развитию индустрии, и в целом. Россия была обречена на быструю индустриализацию, если хотела остаться в числе великих держав и сохранить способность

защитить себя. А значит, требовались и всеобщее народное образование, и новые социальные институты.

Единственным шансом не сверзиться в пропасть на повороте было быстро пройти путь от патриархально-аграрного уклада к новому обществу с широким слоем собственников и работающих людей, которые именно благодаря образованию твердо сознают свои консервативные интересы и сознательно защищают порядок. Шанс на такую перестройку был, как показали реформы Столыпина, но тому уже не хватило времени до катастрофы. И не так уж не правы те, кто полагает, что это было то самое время, которое было растратчено руссоистскими мечтаниями Победоносцева сохранить народную простоту.

Ресурс инерционного сдерживания зла был ограничен. Порыву социальных сил можно было противопоставить только другой порыв, идее – другую идею, консервативному началу следовало в страстной идейной полемике схватиться с революционным, навстречу реформации модерна должна была выйти контр-реформация с её опорой на традицию.

Такой контрреформационный потенциал заключался в славянофильстве с его бёркианской ориентацией на консервативный прогрессизм и восстановление традиции как реставрацию будущего. Это направление следовало сформулированному Бёрком принципу: «Если последние поколения вашей страны не имели особого блеска в ваших глазах, вы могли, обойдя их, обратиться к более древним вашим предкам, благоговейно склоняясь перед ними. Ваше воображение узрело бы в сих предках образец добродетели и мудрости, стоящий выше грубых потребностей текущего момента, и вы могли бы возвыситься, подражая образцу, вдохновившему вас. Почитая предков своих, вы научились бы почитать самих себя» [2].

Избранная вместо этого ориентация на консервативный руссоизм де Местра – Ле Пле с его натурализмом, верой в закон, начертанный в человеческом сердце, надеждой на простоту рядового человека и ненарушение естественного хода вещей оказались опасной ловушкой для русского консерватизма. Вне собственной национальной и цивилизационной традиции «простой русский человек» оказался, к ужасу консерваторов, игрушкой чуждых идеологических сил. Победоносцеву приписывается (справедливо ли?) выражение, что Россия – ледяная пустыня по которой бродит лихой человек. Вот что только и осталось от доброго дикаря при минусовой температуре.

Литература

1. Бердяев Н.А. Философия неравенства. М.: Институт русской цивилизации, 2012
2. Бёрк. Размышления о революции во Франции. London: Overseas Publications Interchange Ltd, 1992
3. Де Местр, Жозеф. Санкт-Петербургские вечера. СПб.: Алетейя, 2016
4. Карамзин Н.М. Избранные сочинения в двух томах. т. 2. М.; Л.: 1964.
5. Ле Пле, Фредерик. Основная конституция человеческого рода. М.: Синодальная типография, 1897
6. Мондэй. К. Школа Фредерика Ле Пле в России// Финансы и бизнес. № 1, 2008, с. 206–222
7. Нисбет, Роберт. Прогресс: история идеи. М.: ИРИСЭН, 2007
8. Победоносцев К.П. Сочинения. СПб.: Наука, 1996
9. Полунов А. Ю. К. П. Победоносцев в общественно-политической и духовной жизни России. М.: РОССПЭН, 2010.
10. Руссо Жан-Жак. Об общественном договоре. Трактаты. М.: КАНОН-Пресс, 1998
11. Холмогоров Е.С. Сотворение консерватизма: гордость и предубеждение Эдмунда Бёрка // Портал Русская idea. 11.08.2016 [<http://politconservatism.ru/articles/sotvorenie-konservatizma-gordost-i-predubezhdenie-edmunda-byorka>]
12. Холмогоров Е.С. Прогресс в консервативной перспективе: Н.М. Карамзин и парадигма европейского пост-просвещения // Портал Русская idea. 14.12.2016 [<http://politconservatism.ru/articles/progress-v-konservativnoj-perspektive-n-m-karamzin-i-paradigma-evropejskogo-post-prosveshheniya>]

Аннотация. Идеология консерватизма рассматривается в статье как реакция на воплощение Французской Революцией философских постулатов Просвещения и Жан Жака Руссо о природной доброте и простоте ума «естественного человека», воспринимаемого сквозь призму мифологемы «доброго дикаря». Отмечается противоречие между прогрессистскими установками просвещенцев-энциклопедистов и взглядом Руссо на цивилизацию как на инволюцию человека от благоприятного первоначального состояния.

Автором выделяются две парадигмы в развитии консервативной мысли. Первая, - линия Эдмунда Бёрка ориентируется на консервативный прогрессизм, на рассмотрение традиции как накопления блага, а на исторические институты и предрассудки, как на опору для разума и действия, резервуар творческой энергии, позволяющей улучшать социальное бытие человека. Эта линия решительно противостоит руссоизму, но во многом наследует прогрессизму просвещенцев. Вторая, - линия, связанная с именем Жозефа де Местра, во многом наследует идеям Руссо, отвергая их на словах. Для этой линии характерен натурализм, рассмотрение блага и зла как принадлежности природы. Деместровская теодицея связана с идеей божественного закона, который и осуществляет справедливость в природе и через природу. Образ естественного человека у де Местра двоятся – с одной стороны это человек, пораженный первородным грехом, с другой – это подлинный естественный человек библейского учения, Адам. Через это раздвоение де Местр фактически принимает руссоистское представление об истории как инволюции естественного человека, роль которого теперь выполняет не дикарь, а носитель первоначальной божественной цивилизации.

Развитие консервативного натурализма де Местра мы находим у социолога Фредерика Ле Пле, чья деятельность, как и деятельность де Местра, имела немало соприкосновений с Россией. Социальная философия Ле Пле так же строится на раздвоении образа естественного человека. С одной стороны, это жертва первородного греха, существо, которое от рождения удобопреклонно ко злу и раздраемо страстями. С другой стороны в человеке заложено врожденное стремление к добродетели, которое должно быть возвращаемо авторитетом и любовью патриархальной семьи. Именно патриархальная семья является той естественной основой социальности, которая искореняет присущий человеческой природе грех и возводит общества к благосостоянию. Нравственной опорой для этих семей служат религия, государство и сеть имеющих от природы высокие нравственные качества общественных авторитетов, «общественная власть», как называл её Ле Пле.

Идеи Ле Пле оказали решающее влияние на общественную мысль К.П. Победоносцева, самого политически-влиятельного русского консерватора второй половины XIX века. Политическая практика Победоносцева – это попытка вместо реформы учреждений создать сеть местных авторитетов, которые свяжут патриархальные семьи и патриархальную же монархию. Однако в политической философии Победоносцева происходит фактический откат назад к руссоистской интерпретации естественного человека, освобожденный от характерного для де Местра и Ле Пле скептицизма и двойственности. Победоносцев уповает на «простоту» и инстинктивное знание правды простым человеком, на силу инерции как на охранительное начало. Предрассудки рассматриваются им не как резюме коллективного опыта, как в бёркианской консервативной традиции, но как интуитивное понимание, которое простой человек напряженно защищает от любой критики и скептицизма. Заложенный в деместровской консервативной традиции руссоистский потенциал дает о себе знать. Фактически Победоносцев изготавливает в лице своего воображаемого русского крестьянина новую версию руссоистского «доброго дикаря». Этот аспект философии Победоносцева сказался при выборе модели развития народной школы и темпов расширения народного образования в России, существенно снизив готовность большинства нации к неизбежной индустриализации и социальной модернизации. За эту неготовность и лежавший в её основе скрытый руссоизм, Россия заплатила в Революцию цену еще большую, чем Франция заплатила за первоначальные идеи Руссо.

Ключевые слова: Консерватизм, Просвещение, Жан Жак Руссо, руссоизм, естественный человек, добрый дикарь, радикальный индивид, социальный атомизм, прогресс, традиция, Эдмунд Бёрк, Николай Карамзин, Роберт Нисбет, Жозеф де Местр, Николай Бердяев, натурализм, первородный грех, теодицея, инволюция, Фредерик Ле Пле, семья, патриархальность, патернализм, воспитание, авторитет, Константин Победоносцев, инстинкт, предрассудок, инерция, народные школы, модернизация, революция.

Yegor Kholmogorov, Essayist; Editor-In-Chief, "Russian commentator" and "New Chronicle" Online Magazines.
E-mail: holmogorow@yandex.ru

**Kind Barbarian in the Icy Blast.
Paradoxes of conservative Russoizm in French and Russian thought**

Abstract. In this article the author views conservative ideology as the reaction to the implementation by the French Revolution of the philosophic postulates of the Enlightenment and Jean-Jacques Rousseau on natural kindness and mind simplicity of "the natural man" perceived through the prism of a "kind barbarian". The author sees

contradictions between the attitudes of Enlighteners-Encyclopaedists and Rousseau's views on civilization as man's regressive evolution from the favorable initial stage.

The author distinguishes two paradigms in the conservative ideology development. The first paradigm is the line of Edmund Burke oriented towards conservative progressivism, towards interpreting traditions as welfare accumulation and historical institutions and prejudices as the basis for reason and action, a vessel for creative power that makes it possible to improve man's social existence. This contradicts the ideas of Russoizm, but inherits at large the progressivism of the Enlightenmenters. The second paradigm is the like connected with the name of Joseph de Maistre, who rejected Rousseau's ideas in words, but in truth inherited a lot of them. This line is characterized by naturalism, good and evil are interpreted as inherent to nature. De Maistre's theodicy is connected with the idea of the higher law that implements justice in nature and through nature. The image of the natural man in de Maistre's interpretation becomes ambivalent, - on one hand, this man is affected by the original sin, on the other hand, - he is the real biblical natural man, Adam. Due to this dualism de Maistre in fact accepts Rousseau's conception of history as regressive evolution of the natural man, whose role now plays not the barbarian, but the transmitter of original divine civilization.

We find further development of de Maistre's conservative naturalism in the works of the French sociologist Frederic Le Play whose work, like de Maistre's, was also connected with Russia. Le Play's social philosophy is also based on the dual image of the natural man. On the one hand, he is the victim of the original sin, a creature disposed to evil and torn by passions. On the other hand, a man has inherent aspiration to virtue, that has to be cultivated by authority and patriarchal family. The patriarchal family in particular is the natural basis of sociality that eradicates sins inherent to the human nature and leads the society to welfare. These families find moral support in religion, state and system of public authoritative leaders who by nature have high moral qualities, or, according to Le Play, "public power".

Le Play's ideas influenced greatly the public concepts of K.P. Pobedonostsev, one of the most politically influential Russian conservatives in the second half of the 19th century. Pobedonostsev's political activities consisted in the efforts to create a system of local authorities that will connect patriarchal families and patriarchal monarchy, instead of reforming institutions. However, in his political philosophy Pobedonostsev returns to Rousseau's interpretation of the natural man, his concept is free from skepticism and duality in contrast to de Maistre and Le Play. Pobedonostsev relies on the "simplicity" and instinctive knowledge of truth by the simple man, on the force of inertia as protective principle. He sees prejudices not as the result of the collective experience, like in Burke's conservative tradition, but as intuitive understanding, that a simple man tries to protect from any criticism or skepticism. Rousseau's potential contained in the conservative tradition of de Maistre makes itself felt. In fact Pobedonostsev presents a new version of Rousseau's "kind barbarian" in the image of his conceptual Russian peasant. This aspect of Pobedonostsev's philosophy influenced the choice of the public school development model and the rate of public education expansion in Russia making the majority of the nation not fully ready for the inevitable industrialization and social modernization. This unreadiness and its underlying concealed Russoizm made Russia pay even a higher price during the Revolution, than France had to pay for the original ideas of Rousseau.

Keywords: Conservatism, Enlightenment, Jean-Jacques Rousseau, Russoizm, Natural Man, Kind Barbarian, Radical Individual, Social Atomism, Progress, Tradition, Edmund Burke, Nikolay Karamzin, Robert Nisbet, Joseph de Maistre, Nikolay Berdyaev, Naturalism, Original Sin, Theodicy, Regressive Evolution, Frederic Le Play, Family, Patriarchal Character, Paternalism, Education, Authority, Konstantin Pobedonostsev, Instinct, Prejudice, Inertia, Public Schools, Modernization, Revolution.

L'égalitarisme, un danger pour les libertés et les traditions

Au XX^e siècle, l'idéologie égalitaire a fait des ravages. C'est en son nom que le pouvoir soviétique a voulu exterminer les Koulaks, paysans considérés comme trop riches. C'est en son nom que le régime des Khmers rouges a vidé les villes pour mettre leurs habitants à égalité avec ceux des campagnes, avec plusieurs millions de morts provoqués par les déplacements et les persécutions. Même le nazisme avait sa forme d'égalitarisme et détestait les hiérarchies sociales hors parti : il fallait l'égalité dans la soumission au Führer : cela avait un terme dans l'idéologie nazie : la « Gleichschaltung » (mot à mot, la mise en place de l'égalité, parfois traduit de façon plus libre par « mise au pas »).

Le romancier Boulgakov explique que le diable a deux yeux, l'un vert, l'autre noir. L'œil vert sert à attirer les hommes, à les séduire par des promesses illusoire telles que celles de l'égalitarisme ; Il promet le paradis sur terre. L'œil noir est celui de la mort car c'est l'objectif du diable : tuer les hommes grâce aux faux idéaux qu'il a mis en eux.

L'égalitarisme a quatre dimensions : sa finalité est de satisfaire le potentiel de jalousie et d'envie qui existe chez tout homme. Elle relève d'une idéologie qui divise l'humanité et qui propage la haine. Ses normes prennent une forme dictatoriale immoraliste. Ses militants sont une oligarchie dictatoriale. Ses racines sont la destruction des traditions.

Finalités de l'égalitarisme :

L'égalité est une idée séductrice. Comme l'avait vu Nietzsche, elle se pare des apparences de la justice bien qu'elle soit foncièrement injuste. Elle correspond à l'œil vert du diable de Bougakov. Elle fait rêver ! Le philosophe Nikolai Berdiaïev dans son livre « De l'inégalité »¹ décrit l'égalitarisme comme une révolte contre l'ordre du monde voulu par Dieu : ² « votre délire d'égalité était une attaque meurtrière contre l'être, contre toutes ses richesses et ses valeurs ; c'était la soif de piller le monde divin et d'anéantir toute grandeur ici-bas. L'esprit du néant vous anime, c'est lui qui vous a inspiré ces idées et ces passions égalitaires. La loi de l'entropie qui mène à la mort de l'univers par une diffusion égale de la chaleur, agit à travers vous dans la vie sociale. Vous n'avez jamais aimé la liberté et la fraternité vous est toujours restée étrangère. Dans l'esprit révolutionnaire, il n'y a jamais de liberté ou de fraternité. »

Le cœur de la démonstration de Berdiaïev contre l'égalitarisme est de montrer que celui-ci est hostile à toute création, qu'il étouffe toute initiative créatrice.

Berdiaïev accuse sur ce point les égalitaristes : « vous n'avez jamais aimé l'esprit créateur. Il vous a toujours semblé être un luxe indu. Créer est aristocratique. Vous l'avez compris depuis

¹ BERDIAEV N. De l'inégalité. l'Âge d'Homme, Paris, 2008.

² Op. cit., p. 28.



longtemps. Et lorsque commencera l'ère de la création et que viendra l'heure d'une renaissance authentique, vous serez écartés comme des choses inutiles, comme des cadavres spirituels. Depuis longtemps, vous avez miné le principe hiérarchique de la vie. Il s'est produit dans la révolution bolchevique un renversement de toute hiérarchie de valeurs, sans précédent dans l'histoire, un écroulement des structures hiérarchiques. Mais la destruction de toute hiérarchie est aussi celle de la personne, car les deux sont liés. Seule la hiérarchie permet l'existence d'individualités de qualités diverses. Et vous, vous avez tout ramené à l'égalité du néant. »

Le raisonnement est le suivant : la personne créatrice, qui est un don de Dieu, a besoin de liberté pour pouvoir créer. La création crée des inégalités. Donc l'égalitarisme va restreindre la liberté avec sa conséquence inévitable : étouffer l'innovation. C'est ce qui se passe dans tous les Etats où l'égalitarisme est la valeur suprême : la France elle-même est rongée par ce cancer qui a pour origine la révolution jacobine, surtout après 1792.

L'Etat égalitaire : une dictature sanglante

Selon Dostoïevski dans « les Démons »¹, Chigaliou l'idéologue base sa société égalitaire sur l'espionnage : le chef de la secte révolutionnaire déclare : « chez lui, chaque membre de la société surveille les autres et a le devoir de dénoncer. Chacun appartient à tout le monde et tout le monde à chacun. Tout le monde est esclave et dans l'esclavage, ils sont égaux. Dans les cas extrêmes, c'est la calomnie et le meurtre mais le but est l'égalité. (..) Les aptitudes supérieures ne peuvent pas ne pas être des tyrans et elles ont toujours beaucoup plus perverti qu'elles n'ont servi, on les pourchasse, on les exécute » (idée de Rousseau) « on coupe la langue à Cicéron, on creve les yeux de Copernic (..) les esclaves doivent être égaux ; sans tyrannie, il n'y a encore jamais eu de liberté ni d'égalité mais l'égalité doit exister dans le troupeau ». Son interlocuteur lui répond : « vous êtes ivres », ivre non d'alcool mais d'idéologie.

L'égalitarisme n'est pas rassembleur, comme peut l'être le patriotisme. L'égalitarisme divise la société entre riches et pauvres, entre jeunes et vieux, entre femmes et hommes : il s'agit de soulever une partie de la société contre une autre. Le levier pour cela est la jalousie, l'envie, la vengeance, la haine. Pour cette raison, l'égalitarisme peut être une passion mobilisatrice. Il est le ressort affectif de la Révolution.

Bien sûr, il existe aussi un égalitarisme non révolutionnaire qui n'utilise pas de la force physique. Cet égalitarisme-là réduit cependant aussi les libertés. En France le poids des impôts et des charges sociales est tel que beaucoup de jeunes cadres émigrent à l'étranger. Il y en a 200 000 à Londres. L'égalitarisme tue la liberté d'entreprise et la libre création. Berdiaïev dit justement² : « tout élan créateur est un mouvement vers l'inégalité, une violation de l'égalité, une élévation ». C'est pourquoi il ajoute : « la soif de l'égalité constituera toujours le danger le plus terrible pour la liberté humaine (..) La liberté est avant tout le droit à l'inégalité »³.

Egalitarisme et oligarchie

Le paradoxe de l'égalitarisme est qu'il a besoin d'un appareil d'Etat pour arriver à ses fins. Il constitue donc un pouvoir oligarchique répressif qui n'a rien à voir avec la démocratie authentique. Le marxisme-Léninisme estime que le communisme qui sera l'âge de l'égalité où régnera le principe « à chacun selon ses besoins » est pour plus tard. En attendant, il faut combattre, et pour cela, il faut un Etat donc une hiérarchie. L'Etat égalitaire ne l'est que partiellement. La machine à niveler a besoin d'une administration et donc d'une hiérarchie. Pour cette raison, les mouvements

¹ DOSTOÏEVSKI Fiodor. Les Démons. Actes Sud, Paris, 1995.

² DOSTOÏEVSKI Fiodor. Les Démons. Actes Sud, Paris, 1995, p. 54.

³ *Ibidem* p. 124.

égalitaires, lorsqu'ils sont au pouvoir, deviennent des dictatures. L'égalitarisme détruit donc les libertés et il s'attaque aussi aux traditions des peuples

L'égalitarisme s'attaque aux racines et aux traditions

Le prétexte à la destruction des traditions est généralement les droits de l'homme entendus dans un esprit obsessionnel d'égalité. Ainsi, on a voulu en Occident légitimer le mariage homosexuel contre tous bon sens et contre le droit naturel au nom de l'égalité, d'où l'expression « le mariage pour tous ».

La Cour européenne des droits de l'homme, composée de juristes en fin de carrière et que l'on veut récompenser, a prononcé à l'unanimité en 2009 un arrêt interdisant les crucifix dans les écoles publiques italiennes. La présence du crucifix dans une salle de classe aurait discriminé les élèves non chrétiens et se serait attaqué au droit de tous à l'instruction (sic !). Le gouvernement italien fit appel soutenus par dix Etats européen, tous de l'est, Russie comprise sauf Chypre, Malte et la Grèce. Deux ans plus la Cour, par quinze voix contre, renonçait à interdire les crucifix affirmant qu'ils avaient une valeur éducative au-delà de la religion. Ce revirement montre à quel point le pouvoir du juge est arbitraire.

Plus récemment, on a voulu interdire les crèches, (représentant Jésus entouré de ses parents) dans les mairies en France. Le tribunal administratif suprême, le Conseil d'Etat a répondu de façon hypocrite que ces crèches pouvaient rester comme objet culturel à condition de ne pas avoir de signification religieuse car cela aurait favorisé le catholicisme.

La même Cour européenne des droits de l'homme a voulu interdire à l'Angleterre de fait de retirer le droit de vote aux criminels condamnés, qui est une tradition du droit anglais. La décision s'est toujours faite au nom de l'égalité mais ce pays a refusé d'obéir.

Conclusion

L'égalitarisme s'attaque aux libertés et aux traditions au nom de principes abstraits qui sont dans des textes ou non et qui n'ont pas fait l'objet d'un vote démocratique en tant que tel.

Le philosophe allemand Friedrich von Schiller disait que lors de la révolution française, les principes abstraits avaient servi à détruire les sentiments humains.

Aux USA, la Cour suprême à une seule voix de majorité a reconnu le 26 juin 2015 la validité du mariage homosexuel au niveau fédéral, bafouant la volonté démocratique de millions d'individus. En effet, dans beaucoup d'Etats américains, le mariage homosexuel avait été banni par des référendums. Dans d'autres Etats fédérés, le parlement avait aussi voté contre le mariage homosexuel. Dans cet exemple, une oligarchie de cinq juges (contre quatre) suffit à faire la loi au nom de l'égalité pour les homosexuels. Le président de la Cour, le juge Robert, a reconnu que ce jugement montrait que l'Amérique n'était plus une démocratie.

L'égalitarisme détruit donc la liberté comme l'écrit Nikolai Berdiaïev mais aussi les traditions populaires et finalement la démocratie. Cette idéologie est une dérive malsaine de l'idée d'égalité et il faut donc la combattre si l'on veut défendre, dans un esprit conservateur éclairé, les traditions et les libertés.



Résumé. Le mouvement en faveur de l'égalitarisme, promu par les communistes et idée déjà mise en pratique par les nazis sous le nom de « Gleichschaltung » favorise la formation d'une oligarchie dictatoriale et la destruction des traditions. C'est ce qu'avait déjà annoncé Berdiaïev, et avant lui Dostoïevsky l'avait figuré dans Les démons. Aujourd'hui cet égalitarisme s'instaure à tous les niveaux de l'activité humaine et en dépit du bon sens.

Mots-clés : idéologie égalitaire, Gleichschaltung, oligarchie dictatoriale, destruction des traditions, Berdiaïev, Dostoïevsky, pouvoir arbitraire.

Иван Бло, философ, политолог.

Эгалитаризм, как опасность для свобод и традиций

Аннотация. Движение в пользу эгалитаризма, основанное коммунистами и уже применявшееся нацистами под названием «Gleichschaltung», способствует образованию диктаторской олигархии и разрушению традиций. Об этом уже предвещал Бердяев, и до него Достоевский писал в «Бесах». Сегодня эгалитаризм устанавливается на всех уровнях человеческой деятельности без разбора.

Ключевые слова: Идеология эгалитаризма, «Gleichschaltung», диктаторская олигархия, разрушения традиций, Бердяев, Достоевский, произвол.

Ivan BLOT, philosopher, political scientist.

Egalitarianism as Danger for Liberties and Traditions

Abstract. The movement towards egalitarianism founded by the communists and already implemented by the nazis under the title of «Gleichschaltung» , encourages the formation of dictatorial oligarchy and the destruction of traditions. This was already foreseen by Berdyayev and Dostoyevsky described this phenomenon in his book «Demons». Today egalitarianism grows at all levels of human activity without distinction.

Keywords: Egalitarian Ideology, Gleichschaltung, Dictatorial Oligarchy, Destruction of Traditions, Berdyayev, Dostoyevsky, Despotism.

**Опыты «прагматического утопизма»:
русская мысль в поисках «общего дела».
Итоги и перспективы**

История русской мысли содержит множество утопий, в которых предложено не только переустройство социального порядка, но и «переформатирование» самой природы, предложена новая морфология существования, что дало основание С.Л. Франку заявить о присущей нам «ереси утопизма»¹, а Г.В. Флоровскому определить подобное умонастроение как «космическую одержимость»². Понимая и принимая эти оценки, стоит все же, по прошествии времени, рассмотреть проекты радикального преобразования мира в контексте новой реальности.

Начнем с проекта разрушения государства, причем проекта не регионального, не локального, а глобального, когда предлагается разрушить государство не в одной стране, а государство всецело, как тип существования. В этом направлении усилия прилагал русский анархист М.А. Бакунин. Покинув Россию, в 1842 году он решил навсегда остаться в Европе, где вскоре перешел на сторону «левых» гегельянцев, и в «Немецком ежегоднике наук и искусств» поместил статью «Реакция в Германии», в которой поведал миру, что «радость разрушения есть творческая радость». В 1868 году вместе с русским эмигрантом Н.И. Жуковским Бакунин основал в Цюрихе журнал «Народное Дело», первый номер которого проповедовал противогосударственную программу и признавал умственное освобождение личности возможным только на почве атеизма и материализма, а социально-экономическое освобождение – требующим упразднения всякой наследственной собственности, передачи земли общинам земледельцев, а фабрик, капиталов и прочих орудий производства – рабочим ассоциациям, уравнивания прав женщин с мужчинами, упразднения брака и семьи и общественного воспитания детей.

«Государство: писал он годом ранее в работе «Федерализм, социализм и антитеологизм» (1867), – это самое вопиющее, самое циничное и самое полное отрицание человечности. Оно разрывает всеобщую солидарность людей на земле и объединяет только часть их с целью уничтожения, завоевания и порабощения всех остальных. Оно берет под свое покровительство лишь своих собственных граждан, признает человеческое право, человечность и цивилизацию лишь внутри своих собственных границ»³. А потому оно должно быть разрушено, и к реализации этого проекта Бакунин смог привлечь немалое количество людей по всему миру.

¹ Франк С.Л. Ересь утопизма. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С.73.

² Флоровский Георгий, прот. Метафизические предпосылки утопизма. Из прошлого русской мысли. М., 1998.

³ Бакунин М. А. Философия. Социология. Политика. М., 1989. С. 92–93.

Ванчугов Василий Викторович, доктор философских наук, профессор кафедры истории русской философии философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова, заместитель главного редактора портала «Русская idea». E-mail: vanchugov@gmail.com



Столь же радикален и глобален по своему замыслу и русский марксизм, взявшийся за разрушение капитализма и построение социализма, с последующим переходом к коммунизму. Построения коммунизма стало «общим делом» для СССР и его союзников, благодаря чему мир разделился на два непримиримых «лагеря», изменивших на несколько десятилетий контуры мира.

Не менее радикальными в истории русской мысли были и проекты локальные по своему охвату. Здесь следует отметить, прежде всего, К. Леонтьева, призвавшего соотечественников предотвратить «гниение» страны («Византизм и славянство», 1875). В этой работе, состоявшей из 12 глав, он описал византизм как особый культурный тип, предложив развить принцип византизма на русской почве. Особое значение для обоснования политических рекомендаций имел для него усмотренный в природе «триединый закон развития» (первоначальной простоты; цветущей сложности и вторичного смесительного упрощения), который свойствен не только органическому миру, но и всему существующему во времени и пространстве. Для предотвращения «гниения» России необходимо дистанцироваться от Европы, поскольку Запад, «упрощаясь, систематически смешиваясь», тем самым подчинился космическому закону разложения».

В то время как современные ему анархисты ратовали за полное и повсеместное разрушение государства, Леонтьев, напротив, был апологетом его всемерного укрепления. Для него государство представлялось, с одной стороны, чем-то естественно-органичным, подобным дереву, которое достигает своего полного роста, цвета и плодоношения, повинувшись повелению внутренней, вложенной в него идеи, а с другой стороны, оказывалось и своеобразной машиной, продуктом ремесла и искусства, созданным людьми, а потому формирующим и образующим людей, так что человек в государстве есть в одно и то же время и механик, и винт, и продукт общественного организма. И потому русским, чтобы сохраниться посредством своего государства, в своем продвижении вперед следует отказаться от европейских советов и, выбрав новый путь, стать во главе умственной и социальной жизни всечеловечества.

Другой представитель органического воззрения на историю и социум – Н.Я. Данилевский – в качестве «общего дела» предлагает завершить формирование славянского культурно-исторического типа. Магистр ботаники, обратившись к рассмотрению всемирной истории, усмотрел, что на основании анализа основных результатов деятельности предшествовавших культурно-исторических типов и сравнения их с частично выказавшимися особенностями славянского мира, имеет «основательную надежду», что славянский культурно-исторический тип первым представит синтез всех сторон культурной деятельности. Он полагает, что мы можем надеяться, что именно славянский тип будет первым полным четырехосновным культурно-историческим типом, проявившим себя в деятельности религиозной, культурной, политической и общественно-экономической. Особенно оригинальную чертой нового культурно-исторического типа, который нам выпала миссия претворить в жизнь совместными усилиями, должно быть положительное решение общественно-экономической задачи.

Осуществится ли этот проект – зависит от «воспитательного влияния» таких событий, которые принято описывать как «Восточный вопрос», который составляет «узел и жизненный центр будущих судеб славянства!»¹. Именно «Восточный вопрос» является тем региональным проектом, локальным общим делом, решение которого влияет на глобальную политику, так что для всякого славянина (русского, чеха, серба, хорвата, словенца и болгары) после Бога и Церкви, высшей идеей должна стать идея славянства, которая выше свободы, науки и просвещения, выше всякого земного блага.

¹ Данилевский Н. Я. Россия и Европа. СПб., 1995. С.430.

Говоря об обще-славянском деле, предлагаемом автором культурно-исторических типов, нельзя не вспомнить уже упомянутого выше М.А. Бакунина, выступившего с инициативой «всеславянской федерации». В работе «Государственность и анархия. Борьба двух партий в интернациональном обществе рабочих», Бакунин указал, что на данном этапе истории в мире есть два главных, противоборствующих течения: государственное и социал-революционное. В основе первого – немцы, в силу того, что это самая способная к развитию государственности нация, и потому Германия представляет центр современного социально-политического движения, устремленного к укреплению государственности, используя в качестве средства все инструменты реакции. А потому борьба как с Германией, так и пангерманизмом является главной задачей для всех народностей славянского и романского племени, и единственной силой, способной бороться с порабощающими тенденциями пангерманизма, Бакунин считает социальную революцию, главной задачей которой он признаёт разрушение исторических централизованных государств, с заменой их свободной, не признающей писаного закона федерацией общин, организованных по коммунистическому принципу, и потому славяне должны искать и могут завоевать свое право и место в истории и в братском союзе народов только путем социальной революции.

Однако Данилевский рассматривает обще-славянское дело в контексте другой программы: всеславянская федерация во главе с Россией, со столицей в Царьграде, как единственно разумное, осмысленное решение исторической задачи. И соответственно главным этнографическим группам, на которые разделяются как Славянский мир, так и племена, принадлежащие к нему – по месту своего места жительства, Всеславянский союз должен состояться из таких государств, как Русская империя, с присоединением к ней всей Галиции и угорской Руси, королевства: Чехо-Мораво-Словацкое; Сербо-Хорватско-Словенское, Болгарское; Румынское; Эллинское, Мадьярское и Царьградский Округ. Именно такой союз, по большей части родственных по духу и крови народов, получивших в Царьграде естественный центр своего нравственного и материального единства, дал бы «единственно полное, разумное, а потому и единственно возможное решение Восточного вопроса»¹. И такой Всеславянский союз есть единственная твердая почва, на которой может прорасти самобытная славянская культура, «условие *sine qua non* ее развития»².

Оппонент Н.Я. Данилевского – В.С. Соловьев – предлагал соотечественникам то содействовать проявлению «третьей силы», то приступить к социальному и космическому преобразованию, взявшись за построение органического типа общества («Философские начала цельного знания»). Выявив тезисы и антитезисы основных видов деятельности, Соловьев предлагает синтез, для которого характерно свободное подчинение частных форм и элементов жизни и знания всеединому началу и средоточию, так что мистика в сфере творчества, теология в сфере знания и церковь в сфере общественной жизни образуют органическое целое, которое Соловьев обозначает религией – связующим звеном между миром человеческим и божественным. Мистика в соединении с изящным искусством и с техническим искусством образует «свободную теургию» или «цельное творчество»; теология в гармоническом соединении с философией и наукой образует «свободную теософию» или «цельное знание»; церковь в союзе с политическими и экономическими обществами образует цельный организм – «свободную теократию» или «цельное общество». Все сферы общечеловеческого существования в этом чаемом Соловьевым третьем и окончательном фазисе исторического развития образуют органическое целое, единое в своей основе и цели, когда совокупная, соотносительная деятельность всех органов об-

¹ Там же. С.330.

² Там же. С.337.

разует новую общую сферу – «сферу цельной жизни». И носителем этой «цельной жизни» в человечестве в первое время будет русский народ.

Не меньший интерес представляет и такое «общее» для россиян «дело», как противостояние «желтой опасности». В 1891 г. В.С. Соловьев вступает со статьей «Враг с Востока»¹, где заявляет, что есть основания думать, что «дальняя Азия», столько раз посылавшая на христианский мир опустошительные полчища своих кочевников, готовится в последний раз выступить с совершенно другой стороны – одолеть нас своими культурными и духовными силами, сосредоточенными в китайском государстве и буддийской религии. Ну а пока нам, т.е. не всей Европе, а одной России, уже приходится встречать иного рода восточного врага, более страшного, чем прежние монгольские разорители и чем будущие индийские и тибетские просветители: на нас надвигается Средняя Азия, посредством стихии – своей пустыней, дыша на нас иссушающими ветрами. А потому нам необходимо взяться за «общее дело», чтобы спасти русскую землю «не от мнимых супостатов политического, религиозного и экономического свойства», а от действительного и страшного врага – от надвигающейся на нас с Востока пустыни.

Примерно в то же время призывы приступить к социальному и космическому преобразению звучат из уст и другого мыслителя – Н.Ф. Федорова, автора проекта «Общее дело». Для обозначения своего учения Федоров использует и такое понятие, как «супраморализм» – всеобщий синтез, т.е. всеобщее объединение. Супраморализм это долг «сыновей» (ныне живущих) к «отцам» (ко всем когда-либо жившим), искупаемый в акте воскрешения, который является высшей и всеобщей нравственностью, и эта нравственность «естественная для разумных и чувствующих существ, от исполнения которой, т.е. долга воскрешения, зависит судьба человеческого рода»². Супраморализм, излагаемый в форме пасхальных вопросов, это не только высшая христианская нравственность, но само христианство, догматика которого стала этикой, и этикой неотделимой от знания и искусства, от науки и эстетики, которым необходимо сделаться орудиями этики, а богослужение должно обратиться в дело искупления, т.е. воскрешения³. Федоров пытается доказать людям, что рая необходимо искать не по ту сторону мира, а здесь, в этом мире, для чего необходимо взяться за радикальное преобразование земной действительности, что даст преобразование, которое затронет и все «небесные миры».

Безусловно, что традиционная религия также является делом воскрешения, но только в неполном виде, всего лишь в виде таинства, литургии. Однако сохраняя литургию в неизменном виде, человек сохранил дело воскрешения лишь как обряд, а потому пока не будет «внехрамовой литургии, внехрамовой Пасхи, т.е. всесуточного и всегодового дела (метеорического, теллургического), до тех пор и воскрешение останется только обрядом и не будет согласия между храмовым и внехрамовым делом»⁴. Внехрамовая же литургия поможет превратить знакомство «в дружество», а наука всех сделает как познающими, так предметами познания (таким образом и субъект, и объект знания будут тождественны).

Федоров надеется на то, что из массы человечества, из «толпы взаимной толкотни», можно будет сотворить «стройную силу», «психократию». При регулярных исследованиях и при взаимном сообщении итогов изысканий души соучастников перестанут быть потемками, люди перестанут быть «взаимно чуждыми» и тогда станет возможным максимальное сближение людей. Новое знание даст прочное основание для «дружества», и психология найдет свое приложение в психократии, которая есть общество людей, соединенных

¹ Северный Вестник, 1891, №7.

² Федоров Н.Ф. Сочинения. М., 1982. С.473.

³ Там же. С.473–474.

⁴ Там же. С.131.

внутренней силой, а не внешним законом. Психократия является органичным целым благодаря силе, направляющей человека к труду воскрешения всех умерших. Психократия это «не царство бестелесных, бесплотных духов, а вложение души во все материальные отправления»¹.

Истинная религия для Федорова – это культ всеми живущими своих предков, культ, понимаемый как «всемирный культ всех отцов как одного отца, неотделимых от Бога». Чтобы уподобиться Божеству, деятельность всех людей должна быть направлена на действительное воскрешение, и всеобщее воскрешение есть высший критерий истины, своеобразный экзамен на богоподобие, и только в совокупности всех поколений род человеческий может войти в обещанное ему единство. Бог делает все не только лишь для человека, но и посредством человека. Потому-то и нет до сих пор в природе целесообразности, поскольку ее не внес сам человек, но что он непременно должен сделать. Всеобщее воскрешение является для Федорова возвращением к нормальному состоянию, в котором человечество управляя природой, как своей силой, может осуществлять не по нужде, а по избытку душевной мощи бесконечную мысль в неограниченных средствах материи, имея образец в доступном созерцанию человеческого рода Божестве.

В этой связи Федоров ставит вопрос об «обращении солнечной системы в хозяйство»². Эту же проблему будет решать С.Н. Булгаков в книге «Философия хозяйства». Но если основой модернизаторских исканий бывшего экономиста Булгакова является София, то Федоров свое учение о воскрешении называет позитивизмом, но позитивизмом, относящимся к действию. Регуляция атмосферными процессами (одно из начальных мероприятий «общего дела») поставит человека во главу всего природного процесса. Человек, как собирательное, разумное существо, делается «разумом вещей».

Федоров уповает на синтез двух разумов (теоретического и практического) и соединение трех предметов знания и дела (Бог, природа, человек), на синтез науки и искусства в религии («супраморализм»). Разум – это орган единства, план собирания и всеобщего воскрешения. Неразрешимые антиномии возникают только в силу отделения теоретического разума от практического. Бессмертие не может быть признано ни субъективным только, ни объективным, – оно «проективно». Мир, каким он дан нам в опыте, есть только совокупность средств для осуществления того мира, который дан нам в мысли, в представлении, и который мы представляем себе существующим вне чувственного мира.

Возвращение праху (разрушенным после смерти телам) жизни, сознания, души есть высшая ступень, или степень способности, знания и воли, управления и самоуправления. Регуляция как управление материальной природой не потребует, полагает Федоров, бесконечного времени для своего осуществления. Собираение рассеянных частиц есть дело «космотеллургической науки и искусства», а сложение собранных частиц – процесс «физиологический, гистологический», «вопрос сшивания, так сказать, тканей человеческого тела, тела своих отцов и матерей»³. Сложным ему кажется только открытие способов исследования, трудно исследование первых двух-трех частиц, но затем работа становится доступной для всех людей. И хотя первый воскрешенный будет восстановлен для жизни сразу после смерти, но затем последуют и те, «которые менее отделились тлению, но каждый новый опыт в этом деле будет облегчать дальнейшие шаги»⁴.

Проект воскрешения есть по сути проект полного освобождения, поскольку когда все изменения в мире будут определяться разумной волей, когда все условия, от которых

¹ Там же. С.385.

² Там же. С.425.

³ Там же. С.419.

⁴ Там же. С.421.

зависит человек, сделаются его орудиями, органами, тогда он будет по настоящему независим в своем бытии. Но несмотря на такие изменения человек по своей сущности ничем не будет отличаться от современного человека, он будет только «больше самим собой, чем теперь», а «крылья души сделаются тогда телесными крыльями»¹.

К.Э. Циолковский также считал себя позитивистом, более того – самым трезвомыслящим, а также «чистейшим материалистом», поскольку он не признавал ничего, кроме материи. Но если Н.Ф. Федоров всячески третировал способность размножения, развивая в человеке лишь способность «воскрешения мертвых», то у Циолковского преобладает идея увеличения массы человечества в геометрической прогрессии. По его предположениям размножение будет происходить очень быстро, так как огромная часть яйцеклеток и сперматозоидов «пойдет в дело». Таким образом будет заселена вся солнечная система, население которой в 2 миллиарда раз превысит население Земли. В книге «Научная этика» (1930) он развил давнюю свою мысль, что этика космоса, т.е. сознательных существ состоит в том, чтобы не было нигде никаких страданий. Однако для достижения этого этического идеала он предлагал радикальные методы, когда гиперморализм ведет к гибели (хотя бы и «безболезненными» методами) отдельных живых существ. Поскольку для Циолковского этика, в первую очередь, это «борьба с ошибками», стремление к совершенству, то эти принципы, применительно к людям, приводят к необходимости евгеники, индустрии производства новых душ и тел, благодаря чему «породы людей» будут искусственным образом улучшаться и достигнут невообразимой умственной и нравственной высоты. В своем желании построить индустриальный Эдем Циолковский не останавливается перед тем, что со временем Землю «разберут» от периферии до центра, благодаря чему возможно будет создать высшие существа, живущие вокруг Солнца².

Среди продолжателей «общего дела» Федорова – философ и публицист В.Н. Муравьев, уверовавший в его реализацию благодаря новой силе, проявившейся в ходе Октябрьской революции 1917 г. Впрочем, сначала было очарование революцией Февральской. «Наша революция, – писал он в статье «Русский революционный мессианизм», – не может пройти бесследно ни для одной страны... Русский революционный мессианизм должен провозгласить Великую мечту – Религиозную Политику»³. А в статье «Рим четвертый» высказал убеждение, что ныне «встает образ новой Византии, Четвертого Рима», и «стены его спаяны не кровью и железом, а свободной волей народов»⁴. Октябрьскую же революцию он вначале не принял, выступив с резкой критикой большевизма (статья «Рев племени» в сб. «Из глубины», 1918), но затем встал на позицию сотрудничества с новой властью. И как итог – Н.В. Устрялов, один из идеологов сменовеховства, о своем визите из Харбина в Москву в середине 1920-х годов в одном из писем сообщал: «Вспоминаю свои встречи с покойным В.Н. Муравьевым в Москве летом 1925 г. Ярый федоровец, он был в то же время ярым сторонником советской революции; и характерно, что именно федоровское его «обращение» превратило его в советофила. Он утверждал и убеждал, что преобразовательный пафос Октября нужно принять целиком – и, больше того, нужно идти «дальше», чем идут пока большевики...»⁵.

О направлении, в котором нужно идти, можно узнать из неоконченной статьи В.Н. Муравьева, в которой он определяет место Н.Ф. Федорова в русской философии⁶. Изучение

¹ Там же. С.405.

² Циолковский К.Э. Промышленное освоение космоса. М., 1989. С.195.

³ Муравьев В. Русский революционный мессианизм // Русская свобода. 1917. № 1. С. 18.

⁴ Рим четвертый // Русская свобода. 1917. 26 апр. № 2. С. 8–11.

⁵ Воробьев О.А. «В Сталина нужно стрелять»: Переписка Н.В. Устрялова и Н.А. Цирикова 1926–1927 годов // Вопросы истории. 2000. № 2. С. 142–143.

⁶ <Из архивных заметок> // Н.Ф. Федоров: pro et contra: В 2 кн. Книга вторая. СПб.: РХГА, 2008.

истории русской мысли дает основание Муравьеву строить образ будущего исходя из учета традиции. Мысль русская, во-первых, была всегда религиозной и, во-вторых, религиозность эта есть преимущественно искание Царства Божьего. Уже крещение Руси и то значение, которое получило здесь православие, свидетельствует о стремлении наших предков построить на своей земле то царство, о котором поведали христианские миссионеры. И в современной русской мысли эти же черты сказываются почти во всех течениях, даже противоположных, исходящих из самых различных мировоззрений. С одной стороны, мы имеем традицию русской революционно-либеральной мысли, исходящей из атеистически-материалистических представлений, с другой стороны, – религиозно-идеалистическую. Говоря о первом течении мысли, Муравьев отмечает, что уже у декабристов, под влиянием масонства, либерализм переходит в установление идеального и даже религиозного устройства государства, а затем в русской мысли начинается уклон в сторону социализма, который к концу XIX века становится господствующим направлением оппозиционной общест-венности. Это увлечение показывает, что социализм для них есть своего рода религия и представляет не что иное, как перенесение в атеистическо-материалистическое мирозерцание все того же давнего искания царства Божия, и последнее мыслится как осуществление человеком правды на земле. Но и противоположное направление русской мысли – религиозно-идеалистическое – также выдвигает на первое место идею царства Божия на земле. Так славянофилы создают идеальную картину патриархально-православного русского будущего, Достоевский развивает ту же тенденцию, Толстой, несмотря на свой отрицательный пафос, также утверждает здесь, на земле, свой идеал царства Божьего, а с другой стороны Соловьев ищет царства Божия, только уже не в православии, а в католической теократии. И все эти направления, полагает Муравьев, скрещиваются, синтезируются в философии Федорова.

Развитие темы «общего дела» мы находим и в завершенной работе Муравьева – «Овладение временем как основная задача организации труда» (М., 1924). Здесь он отмечает положительный эффект суровых и грозных, но вместе с тем плодотворных эпох общественных переворотов, поскольку благодаря им в человечестве проявляется мощь и смелость исканий. Именно тогда мысль оказывается плодотворной, и не только в области социальных опытов, она также ставит себе задачи более обширные, чем одно только изменение организации человеческих отношений. Уже опыт Великой французской революции показывает, что наряду с выработкой политических и социальных идеалов, люди не только усиленно размышляли и о завоевании природы, но и пытались осуществить свои замыслы в деле покорения природы.

Муравьев исходит из положения, что вслед за общественным переворотом всегда следует развитие науки и техники. И потому и в России, в результате пережитых бурь и потрясений, им уже чувствуется стремления ставить вопросы мирового строительства и обновления, и видится, что былые мечты, представляемые ранее в наивных сказаниях и апокалипсических легендах, начинают приобретать плоть и кровь в проектах совершенно реального, посюстороннего совершения, в творчестве не мечтательном, а научном. А потому русская революция является величайшей попыткой организации масс, которых направляют в русло строго продуманного и осмысленного действия.

Не умаляя значения чистой мысли и чистой науки, Муравьев настаивает на том, что все то, что открывается в процессе кабинетных и лабораторных изысканий, должно применяться в жизни. Нисколько не посягая на существование чистой науки, деятельность ученого нуждается в дополнении деятельностью, прилагающей найденные законы к творческому труду, уже не познающему только, но меняющему мир. В связи с этими задачами Муравьев предлагает всем помнить изречение Маркса («философы лишь объяснили мир так или иначе: но дело заключается в том, чтобы изменить его»), благодаря чему марк-



сизму придается чрезвычайно широкий смысл, а русская революция превращается в космическую категорию. Только благодаря такой установке, следованию заветам Федорова и Маркса, чистая наука будет направлять генетику, политику и производство в сторону тотального преобразования природы.

Помимо Муравьева много усилий по продвижению проекта «общего дела» прилагал и А.К. Горский. Все это не осталось без внимания, и вскоре М. Горький в статье «Еще о механических гражданах», напечатанной одновременно в газетах «Правда» и «Известия ЦИК СССР и ВЦИК» (1928, № 275 от 27 ноября) отметил «своеобразного» мыслителя Н.Ф. Федорова, выделив среди множества его «оригинальных домислов и афоризмов» такой: «Свобода без власти над природой – то же, что освобождение крестьян без земли». Ну а Горский опубликовал в «Известиях» статью «Н. Ф. Федоров» (28 декабря 1928, № 300), где поведал советским гражданам о том, как Федоров жаждал грандиозной технической революции, которая должна была перевернуть все общественные отношения, разбить старый семейный уклад, разрушить национальные и классовые обособления и стереть территориальные границы, превратить все военные армии в трудовые, и вот наконец-то «гигантский октябрьский сдвиг» и идущие за ним культурная и техническая революции поставили многое из того, о чем говорил Федоров, на повестку актуальной политики, поскольку многие из его мыслей оказались созвучными нашему дню.

Но больше внимания к проекту «общего дела» в исполнении Н.Ф. Федорова было уделено не в СССР, а в эмиграции, где этот проект стал предметом особого внимания широкого спектра идеологов, а частности, евразийцев. Но за недостатком места здесь обращусь лишь к фигуре другого мыслителя, к Н.А. Бердяеву. В 1944 г. он внес правку в свою давнюю статью «Религия воскрешения», поскольку решил издать на французском языке сборник, посвященный религиозной мысли России и Европы. И хотя издание не состоялось, зато благодаря этому замыслу им готовится еще одна статья – «Личность и общинность (коммунитарность) в русском сознании», в которой заявляется, что русским в большей степени, чем другим народам, свойственен универсализм, и потому «русская идея» непременно подразумевает объединение Востока и Запада, двух потоков мировой истории. Это состояние русского духа, установка нашего коллективного сознания сохраняется и в коммунизме, потому всемирная роль советской России, в прежней ипостаси, дореволюционной, спасшей Европу от татарского нашествия, а ныне – от нашествия гитлеровской Германии, – связана, прежде всего, с социальным переустройством всего мира. Но это будет духовное христианское возрождение, «объединяющее принцип личности и принцип коммунитарности», что может открыть путь к преодолению грозящей миру безличности и бесчеловечности.

Эти же идеи звучат на разный лад и тон и в «Русской идее» Бердяева, опубликованной в Париже в 1946 г., где среди прочего заявляется, что «русская идея» подразумевает доведение до сознания необходимости убеждения, что спасение возможно лишь коммунитарно, а не индивидуально, только когда все ответственные за всех. Но коммунитарность не следует путать с коллективизмом, где также «все ответственные за всех», только исходя из идеологических, политических начал, приводящих в итоге к неравенству и авторитаризму.

В сочинении Бердяева «Царство духа и царство кесаря» имеется отдельная глава (VII) – «Коммунитарность, коллективизм и соборность», где задаются духовные ориентиры, определяются формы правильного сообщества, над которыми всем и следует работать, если имеется желание жить так, чтобы спастись в вечности. Тем, кто следует принципам коммунитаризма, прежде всего, нужно избавляться от коллективизма, поскольку в нем, как типе общения и соединения, утверждается разрушающая личность авторитарность. Коллективизм не может не быть авторитарным, и он не может допустить свободы в общении. Но в то время как коллективизм (не только российский, советский, но

и западный, буржуазный) означает отношение человека к человеку через его отношение к обществу как коллективной реальности, располагающейся над человеком, коммюнитарность признает лишь непосредственное отношение человека к человеку через Бога, как единственно верное начало жизни, данное ему не извне, а изнутри, не через идеологию, а через особое состояние духа, формируемое религией и философией.

Так что, «общим делом» для Бердяева является не коммунизм с его культом коллективизма, но коммюнитарность с её средоточием на Боге и признанием ценностью личности, а не сообщества. По своим целям это «дело» Бердяева – сугубо христианское, философия же выступает как средство прояснения сознания, обращения взора человека в нужном направлении.

Подводя итоги поискам представителями русской мысли «общего дела» можно сказать, что здесь мы находим все возможные типы мысли – от отвлеченной мысли, умозрения (метафизики) до позитивизма, и что идеологическая палитра содержит сотни оттенков либерального и консервативного, «левого» и «правого», «белого» и красного». «Общее дело» в замысле В.С. Соловьева потребует от вас продвижения в будущее посредством творчества в формате теургии, теократии и теософии, а также противодействия негативно-му глобализму в «желтом» формате и содействия глобализации христианских ценностей на основе «цельного разума». «Общее дело» Н.Ф. Федорова – проект, подразумевающий соизмеримость с Богом, глобализацию христианских ценностей на основе технократии, а Циолковский, автор «космической философии», призывает вас вступить в состязание с Творцом, что также ведет человечество к глобализации на основе этики и технократии, в то время как «коммюнитарность» Бердяева – богоугодное дело – подразумевает деглобализацию коллективного и персонализацию христианских ценностей.

Эти и многие другие наши «властители дум» полагали, что невозможно изменить личность без радикального преобразования природы, что воздействие на сознание человека приносит успех лишь в том случае, если ваши принципы в состоянии изменить его жизнь уже в настоящем, а не в отдаленном будущем. Также обращение к прошлому русской мысли показало, что свойство «общего дела» – теоретическое или практическое дело, труд, усилие для воплощения, реализации общих групп ценностей. Только вот современникам ценности наших мыслителей казались скорее забавными, своеобразными, и при всей своей оригинальности не оказали влияния на реальную политику. Их слушали и читали, вместе с ними мечтали, но когда приходило время изменять действительность, применение получала самая простая схема. Впрочем, это нисколько не умаляет значимости творческого наследия русской мысли, наоборот, подобный исход налагает на нас обязательство формировать образ будущего, учитывая теоретические и практические ошибки прошлого.

Литература

1. Бакунин М. А. Философия. Социология. Политика. М., 1989.
2. Данилевский Н.Я. Россия и Европа. СПб., 1995.
3. Соловьев В.С. Сочинения. М., 1989.
4. Федоров Н.Ф. Сочинения. М., 1982.
5. Н.Ф. Федоров: pro et contra: В 2 кн. Книга вторая. СПб.: РХГА, 2008.
6. Флоровский Георгий, прот. Метафизические предпосылки утопизма. Из прошлого русской мысли. М., 1998.
7. Франк С.Л. Ересь утопизма. Русское мировоззрение. СПб., 1996.
8. Циолковский К.Э. Грезы о земле и небе. Тула, 1986
9. Циолковский К.Э. Очерки о вселенной. М., 1992.
10. Циолковский К.Э. Промышленное освоение космоса. М., 1989.

Аннотация. Целью данного ретроспективного обзора является выделение ряда утопических проектов, которые при своей тематической разнородности имеют основное сходство в том, что их авторы предлагают «общее дело» – варианты объединения людей для реализации плана, способного снять социальное напряжение, кардинально улучшить общество, изменить не только государственное, но и мироустройство.

Ключевые слова: Проект, утопия, идеальное общество, социальная инженерия, реформа, научно-техническая революция, философия, культура, интеллигенция, политика, будущее.

Vasily Vanchugov, Ph.D. in Philosophy; Professor, Department of History of Russian Philosophy, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University; Deputy Editor-in-Chief, Site politconservatism.ru. E-mail: vanchugov@gmail.com

“Pragmatic Utopism” Practices: Russian Thinkers in Search of “Common Cause”. Results and Prospects

Abstract. The goal of this retrospective review is to single out a series of Utopian projects that in spite of their subject diversity still have the main common feature consisting in the fact that their authors suggest the idea of “common cause” namely various forms of combining people’s efforts to implement the plan that can lessen social tension, essentially improve the society, modify state and world structure.

Keywords: Project, Utopia, Ideal Society, Social Engineering, Reform, Scientific-Technical Revolution, Philosophy, Culture, Intelligentsia, Politics, Future.

Les valeurs morales sont-elles de droite ?

En France, la gauche a monopolisé la morale et passe son temps à accuser la droite de toutes les turpitudes, historiques, avec le rappel des heures noires, sociales, avec l'imputation de soutenir les intérêts privés et les riches, ou répressives. Lors d'un célèbre débat télévisé, Giscard avait dû rappeler à Mitterrand qu'il n'avait pas le monopole du cœur. En 1998, la « droite » de l'hémicycle avait quitté la séance après que Jospin, alors 1er Ministre l'eut accusée d'avoir été esclavagiste et antidreyfusarde. Cette prétention est absurde. L'arrogance idéologique de la gauche dans notre pays est simplement le signe que la France n'a pas après plus de deux siècles « digéré » sa révolution. La Russie y est parvenue plus rapidement, et les idées conservatrices y sont aujourd'hui dominantes. Dire que les valeurs morales sont de droite, c'est énoncer une évidence raisonnable, à savoir qu'elles sont indissociables du conservatisme. Berdiaïev a raison contre Rousseau !

L'idéologie révolutionnaire française a deux ancêtres : un politique, Maximilien Robespierre, et le philosophe qu'il avait beaucoup lu : Jean-Jacques Rousseau.

Robespierre est le modèle des dictateurs de gauche de Lénine à Pol Pot. Au nom de la vertu, du monopole du bien, il s'est donné le droit et même le devoir de la terreur. « La vertu sans laquelle la terreur est funeste, la terreur sans laquelle la vertu est impuissante. » La haine vindicative des politiciens et des journalistes de gauche contre ceux qui expriment des idées de droite est l'héritière de ce sectarisme révolutionnaire. Elle ne conduit plus à l'échafaud, mais à la mort sociale et au silence des suspects qui ont franchi la herse du politiquement correct. J'ai connu cela. Zemmour y est une nouvelle fois confronté. Le manichéisme est outrancier. Pour « l'Incorruptible », « les vices sont les chemins de la royauté ». Pour les censeurs actuels, la pensée conservatrice est « controversée », « sulfureuse » et constitue un dérapage manifeste. Les conservateurs ne sont que des fascistes dissimulés qui sont exclus des « républicains ». Il y a des citoyens plus égaux que les autres. C'est ce que disait déjà l'orateur jacobin : « il n'y a de citoyens que les républicains ! » Robespierre est un démocrate totalitaire pour lequel l'individu doit être totalement soumis au corps politique et la vertu n'est rien d'autre que cette soumission. On trouve la racine de cette conception chez Rousseau. C'est chez cet auteur dont on souligne souvent à tort l'humanisme optimiste que se trouvent les prémisses des idées fausses qui fondent l'idéologie de gauche, l'idéologie révolutionnaire.

1) On ne peut concevoir d'éthique qui ne soit fondée sur une exigence de vérité. Or la pensée de gauche a manifestement un problème avec la vérité. C'est à Saint Thomas d'Aquin qu'on doit la meilleure définition de cette notion: *Adequatio rei et intellectus*, la vérité est l'adéquation de la réalité et de l'esprit. Rousseau a un autre point de vue. « Commençons par écarter tous les faits, car ils ne touchent pas à la question », assène-t-il dans le « Discours sur l'origine de l'Inégalité ».



On ne peut mieux inaugurer le règne de l'idéologie, c'est à dire le discours qui va projeter sur le réel les préjugés qui fondent une orientation politique. Lorsque Nietzsche définit, lui, la vérité comme une erreur utile à l'espèce, c'est bien cette « vérité » qu'il vise, une vérité dont on a besoin et non celle qui s'impose par le raisonnement et l'expérience.

De ce point de vue, les grandes idéologies qui ont dominé la pensée française depuis la seconde guerre mondiale sont de grandes erreurs souvent brillamment soutenues et exportées. Pendant de longues années le marxisme a imprégné les intellectuels et les universitaires de notre pays. C'était leur « opium » comme le disait Raymond Aron comme la religion l'était pour le peuple selon Marx. Il était le phare qui a conduit les bateaux des historiens, des sociologues, des économistes et des philosophes à s'échouer sur la côte où s'est brisée la révolution communiste dénoncée par Kravtchenko sous les huées de nos « intellectuels engagés », mais définitivement disqualifiée par Soljenitsyne vingt ans plus tard. L'existentialisme sartrien a été son compagnon de route, à gauche de la gauche, célébrant les pires dictatures dès qu'elles étaient révolutionnaires. Sartre s'est trompé sur tout mais il était préférable, selon l'aveu de Jean Daniel, d'avoir tort avec Sartre plutôt que d'avoir raison avec Raymond Aron. Aujourd'hui, la lutte des classes prônée par des bourgeois qui n'avaient jamais vu une usine de près a disparu du paysage avec la diminution du prolétariat ouvrier. Le culte des minorités l'a remplacée. Les théories les plus farfelues comme l'idéologie du « genre », qui accompagne le groupe de pression homosexuel, sont l'expression actuelle de ce déni de vérité. Une pensée commune irrigue ces idéologies. La nature humaine y est minimisée au profit de la culture. L'homme est un être construit par une culture qu'il faut déconstruire pour le rebâtir autrement. Culturalisme et constructivisme sont les deux marques de fabrique de l'idéologie française, cette « French theory » qui a inspiré les délires de Judith Butler.

Son arrogance s'appuie sur le savoir parcellaire des sciences molles outrageusement présenté comme incontournable au détriment de la biologie, de la génétique voire de la psychologie expérimentale. Rien n'est pire pour la pensée que le demi-savoir dont se régalaient les esprits paresseux qui régissent les médias et la communication en général. De proche en proche ses erreurs et ses mensonges deviennent les vérités de connivence qui dessinent les lignes du politiquement correct. Celui qui s'en écarte est accusé de dérapage quand bien même il dit la stricte vérité. La sociologie, l'ethnologie, l'histoire ont ainsi servi à soutenir l'idéologie féministe puis homosexuelle sur une route conduisant à la grande erreur de la Gender theory. Magareth Mead avait trouvé en Nouvelle-Guinée la tribu des Mundugumor pour donner un exemple de société où les femmes n'étaient pas de bonnes mères. Simone de Beauvoir prétendit qu'on ne naît pas femme, qu'on le devenait. Elisabeth Badinter s'est appuyée sur une lecture sélective de l'Histoire pour montrer que l'amour maternel n'était qu'une construction sociale. Michel Foucault a développé le système de la déconstruction des stéréotypes en relativisant la normalité par rapport aux figures du « fou », du prisonnier incarcéré, ou de l'homosexuel. Les présumés personnels ont toujours dans ces démarches un rôle prééminent qui les écarte d'un véritable savoir scientifique. La position dominante de certains groupes de pression permet d'en répandre les idées comme si elles allaient de soi. J'ai entendu un Ministre de l'Education Nationale, Luc Chatel, me dire que la « théorie du genre » était scientifique. De petits mensonges viennent conforter ces grandes erreurs. J'ai moi-même été traité de négationniste pour avoir rappelé qu'il n'y avait pas eu de déportation des homosexuels en France non-annexée durant l'occupation. La plupart des politiciens et le grand public avaient été convaincus par cette fable qui voulait trouver là une convergence entre la communauté juive et la « communauté » revendiquée par une partie des gens qui ont des comportements qu'il serait plus juste d'appeler « homoérotiques ». La condamnation d'Eva Joly pour diffamation à mon encontre a mis un point final à cette légende idéologique.

L'un des outils de l'idéologie est la subversion du langage qu'Orwell a fort bien illustrée avec la « Novlangue » de son « 1984 » et que Otto Klemperer a analysé dans « LTI, la langue du

III^e Reich ». La modification forcée du langage est toujours l'indice d'un mouvement révolutionnaire de nature totalitaire visant à changer les mentalités issues de la tradition culturelle nationale. La Révolution en donne un bon exemple. Ses procédés sont connus : la substitution de certains mots à d'autres allant jusqu'à la pénalisation de l'emploi de ces derniers, le glissement sémantique qui étend ou réduit leur signification, l'amalgame induit par l'extension de leur sens, et en définitive, l'inversion de celui-ci. Le mot « race », par exemple, est désormais périlleux. Il sera préférable d'employer « ethnies » ou mieux « communautés », alors que la race fait appel à des considérations biologiques quand les deux autres termes se situent dans le domaine culturel. La prise en compte de données biologiques telles que la taille ou le groupe sanguin n'induisent aucune échelle de classement, mais un lien réflexe plus que réfléchi est établi entre le mot « racisme » et la « race » qu'il infeste de relents historiques. Il doit bien sûr être possible de parler de « races » sans être accusé de racisme. Le terme « racisme » va connaître une expansion considérable. Dès qu'une inégalité est perçue entre deux groupes et qu'elle entraîne une préférence pour l'un au détriment de l'autre, on parlera de racisme même s'il est question de religion et non de race. Le concept de « phobie » a connu une prospérité aussi inouïe qu'infondée. Cette peur irrationnelle et pathologique, devant la foule ou le vide, par exemple, désigne désormais toute critique même parfaitement rationnelle à l'égard d'un groupe, d'une pensée, d'un comportement. Il est frappant de constater aujourd'hui que l'identité nationale est un sujet controversé voire sulfureux, bien qu'il repose sur une communauté réelle, la nation, alors qu'on parlera de « communauté gay » comme si des gens ayant au demeurant des comportements fort disparates avaient une identité à ce titre. Quant à la critique envers leur manière de vivre, elle est dite « homophobe », même si le jugement péjoratif sur le comportement est fondé sur un raisonnement, non sur une peur irrationnelle, une phobie. L'exigence de la tolérance devient intolérance à l'encontre de l'opposition. Beaucoup de Français qui ont constaté le lien entre les attentats qu'ils subissent et cette religion à l'évidence plus violente que le christianisme qui est l'islam craignent toutefois de la citer par peur de paraître « islamophobes ». L'antiracisme devient de façon absurde rejet de tout rejet sauf de ceux qui rejettent.

Comme le dit Finkielkraut : « Il faut inverser la proposition de Lénine. Les faits ne sont pas têtus. Dans le monde où nous vivons les faits ne sont pas têtus. Ils sont précaires, dociles, malléables. » Il ne peut y avoir de morale dans le cadre évanescent du relativisme. Il n'y a pas de morale possible sans un postulat d'authenticité : « Qui ne gueule pas la vérité quand il la connaît se fait le complice des menteurs et des faussaires » disait Charles Péguy.

II) La seconde notion indispensable à la morale est la liberté. Mais là encore, il faut s'entendre sur le concept. La liberté c'est la capacité d'un sujet conscient et raisonnable de faire des choix et d'avoir la volonté d'en assumer les conséquences. C'est le libre-arbitre. On peut bien sûr contester l'existence de cette faculté, mais dans ce cas on renonce à la morale. L'homme de droite croit à la liberté et à la responsabilité qui en est inséparable. Être libre, c'est pouvoir faire ce que l'on veut à condition d'en vouloir aussi les conséquences. À gauche, le concept prend une toute autre direction : le contraire n'en est pas la contrainte, la nécessité, le déterminisme, c'est l'aliénation. Être libre, c'est se libérer, être davantage soi-même. « L'homme est né libre et partout il est dans les fers » écrivait Rousseau dans le Contrat Social. La liberté est donc une situation originelle que l'homme doit retrouver en détruisant toutes les aliénations qui l'en ont éloigné. Cette conception conduit à deux conclusions paradoxales.

La première procède d'un circuit court purement politique : c'est celle de Jean-Jacques Rousseau. Dans le pacte social, « chacun s'unissant à tous n'obéit pourtant qu'à lui-même ». C'est en aliénant tous ses droits à la communauté que l'individu retrouve sa liberté en étant membre du souverain auquel il est totalement soumis. Ce sophisme brillant fonde la démocratie totalitaire qui veut que dépossédé de ses droits naturels et notamment de sa liberté de conscience, l'individu n'est plus libre de choisir puisque sa liberté s'exprime à travers la volonté générale.

Chacun dépendant de tous y compris de lui-même ne subit plus, c'est vrai, l'autorité d'un autre en particulier. Dès que la société acquiert une certaine taille, il faut cependant un pouvoir exécutif et des chefs auxquels il faut obéir, puisqu'ils incarnent la volonté générale. L'Etat totalitaire est un enfer pavé souvent des meilleurs intentions démocratiques.

La seconde consiste au contraire dans la quête infinie d'un monde sans limite ni tabou. On peut l'associer à un auteur qui a suivi Rousseau de peu et tout Marquis qu'il était a participé à la Révolution : le Marquis de Sade. La libération prend alors le visage de la transgression. Être libre, c'est conquérir au minimum de nouveaux droits, c'est aussi transgresser. Les « Droits de », les libertés fondamentales, comme l'habeas corpus ou la liberté d'expression sont prolongés en « droits à », en libertés créances qui expriment des revendications de l'individu qui renversent les barrières du bon sens et du bien commun. Ainsi en est-il des « droits sexuels » prônés par le Planing familial international qui souhaite faire tomber tous les interdits dans ce domaine dès l'âge de 10 ans. Cette ivresse diabolique de la libération a été illustrée par la phrase que Dostoievsky met dans la bouche d'Ivan Karamazov : « Si Dieu n'existe pas, alors tout est permis ». Elle est reprise par Sartre, cette fois sans condition (Dieu n'existe pas donc tout est permis) et se trouve au coeur de la prétendue révolution de 1968 « Il est interdit d'interdire ». Cette explosion fait deux victimes. La première est la société transformée en chaos. Mais la seconde est l'individu, le sujet psychologique. En termes freudiens, l'anarchie des pulsions, le « ça » déborde non seulement le « surmoi » répressif, mais fait éclater le moi social et raisonnable. Mr Hyde a triomphé du Dr Jeckyl. Michel Foucault était tellement conscient de cette évolution qu'il avouait : « Le problème à la fois politique, éthique, social et philosophique qui se pose à nous aujourd'hui n'est pas d'essayer de nous libérer, nous, de l'Etat et du type d'individu qui s'y rattache. Il nous faut promouvoir de nouvelles formes de subjectivités. » La transgression comme libération du cerveau reptilien est certes un renversement, une révolution, mais c'est surtout une régression. Il est frappant de constater que des esprits brillants mus par des aspects intimes de leur personnalité aient pu tomber dans cette impasse.

Il y a une conception du sujet qui est effectivement indispensable à son équilibre et à la vie sociale. C'est celle d'un individu qui maîtrise ses pulsions, qui est animé par des sentiments sans lesquels ses rapports avec les autres seraient froids et mécaniques, mais qui parvient à faire des choix raisonnables plus que rationnels sans être égoïstes. Depuis Aristote jusqu'à Cyrulnik, cette idée des trois âmes ou des trois cerveaux hiérarchisés fonde la capacité de l'homme de choisir le bien et de repousser le mal. Il n'y a pas de morale sans libre-arbitre. Nietzsche l'avait bien vu, lui qui disait que le libre-arbitre était la métaphysique du bourreau. Quant à souhaiter une société dont les vices soient le moteur, comme Bernard Mandeville l'imagine dans « la Fable des Abeilles », c'est l'utopie libertarienne séduisante pour l'esprit mais évidemment destructrice de toute véritable société humaine.

III) Une morale est nécessairement fondée sur l'ordre, le commandement qui indique le devoir, et la hiérarchie des comportements qui s'y rapportent. On voit bien que l'égalité qui conteste l'ordre et la hiérarchie n'est pas une notion aussi compatible qu'on pourrait le croire avec la morale. Rousseau affirmait : « L'inégalité étant presque nulle à l'état de nature tire sa force et son accroissement du développement de nos facultés et des progrès de l'esprit humain. »

Cette primauté naturelle de l'égalité et l'égalitarisme qu'elle semble légitimer sont deux erreurs qu'il importe de rectifier. D'abord la nature est inégalitaire. Elle l'est non seulement sur le plan physique, mais aussi sur le plan intellectuel. Le cerveau est une partie du corps. Son fonctionnement physico-chimique induit des performances différentes voire inégales. Les mettre au compte uniquement de la société, de l'éducation et de la culture est une réduction idéologique même si bien sûr ces facteurs jouent un rôle important durant la phase d'apprentissage nécessaire et longue de tout être humain. Néanmoins, éliminer une fois encore la biologie, la génétique et la psychologie au profit de la sociologie n'est pas sérieux. C'est pourtant l'orientation prise par

Bourdieu qui a voulu montrer dans « les Héritiers » que l'école reproduisait les classes sociales, comme si la rigueur des enseignants du passé n'avait pas permis au talent, au mérite, aux facultés exceptionnelles de faire monter l'ascenseur social. Les performances intellectuelles sont en partie génétiques et évaluées par le Quotient Intellectuel, comme l'a montré Debray-Ritzen à la suite de Eysenck. L'étude des jumeaux apporte un élément décisif lorsqu'elle montre que de vrais jumeaux vivant séparément ont un niveau de performances intellectuelles plus proche que de faux-jumeaux élevés ensemble. L'hétérogénéité des classes, la discrimination positive risquent davantage de ralentir les meilleurs que de favoriser les moins bons. En France, la baisse significative des résultats de notre système scolaire est un fruit de cette idéologie. L'inégalité étant reconnue, il faut au contraire s'efforcer d'offrir les meilleures chances d'épanouissement personnel en fonction de différences acceptées. On peut posséder une grande intelligence spatiale et être moins doué pour le verbal ou le numérique.

L'égalitarisme, sous des dehors généreux, est surtout une erreur fondée sur le ressentiment. Dans « De l'Inégalité », Berdiaïev souligne cette origine. « Tous vos sentiments négatifs, haine, envie, vengeance vous enchaînent à la vieille vie et font de vous les esclaves du passé. » Qui ne voit combien l'idée de revanche sociale anime les partisans de l'égalité. L'hostilité envers ceux qui ont plus et le souhait d'enlever ce supplément l'emportent largement sur le désir de voir les pauvres moins pauvres. L'exemple de l'Impôt sur la Fortune qui subsiste de manière démagogique en France est éclairant. Il apporte peu de rentrées fiscales à l'Etat, mais fait fuir nombre de riches qui par leurs dépenses et les emplois créés seraient infiniment plus profitables à la redistribution sociale. D'ailleurs, l'élan avec lequel les partisans de l'égalité se jettent sur les avantages du pouvoir, lorsqu'ils y parviennent en dit long sur leurs motivations profondes. Mais, on retrouve dans l'égalitarisme le même souffle nihiliste que dans la liberté-libération. Celle-ci conduisait à l'explosion du sujet, celle-là est obsédée par la « table rase ». L'idée d'arasement, de détruire jusqu'aux fondements de l'ancienne société domine les discours de la révolution égalitaire. L'idéal est un individu vide dans une société vierge. « Tout détruire pour tout recréer » disait le révolutionnaire français Rabaut-Saint-Etienne. Or l'homme n'est pas une page blanche capable de tout, un voyageur sans bagage à qui on devrait donner la même valise pour monter à la même heure dans le même train. C'est une personne issue d'une histoire, tissée par ses relations avec les autres, dotée de talents, de raison et de volonté.

L'inégalité reconnue et régulée peut donc au contraire être conforme au Bien Commun. « La création ne souffre pas l'égalité » nous dit encore Berdiaïev. Les créateurs, les inventeurs, les découvreurs, tous ceux qu'on n'ose plus appeler des génies pour réserver ce terme à quelques vedettes du sport ou des variétés, témoignent évidemment de l'inégalité comme source du Bien Commun. Le fait que l'inégalité essentiellement fondée sur l'argent ne soit plus le fruit d'une véritable supériorité mais souvent le produit des modes superficielles, et des réseaux qui y prospèrent, ne doit pas dévaluer la reconnaissance due à la créativité particulière d'un artiste, d'un écrivain, d'un scientifique, d'un ingénieur, d'un chef d'entreprise ou d'un homme politique. La concurrence, la rivalité, l'émulation stimulent le progrès mais il faut bien sûr définir des règles et fixer des objectifs. Tous les coups ne sont pas permis, ni tous les buts acceptables. Dans la sélection des capacités comme dans la hiérarchie des objectifs, il y a un ordre qui s'appelle la justice, laquelle a peu à voir avec l'égalité. Cet ordre peut légitimement établir une échelle des rôles et des comportements. Platon considérait que dans la République dirigée par les philosophes, les gardiens de la cité avaient une fonction supérieure à celle des producteurs. Cela le conduisait à une hiérarchie des vertus, la sagesse, puis le courage et enfin, la tempérance. L'idée qu'il y a un mérite collectif chez les individus les plus doués qui manifestent leur altruisme souligne le parti moral qu'on peut tirer de l'inégalité.

L'égalitarisme est au contraire intellectuellement faux pour deux raisons. D'abord, il confond l'égalité et la justice alors que celle-ci doit être fondée sur la proportion, sur l'équité



qui récompense le mérite en fonction de la valeur des actes ou limite la faute en fonction du contexte. Récompenser ou punir dans un souci d'égalité est injuste. Le classement et la notation des élèves comme les peines qui frappent les délinquants ne sont justes que par la proportion et donc l'inégalité qui y règnent. Ensuite, l'égalitarisme confond l'inégalité et la différence. Si toutes les différences, la pigmentation de la peau par exemple, ne justifient pas des inégalités, certaines différences l'exigent cependant. Ainsi, il est logique de distinguer, comme le fait la Déclaration française de 1789, les droits de l'homme et ceux du citoyen, le membre de l'humanité qui a droit au respect et celui de la communauté nationale qui peut participer à celle-ci. Le droit de vote des étrangers est une aberration. De même, l'idée qu'un policier n'ait pas plus le droit d'utiliser son arme qu'un citoyen quelconque est une absurdité puisque sa mission est de réprimer la violence illégitime et qu'il court plus de risques dans ce but. De même, le mariage homosexuel gomme au nom d'une prétendue égalité la complémentarité, c'est-à-dire la différence qui sépare et unit à la fois l'homme et la femme pour procréer et élever des enfants. L'Occident subit aujourd'hui une véritable pathologie égalitariste qui aboutit à la submersion des « droits-libertés » par des « droits-créances » de moins en moins raisonnables.

L'ordre est nécessaire à la morale. Il est de bon ton de fustiger en France l'« ordre moral ». On se demande ce que peut devenir à terme une société du « désordre immoral », l'idéal des libertaires.

IV) Cette idée d'ordre est en fait indissociable de celle de vie. C'est une illusion de croire que la vie soit l'agitation et l'exubérance. Au contraire, la vie n'est pas le chaos. C'est la logique du vivant, comme l'a définie François Jacob, cette capacité de transmettre de l'organisation à partir de la matière inerte, et même de faire progresser la complexité et les performances des organismes ainsi créés. L'univers matériel est soumis à l'entropie, à l'atténuation des inégalités et des différences, à la montée du désordre égalitaire. La vie va en sens inverse. Elle crée de l'ordre. C'est un espace de négentropie. Cela rejoint une intuition profonde de Nikolaï Berdiaïev. « La religion de la révolution est une religion de mort. » La gauche croit représenter le progrès, elle n'est que l'entropie politique. Les deux derniers papes, Jean-Paul II et Benoît XVI ont dénoncé cette menace comme une « culture de mort ». « Le chaos ne peut libérer l'homme de sa servitude, car c'est précisément lui qui est source de sa servitude » dit encore Berdiaïev en une phrase qui pourrait résumer l'ensemble de ce texte.

Les forces conservatrices sont donc les seules qui peuvent sauver une société, et au-delà l'humanité. Leur combat est celui de la société organique composée de personnes contre la société mécanique faite d'individus, ce que le sociologue américain David Riesmann appelait la Foule Solitaire. Le grand penseur français libéral-conservateur Alexis de Tocqueville avait perçu à la fois les chances et les risques de la société américaine à l'aube de son essor. Dans « La Démocratie en Amérique », il décrit de façon prophétique l'avenir des sociétés occidentales: « une foule innombrable d'hommes semblables et égaux entre eux qui tournent sans repos sur eux-mêmes pour se procurer de petits et vulgaires plaisirs.. Au-dessus d'eux, un pouvoir immense et tutélaire qui se charge d'assurer leur jouissance (une salle de shoot vient d'être inaugurée par le Maire et un Ministre à Paris !) Il est absolu, détaillé et doux. Il ressemblerait à la puissance paternelle si, comme elle, il avait le goût de préparer les hommes à l'âge viril mais il ne songe qu'à les fixer irrévocablement dans l'enfance... Que ne peut-il leur ôter entièrement le trouble de penser et la peine de vivre ».

Résumé. La droite est souvent critiquée pour vouloir revenir à l'ordre moral mais qu'oppose la gauche à cette défense de la morale ? Elle promeut l'égalité ou l'égalitarisme via le culte des minorités et s'appuie sur des mensonges qui, relayés dans une Novlangue, deviennent réalité officielle. On est dans la situation décrite par Orwell dans *1984*. En vérité, il n'y a pas de morale sans liberté, mais une liberté bien comprise, qui s'inscrit dans une hiérarchie et une justice, contre la transgression qui mène au renversement des valeurs et à la régression sociale, culturelle et intellectuelle.

Mots-clefs : Rousseau, Robespierre, marxisme, culte des minorités, mensonges officiels, *1984* d'Orwell et la Novlangue, liberté morale, hiérarchie, inégalité, Platon, justice.

Кристиан Ваннест, бывший депутат Национального собрания Франции, член Движения за Францию.
E-mail: vanneste.christian@wanadoo.fr

Принадлежат ли моральные ценности правым?

Аннотация. Часто критикуют правых за желание вернуть моральный порядок, но что противопоставляют левые защите моральных устоев? Левые продвигают равенство или эгалитаризм через культ меньшинств, они опираются на лжи, высказанные на новоязе, которые становятся официальной правдой. Получается ситуация, как в романе «1984» Оруэлла. На самом деле нет морального поведения без свободы, если только правильно понять, что такое свобода, основанная на иерархии и справедливости, а не на грехе, что ведет к уничтожению ценностей и социальному, культурному и умственному распаду.

Ключевые слова: Руссо, Робеспьер, марксизм, культ меньшинств, официальная ложь, «1984» Оруэлла и Новояз, моральная свобода, иерархия, неравенство, Платон, справедливость.

Christian VANNESTE, , former member of the French National Assembly, MP of the Movement for France.
E-mail: vanneste.christian@wanadoo.fr

Do The Right Own The Moral Values?

Abstract. The Right are often criticized for their intention to return to moral order, but what do the Left oppose to the defence of moral principles? The Left promote equality or egalitarianism through the cult of minorities, they rely on lies passed on in Newspeak, so lies become official truth. It resembles the situation of Orwell's book « 1984 ». In truth there can't be any moral behaviour without freedom, if only freedom is interpreted correctly as based on hierarchy and justice, but not on sin, otherwise it would lead to the destruction of values and to social, cultural and intellectual regression.

Keywords: Rousseau, Robespierre, Marxism, Cult of Minorities, Official Lies, «1984» by Orwell and Newspeak, Moral Freedom, Hierarchy, Inequality, Plato, Justice.



Возможен ли не-глобалистский сценарий для Европы: case Франции

Глобализация – во французских политических текстах обычно употребляется термин «мондиализм» – представляет собой процесс размывания национальных и государственных границ в некоем титаническом плавильном котле, где постепенно формируется общепланетарное сообщество, построенное на принципах, которые вряд ли могут быть описаны в одних лишь экономических терминах. Это больше, чем новая экономическая реальность – это новая цивилизация с новой этикой, новой системой ценностей и новыми мотивациями. Становясь членом этого сообщества, человек получает возможность выбирать то, что отвечает его собственным, а не навязанным ему государством или традицией, интересам. «Рыба ищет, где глубже, а человек – где лучше», – говорит старинная русская пословица. В мире глобализации человек может свободно передвигаться по миру в поисках подходящего места для обитания, работы, наиболее соответствующей его устремлениям и наиболее оптимальной для него заработной платы. Но может и не передвигаться – развитие коммуникаций делает чисто физический аспект передвижения необязательным. Можно жить в Индии и работать на хай-тек корпорацию в Силиконовой долине (при том, что продукт, разработанный этой корпорацией, будет выпускаться в Китае).

«Основу столь тесных экономических связей составляют зачастую личные контакты граждан наших стран. Люди пересекают Атлантику, будучи студентами, учеными, людьми искусства, работниками и туристами. Наша торговля и инвестиции открывают новые горизонты для синергий, что способствует созданию новых продуктов и технологических инноваций», – пишут Ангела Меркель и Барак Обама в своей совместной статье «Будущее трансатлантических отношений»¹.

В известном смысле, мир глобализации – это мир, предсказанный писателями, работавшими в жанре «киберпанк», описанный в книгах Уильяма Гибсона, Брюса Стерлинга, Нила Стивенсона. Самой привлекательной особенностью этого мира является частичный (но все более расширяющийся) выход человека из-под контроля государства (как бюрократического аппарата) – поскольку функции государства берут на себя гигантские транснациональные корпорации. Однако, в отличие от фантастических романов, в реальности наднациональные структуры, воплощающие в себе принципы глобализации, оказались не менее жесткими бюрократическими машинами, чем государства. Более того, как показывает опыт Европейского Союза, эти машины могут действовать – и действуют – не считаясь с интересами граждан «глобальных сообществ», а исключительно в соответствии со своими целями, заданными жесткими рамками идеологических конструкций.

В результате «глобальное сообщество» вместо того, чтобы идти вперед по пути прогресса и процветания, подталкиваемое в спину теми самыми «синергия-

¹ <http://www.wiwo.de/politik/ausland/us-wahlen/usa-and-germany-the-future-of-transatlantic-relations/14853710.html>

Бенедиктов Кирилл Станиславович, главный редактор портала «Русская idea», писатель, политолог.
E-mail: redviper7@yandex.ru

ми», о которых пишут Обама и Меркель, превращается в управляемое наднациональной сверхбюрократией предельно регламентированное, зажатое в тиски политкорректности и «политической ортодоксии» квази-социалистическое общество.

Одним из наиболее спорных – и вызывающих негативную реакцию – особенностей такого общества является его предельно размытая национально-культурная спецификация (идентификация). В пределе речь идет о глобальном сообществе, лишенном каких бы то ни было национальных, культурных и религиозных характеристик – а в мета-пределе, возможно, даже и гендерных.

Нетрудно заметить, что либеральный глобализм стремится к общественной модели, подозрительно похожей на коммунистический идеал – всемирной коммуне, члены которой абсолютно равны и не различаются по расовым, национальным, имущественным и иным критериям, а религиозной составляющей в коммунистическом обществе не может быть по определению. Возможно, именно это и было скрытым смыслом популярной в 1970-е годы теории конвергенции двух систем – впрочем, сейчас рассуждать на эту тему не имеет смысла, поскольку система и на Западе, и на Востоке с 1991 г. одна. До недавнего времени казалось, что глобализации нет альтернативы – даже Китай разрабатывает свою собственную глобализационную модель под названием «Великое Единение» (или «Общества с единой судьбой»), о которой, в частности, говорилось на 7-м Сяншаньском форуме по безопасности (октябрь 2016 г., Пекин)¹.

Тем не менее, 2016 г. оказался богат на политические сюрпризы, которые вновь актуализировали казалось бы, уже давно забытый вопрос: так ли неизбежна либеральная глобализация, как утверждали интеллектуалы от Фрэнсиса Фукуямы до Фариды Закарии, или перед человечеством все же есть некоторые «варианты выбора»? Первым из этих сюрпризов стал исход референдума по вопросу о выходе Великобритании из ЕС («Брексит»), вторым – победа на президентских выборах в США Дональда Трампа, кандидата с явно анти-глобалистской повесткой. Впереди – перевыборы президента Австрии (на которых имеет хорошие шансы победить политик-евроскептик Норберт Хоффер), а затем, весной 2017 – президентские выборы во Франции. Пойдет ли антиглобализационная волна дальше, и возможен ли вообще не-глобалистский сценарий для Европы?

Глобализация по-европейски с самого начала была вторичной по отношению к американскому сценарию глобализации (сама идея «Соединенных Штатов Европы», давшая имя известной книге бывшего премьер-министра Бельгии Ги Верхофстадта, как несложно заметить, является калькой с США²). Однако, двигаясь в направлении «гражданской мультикультурной империи», Европа оказалась неспособна воспроизводить американскую модель «плавильного котла». Прежде всего, потому, что американский «плавильный котел» варился на медленном огне, и ингредиентами готовившегося в нем «супа» были миллионы выходцев из той же старой Европы, которые на протяжении веков интегрировались в американское общество. Представляя различные нации и этносы Старого Света, они, по большей части, принадлежали к единому цивилизационному полю и были, в огромном большинстве, христианами. В отличие от американской модели, европейский путь «мондиализма» предполагал не только стирание границ между старыми нациями Европы, но и колоссальный приток населения из арабско-мусульманского мира, с Ближнего Востока и Северной Африки. Именно это вторжение цивилизационно чуждого элемента и вызвало кризис глобализации по-европейски. Сегодня никакие обвинения в ксенофобии и мигрантофобии не могут заста-

¹ Организаторами мероприятия выступают Китайская ассоциация военных наук и Китайский институт международных стратегических исследований.

² Книга Верхофстадта вышла в 2005 г., но сама идея Соединенных Штатов Европы куда старше – о возможности организации европейских государств по образцу США размышлял еще Наполеон Бонапарт, а Виктор Гюго излагал свое видение СШЕ на Конгрессе мира в Париже в 1849 г. Так или иначе, за образец всегда брался американский эксперимент.

вить непредвзятых экспертов констатировать очевидно негативное влияние мусульманской иммиграции, причем не только в первом, но и во втором и в третьем поколениях, на поддержание чувства безопасности в европейских городах и на сохранение Европой той культуры, которую она развивала на протяжении столетий. Между тем, темпы мусульманской экспансии (под вывеской беженцев) в традиционно христианские регионы Европы только нарастают: в 2014 г. в Европе было официально зарегистрировано менее 300 тысяч беженцев, а в 2015 г. Европа приняла уже более 1 млн 800 тыс. беженцев из арабского мира и Африки.

На первый план выходит проблема сохранения цивилизационной идентичности, проявляющаяся в общем подъеме евроскептицизма (поскольку глобализационную модель Единой Европы справедливо считают ответственной за кризис беженцев) и отторжении идеалов космополитической либеральной демократии. Но одного отрицания, разумеется, мало. Требуется еще и привлекательная альтернативная модель, которая могла бы составить эффективную конкуренцию трещащей по швам модели либеральной глобализации.

Представляется, что, по крайней мере в исторической перспективе, такой альтернативой была Франция, возглавляемая генералом де Голлем, или, скорее, та Франция, какой ее хотел видеть генерал де Голль.

Голлизм как альтернатива

Цель де Голля заключалась, прежде всего, в восстановлении национального величия Франции, втопанного в грязь немецким сапогом в 1940 г. Понимая, что в послевоенном «ялтинском» мире для Франции остается не так уж много вариантов для реализации этой задачи, де Голль стремился сделать Францию «державой с мировой ответственностью». Именно поэтому он был горячим сторонником «большой Европы» – где Франция играла бы ведущую роль. В 1959 г. он говорил советскому послу С.А. Виноградову: «Мы за организацию «большой Европы». Надо дать возможность жить и иметь перспективу *также и таким странам*, как ФРГ и Италия, хотя они и участвовали в войне против СССР и Франции» (выделено мной, – К.Б.).

Будучи, таким образом, сторонником европейской интеграции, де Голль выступал против превращения Европейского объединения в единое наднациональное государство и был сторонником сохранения национального суверенитета всех его участников. Он не раз предупреждал об опасности утраты Францией национального суверенитета в случае перехода европейской интеграции в политическую плоскость.

Идеал де Голля – это «Европа отечеств», объединение государств, базирующееся на государственном суверенитете ее членов. Де Голль видел будущее Европы (и Франции в ней) как конфедерацию или союз суверенных государств, в котором Франция играла бы первую скрипку. Он негативно относился к закрепленному еще в первых европейских организациях (Сообщество угля и стали и т.д.) принципу наднациональности и выступал за объединение на основе межгосударственного соглашения. Единственным легитимным фундаментом такого объединения должна была стать нация. «Без сомнения, надо, – считал де Голль, – *чтобы нации, которые ассоциируются, не прекращали быть самими собой*». А для этого необходимо, «*признав национальную самобытность каждого из государств и их право сохранить эту самобытность, объединить их усилия во всех областях, собирать регулярно министров, а периодически и глав правительств или глав государств, создать постоянные органы для обсуждения вопросов политики, экономики, обороны, культуры...*»¹.

В институциональном плане де-голлевская концепция предусматривала укрепление принципа межгосударственного сотрудничества суверенных государств-членов за счет расширения полномочий межправительственных институтов и урезания или ликвидации прерогатив наднациональных органов управления. Разница тут весьма существенная – в варианте

¹ Gaulle Ch. de. Memoire d'espoir. Paris: Plon, 1970. T. 1. p. 182.

де Голля усиливается межгосударственная коммуникация, тогда как в мондиалистской модели национальные институты (парламенты, суды, правительства) вообще выводятся за скобки.

Вторая причина, по которой для де Голля был неприемлем принцип наднациональности, заключалась в его стремлении вернуть Франции статус великой державы, проводящей самостоятельную политику. Де Голль считал, что его страна должна играть на международной арене первостепенную роль, соответствующую ее интересам и пропорциональную ее возможностям. Соответственно, Франция может участвовать лишь в тех союзах, где она имела бы главенствующее положение и сохраняла бы за собой свободу решений. Именно поэтому 1 июля 1966 г. генерал переподчинил все вооруженные силы Франции непосредственно национальному командованию, выведя их из подчинения Североатлантическому альянсу (при этом Франция осталась в политической системе НАТО). С территории Франции было выведено 29 военных баз с размещавшимися там американскими солдатами – де-факто это означало освобождение страны от режима «дружественной оккупации», установленного после победы над Третьим рейхом. Некоторые исследователи полагают, что ответом на эти действия де Голля (к которым добавились еще требования по возвращению из США золотого запаса Франции) стали события мая 1968 г., которые теперь все чаще рассматриваются как первая в мире «цветная революция», в конечном итоге, вынудившая генерала уйти в отставку и похоронившая его проект «альтернативной глобализации». Но в целом период с 1966 по 1969 г. можно считать высшей точкой развития этого проекта (напомним, что в сентябре 1966 г. состоялись успешные испытания французской водородной бомбы на атолле Муруроа, после чего наблюдавший за взрывом де Голль с гордостью заявил: «Вот теперь мы – держава!»).

Важнейшими субъектами человеческой истории для де Голля были «нация» и «государство» – как следствие, он рассматривал геополитическую ситуацию в мире через призму двух этих понятий. Франция де Голля, в отличие от современной страны с тем же названием – не часть сверхбюрократического наднационального механизма, а самостоятельная суверенная держава, занимающая достойное место между двумя противостоящими друг другу странами-цивилизациями – США и СССР. Прекрасно понимая, что в условиях глобального конфликта двух гигантов, «располагающих каждый целым континентом» (слова Поля Рейно) Франция не сможет добиться военного превосходства, де Голль подчеркивал: «Независимость не требует беспредельного могущества». *«Что такое независимость? Это, безусловно, не самоизоляция, не узко понятый национализм. Страна может быть частью такого альянса, как Атлантический, и при этом оставаться независимой. Страна может быть частью такого экономического объединения, как “Общий рынок”, или такого политического союза, как объединенная Европа, создать которую мы стремимся, и остаться независимой. **Быть независимой страной – значит не быть подчиненной иностранной державе**»* (выделено мной, – К.Б.).

Геополитическая концепция де Голля базировалась на трех формулах. Первая, самая ранняя – это «**Европа от Атлантики до Урала**». Еще до прихода к власти, обдумывая сложившуюся систему баланса сил в послевоенном мире, де Голль писал: *«Я уверен, что если поставленная на ноги и правильно руководимая Франция возложит на себя инициативу призвать Европу к объединению, то вся атмосфера в Европе от Атлантики до Урала изменится и все люди как здесь, так и за «железным занавесом» почувствуют это»*. Де Голль всегда видел Европу целостной и не хотел признавать ее раскола. Ставка на общеевропейский фактор – одна из основных черт его политики, несшая в себе тенденцию к разрядке. В понимании де Голля Советский Союз никогда не переставал быть частью Европы, а геополитическое значение Франции в значительной мере основывалось на ее роли «глашатая мира» в ситуации перманентного холодного конфликта между США и СССР¹.

¹ Де-голлевская формула разрядки «Европа от Атлантики до Урала» напугала советскую дипломатию и самого Н.С. Хрущева. В записке, переданной послу Франции в СССР Морису Дежану говорилось: *«Если допустить, что в выступлениях Президента Французской республики речь идет об организации сотрудничества всех ев-*

Отсюда – постоянные попытки де Голля наладить эффективную коммуникацию с руководством Советского Союза и совсем нехарактерные для западного политика комплименты в адрес России и русского народа. По воспоминаниям Ю.В. Дубинина, в то время первого секретаря посольства СССР во Франции, де Голль говорил «о *“двух народах, чья душа сложилась в лоне одной цивилизации, народах, которые издавна испытывают друг к другу особое влечение”*, о *“двух государствах, у которых нет непосредственно между собой никаких территориальных споров, никаких неотомщенных обид и которые были союзниками, когда дважды в течение столетия их континент оказался под угрозой в результате чрезмерных амбиций, которые с тех пор исчезли”*¹. Позже, посещая Советский Союз, де Голль говорил о том, что *«в действительности никаких серьезных противоречий не возникало между нами (Францией и Россией, – К.Б.) даже в период “Войны и мира” или в эпоху Севастополя. Во все времена существовали четко выраженные симпатии между нашими интеллектуальными, литературными, артистическими и научными элитами, как и вообще между нашими народами»*².

Вторая формула – **«Европа Отецеств»** – легла в основу проекта, выработанного по тезисам де Голля после первой конференции глав шести государств, входивших в Общий рынок в феврале 1961 г. Однако государства-члены “шестерки” не приняли эту теорию интеграции. Не желая усиления Франции, которая в этой модели играла роль локомотива европейской интеграции, они искали защиты и покровительства у США, признавая лидирующую роль Америки и НАТО в обеспечении безопасности Западной Европы. «Европа Отецеств» де Голля была гораздо более независимым проектом, дистанцирующимся от США. *«Если западные страны Старого Света будут подчиняться Новому Свету, Европа никогда не станет европейской и тем более не сможет воссоединить свои Восток и Запад»*, – писал он в мемуарах³. По его мнению, «холодная война» и, следовательно, европейский раскол являются серьезным препятствием для интеграции стран Западной Европы по «европейскому пути», так как, отдавая предпочтение защите со стороны США, они втягиваются в интеграцию атлантическую, чуждую интересам Франции. Определяя направления внешнеполитической стратегии Франции, де Голль отмечал: *«Речь идет не о том, чтобы разрывать с американцами, а о том, чтобы строить Европу независимо от них»*⁴.

Наконец, третья формула, лежащая в основе голлистской модели европейской интеграции – **«Европейская Европа»**. 29 июля 1963 г. на пресс-конференции, посвященной внешней политике, генерал заявил: *«Франция хочет быть Францией в Европе, которая должна быть европейской»*. «Европейской» в трактовке де Голля означает, прежде всего, не-англосаксонской; таким образом, эта формула проводила водораздел между собственно европейским, континентальным миром, в котором ведущую роль играла Франция, и миром англосаксонским, представленным Великобританией и США. Западноевропейское сообщество, по его мнению, было средством, *«чтобы некоторые другие страны, прежде всего Великобритания, перестали увлекать за собой Запад к атлантической системе, несоместимой с возможностями европейской Европы...»*⁵.

ропейских государств в интересах «мира и прогресса от Атлантического океана до Урала», тогда возникает вопрос, почему же в этих выступлениях говорится об СССР не как о государстве в целом, а лишь о части территории Советского Союза, а именно о территории до Урала?». Хрущев писал об этой формуле: «Что такое Европа до Урала? ...Мы, например, хотели бы, чтобы вся Европа от Урала до западных границ стала социалистической... Западные политические деятели имели в виду то же самое, только наоборот, на основе капитализма». Лишь спустя несколько лет советские идеологи поняли, что речь идет, в общем, о мирном сосуществовании государств с различным общественным строем, но принадлежащим к одному цивилизационному полю.

¹ Дубинин Ю.В. Дипломатическая быль. Записки посла во Франции. М. 1997. С. 117

² Цит. По: Арзаканян М.Ц. Великий де Голль. «Франция – это я!» М.: Яуза: Эксмо, 2012. С. 385–386

³ Gaulle Ch. de. Memoire d'espoir. Paris: Plon, 1970.

⁴ Цит. По: Гусев В. Три формулы Европы. Де Голль: Геополитика против блоков. Наш современник, №6, 2005

⁵ Garret Joseph Martin. General de Gaulle's Cold War: Challenging American Hegemony, 1963–1968

Таким образом, можно сказать, что в основе модели европейской интеграции по де Голлю лежали принцип национального суверенитета, признание общности цивилизационного европейского пространства, куда входила Россия (Советский Союз), но не входили мусульманские регионы Ближнего Востока и Северной Африки, достаточно резкое размежевание с англосаксонской глобалистской моделью. Де Голль, в частности, последовательно препятствовал вхождению Великобритании в Общий рынок, справедливо подозревая в ней «троянского коня», с помощью которого финансовые институты США намереваются взять под контроль объединенную Европу.

Попытка де Голля осуществить европейскую интеграцию по оригинальным французским лекалам потерпела неудачу. В итоге Европа была объединена под политическим и военным патронажем США, Франция восстановила свое членство в военной структуре НАТО, а Великобритания все-таки вошла в ЕС, где и продержалась до лета 2016 г., когда Брексит стал первым – но далеко не последним – явным проявлением негативного отношения значительной части граждан ЕС к стандартам глобализации, навязываемой из Брюсселя.

И, возможно, именно сейчас, когда либеральная глобализация сдает один бастион за другим, настало время вспомнить заветы генерала де Голля и попытаться реализовать его мечту о Европе Отечество – конфедерации государств, сохраняющих свой национальный, культурный и цивилизационный суверенитет.

Аннотация. Аннотация. Глобализация в ее нынешнем виде давно перешагнула порог экономической модели, став проектом создания новой цивилизационной общности со своей этикой, системой ценностей и мотивациями. Особенностью такого общества является его предельно размытая идентификация: национальная, культурная и даже гендерная спецификация. Принципиальным отличием европейской глобализации, являющейся вторичной по отношению к американскому сценарию, стал миграционный кризис: приток в Европу колоссального числа выходцев из арабо-мусульманского мира. Оба тренда – глобализационная модель Единой Европы и массивный приток в страны ЕС представителей иной культуры – ставят на первый план проблему сохранения цивилизационной идентичности. Альтернативой космополитической либеральной демократии, которая несет прямую ответственность за сложившийся кризис, мог бы стать голлизм. В частности – концепции Шарля де Голля возрождения величия Франции, а также его версия единой Европы. В статье анализируются эволюция геополитических взглядов де Голля, выраженная в его трех формулах: «Европа от Атлантики до Урала», «Европа отечеств», «Европейская Европа».

Ключевые слова: Глобализация, либеральный глобализм, мондиализм, де Голль, голлизм, Европейский Союз, цивилизационная идентичность.

Kirill Benediktov, Editor-in-Chief, "The Russian idea" portal (politconservatism.ru), Writer, Political Analyst.
E-mail: redviper7@yandex.ru

If Non-Globalist Scenario Is Possible for Europe: Case France

Abstract. Globalism in its current form has long since exceeded the bounds of the economic model becoming a project of new civilization community creation with its own ethics, value system and motivations. The main feature of such society is its extremely vague identification: national, cultural and even gender specification. The basic difference of European globalism, that is secondary in relation to the American globalism scenario, deals with the migration crisis: the influx to Europe of great numbers of refugees from Arab and Muslim countries. Both trends, namely the globalism model of United Europe and mass influx of the representatives of different civilization to EU countries, bring the problem of preserving civilization identity to the forefront. Gaullism might constitute a real alternative to the cosmopolitan liberal democracy that is directly responsible for the current crisis. And particularly, Charles de Gaulle's concept of France grandeur revival and his version of United Europe. In this article the author analyses the evolution of de Gaulle's geopolitical views expresses in his three formulae: "Europe from the Atlantic to the Urals", "Domestic Europe" and "European Europe".

Keywords: Globalization, Liberal Globalism, Globalism, de Gaulle, Gaullism, European Union, Civilization Identity.

Immigration de masse et sauvegarde des traditions

La crise actuelle est bien réelle. Elle affecte tous les secteurs de la vie quotidienne. Sa durée et son intensité sont telles que certains la tiennent pour irréversible.

Les instituts de sondage d'opinion, pourtant soumis aux contrôles des politiques, leurs principaux clients, sont dans le rouge. Selon un sondage d'Opinion Way-LCI de juin 2016, 66% des français désapprouvent la gestion de la crise migratoire et les $\frac{2}{3}$ d'entre eux émettent les plus sévères critiques contre la façon dont l'Europe a fait face au problème des réfugiés.

Toutefois, quels que soient le nombre et la complexité des sujets de mécontentement de nos concitoyens, il en est un qu'il importe de régler dans l'urgence, aussi drastiques que soient les mesures à prendre : c'est l'immigration.

Prends-t-on enfin conscience de l'ampleur du désastre migratoire?

Que faire ? Agir car attendre sans rien faire de concret, c'est conforter l'ennemi dans ses positions.

Persisterait-on à oublier que toute œuvre de salut ne peut s'accomplir que par le recours à la notion de sacrifice ? Plus l'œuvre est grande, plus le sacrifice doit être important. Enfin quand le sacrifice devient sublime et qu'il est le don de soi dans l'héroïsme, l'œuvre brille du sceau divin et s'achève, magnifique, en l'Idéal absolu, source de toute valeur noble. Telles sont les lois de l'histoire. Pour cela, acceptera-t-on de revêtir l'armure du héros ?

D'ailleurs, Jeanne d'Arc « vierge souveraine »¹, en combattant, de par Dieu, pour son Roi et sa Patrie, ne symbolise-t-elle pas quant à sa mission la résistance à l'occupant qu'elle disait et voulait « bouter hors de France. »

Certes, l'islamisme met en péril non seulement l'identité et la survie de notre peuple mais surtout il a pour objectif final la destruction du socle civilisationnel de toutes les sociétés indo-européennes dont nous sommes issus. De plus, son audace et son insolence provocatrices ne reculent devant rien car il sait que nos élus « ont fait de la non-discrimination la doxa des juges – prêtres » et que « les droits de l'Homme sont devenus l'arme atomique de destruction des peuples européens. »²

Cette présence islamique est pour la moins préoccupante mais les musulmans ne sont pas les seuls responsables de la véritable aliénation mentale que connaît notre pays. Il est vrai que l'emprise de sectes et religions orientales, outre l'attrait de « l'américain way of life » a substantiellement contribué à l'affaiblissement de nos traditions.

¹ Extrait de la chanson « la marche lorraine » au son de laquelle nos premiers jacobins se lancèrent à la conquête de l'Europe. Il en est de même de nombreux chants patriotiques comme notre hymne national, qui faisait encore tout récemment, l'objet d'une discipline lors des épreuves du certificat d'études primaires.

² Eric Zemmour. Un quinquennat pour rien, chronique d'une guerre de civilisations. Albin Michel, 2016.

Aussi, devant l'imminence du péril, importe-t-il de s'interroger sur la spécificité d'une religion hors pair, étonnamment belliqueuse, engagée depuis 622, date de l'Hégire, dans la conquête par le glaive, si nécessaire, de toute la planète, et cela, à la face de politiciens tétanisés et de peuples anesthésiés. l'Occident en général, et la France en particulier, trouveront-ils l'homme providentiel, l'Alexandre des temps nouveaux, qui tranchera une fois pour toutes le nœud gordien, qui les libérera de cet hydre, « Le dragon à plusieurs têtes et le dragon à plusieurs queues » pour reprendre le titre de la fable XII du livre Premier de Jean de la Fontaine.

Le succès de l'entreprise repose désormais sur trois critères fondamentaux :

- Une analyse rigoureuse de l'Islam tel qu'en lui-même.
- La manière dont le perçoive nos dirigeants et les moyens concrets qu'ils comptent mettre en œuvre pour le mettre hors d'état de nuire.
- La réaction de nos concitoyens face au danger dont personne ne peut plus désormais nier l'évidence.

Brève radioscopie de l'Islam

L'islamisme continue à battre son plein en France. Bien que le Président de la République ait annoncé l'état de guerre, on continue à surcharger les prisons de « fichés S », de terroristes pris la main dans le sac ayant échappé à la mort, où les imams, rétribués par l'Etat, exercent sur eux leur sacro-saint pouvoir de directeur de conscience en attendant leur procès dont les frais seront assumés par les contribuables. Quant aux djihadistes engagés en Syrie, de retour au pays, s'ils font preuve d'un repentir « sincère », ils seront blanchis, pardonnés et remis dans le circuit normal où ils pourront se livrer à de nouveaux massacres d'innocents, car ils savent, pour l'avoir appris sur le terrain, tuer sans problème. Bien sûr, après de nouvelles agressions, on les dira connus des services de police et gare aux membres des forces de l'ordre qui, par réflexe de défense ou instinct de conservation, abattront l'un d'entre eux. C'est une bavure qui pourra leur être fatale.

Et pendant ce temps-là, dans la droite ligne de l'histoire, de Médine, dès 622, l'Islam s'est répandu sur l'Asie Mineure, l'Afrique et l'Océanie pour y créer un véritable empire.

La France et l'Occident dans son ensemble, au cours des Croisades, a stoppé les intrus à la bataille de Poitiers en 733¹, sans pour autant mettre un terme définitif aux conflits postérieurs comme la bataille de Lépante, la victoire des Autrichiens sur les Turcs qui assiégèrent leur capitale en 1688, commémoration que célébra en grande pompe, dans la cathédrale de Vienne, le 11 septembre 2016, le cardinal-archevêque Schönborn, dans un sermon percutant, loin des normes conventionnelles de la langue de « buis » : « Dieu, aie pitié de l'Europe et de ton peuple menacé de perdre son héritage chrétien ».

Le débarquement des français à Sidi Ferrhuc, en 1830, fut suivi de l'occupation du pays, puis de son acheminement progressif vers l'intégration à la métropole France. La suite est connue de tous. La décolonisation, les accords de Bandoeng et d'Evian mettent fin au règne de l'homme blanc auquel il convient de demander des comptes et de justifier une soif de vengeance, tenue pour légitime. Les cartes de géographie, dont celles d'Emile Foncin, qualifiaient alors les pays d'Afrique du Nord de « pays barbaresques ».

Et depuis, l'Islam poursuit insidieusement son extension, obtient des autorités françaises ses statuts particuliers, la reconnaissance d'une organisation confirmée, qui est habilitée à traiter d'égal à égal avec le gouvernement, pour tout dire : une sorte d'Etat dans l'Etat. Malheur à celui qui conteste cette intrusion et les ligues de vertu se chargent, par le canal des tribunaux acquis à leur cause, de condamner à de lourdes peines les récalcitrants.

¹ Une erreur a été commise lors de la refonte de notre calendrier à la jonction des périodes mérovingienne et carolingienne.



Malgré ces faveurs accordées sans l'assentiment populaire, on continue d'aller en Syrie apprendre à poser des bombes. On exige toujours plus d'un pays faible, en réclamant à corps et à cri l'édification de maisons de prières, de mosquées sur des aires acquises au franc symbolique où, à l'abri du « monde impie », on apprend le coran et l'arabe, on se détend dans un cadre aménagé, sous la houlette d'un imam grandement logé, chargé de transmettre au mieux un patrimoine venu d'ailleurs. C'est désormais une part du territoire français consenti à l'Islam qui progressivement s'étendra à tout le pays. A la fin de cette progression, le pays sera mûr pour l'application de la charia. « Vous êtes chez vous chez nous », proclamait de façon lancinante François Mitterrand. Propos confirmés et précisés le jeudi 15 janvier 2015 par le Président Hollande à l'occasion d'un discours à l'Institut du Monde Arabe, à Paris,¹ « Les français de confession musulmane ont les mêmes droits, les mêmes devoirs que tous les citoyens. Ils doivent être protégés... l'Islam est compatible avec la démocratie, nous devons refuser les amalgames et les confusions ». Effectivement, ils peuvent en toute impunité provoquer les français ou les humilier. On nargue les juges quand deux repris de justice maghrébins attrapés en flagrant délit de cambriolage, interpellés, ayant bénéficié d'un non-lieu et d'une indemnisation pour « interrogatoire musclé », à l'issue du prononcé du jugement, au juge qui leur demandait s'ils avaient quelque chose à ajouter, de répondre benoîtement qu'on leur restitue leur « pincés monseigneur ainsi que leur jeu de clés », leurs outils de travail !

Et ce sont toujours les mêmes qui jubilent lorsqu'un Bernard Henry-Lévy s'autoproclamant bienfaiteur du genre humain, dans l'Express du 10 janvier 2015, se permet d'écrire : « Je crois au plus profond de moi-même que la construction européenne doit nous débarrasser de ce mixte bizarre de maurrassisme et de jacobinisme qui fait le fond de sauce de notre religion patriote. Je trouve que la marseillaise, par exemple, est un chant détestable et grotesque ».

Et pis encore, ils éruentent lorsque Christiane Taubira, alors Ministre de la Justice et Garde des Sceaux, enfonce le clou en qualifiant de « karaoké d'estrade » le fait de chanter l'hymne national lors des cérémonies officielles.

Et quel délire s'empare des footballeurs sans scrupules, grassement payés, qui mettent le point d'orgue en refusant de chanter sur le stade de France même, notre chant patriotique, tenu pour raciste et xénophobe, stimulés et encouragés par les jérémiades des « idiots utiles », style Abbé Pierre et autres gogos qui demandent à corps et à cri « le changement en message d'amour des paroles de haine de notre chant patriotique ».

Et pourtant, contradiction sans nom, c'est au son de la même Marseillaise que les manifestants, le 14 janvier 2015, protestaient contre la barbarie islamiste et que, quatre jours plus tard, l'Assemblée Nationale l'entonnait d'une seule voix en hommage aux victimes de « Charlie Hebdo ».

Il s'agit en réalité d'une offense, d'une humiliation faite à notre patrie, un refus délibéré de partager l'héritage indivis que nous ont légués nos ancêtres. Quoique l'on en dise la Marseillaise reste pour les français le symbole même d'appartenance à une communauté nationale que l'on veut délibérément voir disparaître.

Triste présage, tous ces événements démontrent de façon péremptoire la versatilité et l'inconstance des dirigeants et des peuples dont ils ont la charge.

Arrêtons-nous, pour faire plus local, aux rires grotesques des colonies maghrébines des Chapelies, de Tujac et de Gaubre, quartiers de Brive la Gaillarde en Corrèze où, lors de la présentation de ses vœux à l'équipe de l'office HLM, en janvier 2013², le député-maire Philippe Nauche a tout innocemment déclaré : « Brive ne compte que 15% de logements sociaux, ce qui

¹ Colloque intitulé « Renouveau du monde arabe ».

² Le quotidien « La Montagne » du mercredi 22 janvier 2014, p. 23, « Brive, vivre sa ville. Une lutte contre les incivilités ».

n'est pas suffisant. Et je n'accepte pas que se multiplient les incivilités. C'est pourquoi, une régie des incivilités va être lancée afin d'améliorer la réactivité de l'office ».

Incivilités que le vandalisme sur les biens des locataires, le cambriolage des caves, la pénétration nocturne dans la maison de retraite des Chapelies, un certain printemps 2000, où l'on tapissa les murs d'excréments humains et autres actes de barbarie ! Ce langage de bois peut amuser certains, mais il démontre la naïveté et l'ineptie des responsables qui n'osent pas appeler les choses par leur nom.

Inadaptation de la perception et réaction de nos dirigeants

Ces observations nous conduisent tout naturellement à nous interroger sur la manière dont nos dirigeants appréhendent le phénomène et les moyens envisagés pour en résoudre la difficulté.

1) Le comportement des responsables religieux.

Les évêques appellent à l'accueil de l'étranger ; les chrétiens dont le nombre s'étiolle et ferment les yeux sur l'avortement légalisé qui tue bon an mal an depuis le vote de la loi Simone Weil, 250.000 enfants conçus que l'on remplace de façon aberrante par une population venue d'ailleurs, très difficile à assimiler, génératrice de désordres et d'un coût très dispendieux pour la société. De plus, on laisse tacitement se propager les mariages de même sexe, l'adoption d'enfants par des couples homosexuels et se développer le trafic des mères porteuses.

En définitive, pour l'épiscopat français, la notion d'identité française n'existe pas, pas plus que l'Islam qui concerne la quasi-totalité des migrants : nous serions donc tous les fils de l'Eglise. Il est donc paralysé et complice du pouvoir. Il importe donc d'en finir avec l'angélisme clérical¹

2) L'attitude des hommes politiques.

Quant aux candidats à tous types d'élections et aux élus de tous niveaux, ils rassurent chacun par des promesses lénifiantes qu'ils savent ne jamais pouvoir tenir parce que sans référence au réel et susceptibles, parce qu'afférents à l'immigration, d'être rejetées par le pouvoir des « petits juges », « le Comité des Sages » et la Cour Européenne des Droits de l'Homme.

Ainsi, se confirme ce qu'affirmait jadis Charles Pasqua : « Les promesses n'engagent que ceux qui les reçoivent et non ceux qui les formulent ».

A titre d'exemple, à la suite des récents attentats qui ont endeuillé la France, Nicolas Sarkozy, lors des primaires, proposa la création d'une cour de Sureté de l'Etat pour juger les terroristes, comme si le problème se limitait à quelques individus dont le jugement risque de s'avérer difficile voire impossible ; comme si le terrorisme n'était pas avant tout un phénomène à régler en lui-même et pas au niveau des délinquants, c'est-à-dire lorsqu'il est trop tard.

De ce fait, nos responsables politiques, de la base au sommet de la pyramide étatique, ont un problème de champ visuel. Leurs remèdes ne sont pas proportionnés au mal. Ce sont des dirigeants « doliprane » qui traitent aux analgésiques les fièvres sociales, les inflammations des banlieues, les flux migratoires et les traumatismes des attentats. Jamais, ils ne remontent aux causes, pourtant patentes, des violences faites à la France et de l'afflux des vagues migratoires déstabilisantes pour en rendre les effets socialement acceptés, politiquement atténués et les rejets préalablement contrôlés. Et ainsi, de privilèges fiscaux en associations de grands frères, l'administration finance à hauteur de 23 millions d'Euros la vie des quartiers. Aussi, depuis les années 60, l'importation de main-d'œuvre, puis le regroupement familial et enfin la suppression du service militaire, ont fabriqué le terreau où poussent les terroristes ?

En d'autres termes, nos responsables politiques n'apprécient pas la largeur du champ qui fait prendre les symptômes pour les causes. De ce fait, les bilans des derniers septennats et

¹ « Retrouver le sens du politique », document publié dans le quotidien « Libération » d'octobre 2016.

quinquennats se sont révélés catastrophiques car les maux qu'ils étaient censés enrayer n'ont fait que progresser au point de s'avérer insolubles à ce jour.

De surcroît, ils se montrent totalement dépourvus de culture historique, géopolitique et religieuse d'où leurs propositions et prises de décisions abracadabrantes, d'une vacuité renversante. On pourrait multiplier les preuves à l'infini :

– Alain Juppé, candidat aux primaires de droite, toute honte bue, a déclaré candidement n'avoir jamais lu le coran.

– Jacques Chirac se targuait de mots louangeurs sur les arts premiers et les origines de l'Europe dont il qualifiait les racines autant musulmanes que chrétiennes. On connaît bien les conséquences catastrophiques d'un certain nombre de décisions prises à son corps défendant :

– les accords de Grenelle qui « phagocytèrent » l'économie française.

– le rapprochement familial, initié par Valéry Giscard d'Estaing.

– la suppression du service national.

– la reconnaissance que la France, était coupable de crimes imprescriptibles contre l'Humanité, au Vel d'Hiv le 14 juillet suivant son élection à la Présidence de la République, déclaration qu'aucun chef d'Etat n'avait osé se permettre. Et que dire de ses prédécesseurs et de ses successeurs ? Que penser enfin des propos de Manuel Valls, Premier Ministre, qui déclare le 26 juin 2014 à l'Institut du Monde Arabe que « le fait que l'Islam soit la seconde religion de France est une chance pour la France ».

Par ailleurs, aurait-on oublié les récentes déclarations que Laurent Fabius, plus qu'embourbé dans l'affaire du sang contaminé, alors Ministre des Affaires Etrangères, fit aux journalistes qui lui demandaient ce qu'il pensait de l'action d'Al Nostra en Syrie. Il répondit tout de go : « Du très bon boulot ». Hélas, peu après, des mêmes médias, on apprit que ce mouvement, soutenu par la France, était une composante à part entière de l'Etat Islamique.

Tout compte fait, nos dirigeants, obnubilés par l'Europe et les bienfaits d'une Mondialisation qui se fait attendre, infantilisés de surcroît par l'inanité des élucubrations soixante-huitardes ne nourrissent aucune ambition pour le pays qu'ils réduisent à une étroite conception d'hexagone alors que c'est un véritable Etat-monde qui s'étend de Saint-Pierre-et-Miquelon à la Nouvelle-Calédonie, d'une superficie de 11 millions de km² comportant le plus grand domaine maritime du monde après les Etats-Unis, baignant 2 millions de km² de terres émergées. A titre d'exemple, l'îlot de Cliperton, situé à 1500 km du Mexique, découvert au début du XVIII^e siècle par deux de nos compatriotes, aujourd'hui désert, recèle dans ses eaux territoriales des nodules polymétalliques de manganèse, de cuivre, de nickel évalués à quelques 300 millions de tonnes inexploités, du thon en abondance estimé à plus de 4 millions de tonnes annuel qu'on laisse piller par les pêcheurs mexicains et japonais. Quant aux Iles Kerguelen, dont la surface émergée égale celle de la Corse, elles n'ont pas encore livré tous leurs secrets. Une vision de l'Outre-Mer, comme on avaient eu en leur temps, Louis XVI, Lapérouse et Dumont d'Urville, ferait de la France un véritable Etat-monde, en mesure de s'opposer fermement à la mondialisation qui devrait compter avec elle.

En outre, elle permettrait d'insérer une surpopulation carcérale et ouvrirait des horizons nouveaux aux jeunes auxquels serait confiée, durant un service national d'une année, la mise en valeur de ces terres lointaines.

La France pourrait encore traiter l'immigration à sa source, car elle a les moyens de ce programme mondial, parce qu'elle demeure une des rares nations de la planète à être géographiquement mondiale.

De plus, compte tenu des zones d'influence dont elle dispose en Afrique, pourquoi ne pas ouvrir dans chaque pays migrateur des banques françaises à capital risque, banques de projets s'adressant à chaque migrant parvenu en Europe pour le réimplanter dans son pays d'origine. Par voie de conséquence, avec moins de 7,5 milliards d'Euros consacrés à des micro-projets,

ce serait autour de 300.000 jeunes africains qui, annuellement, pourraient tirer profit de 25.000 Euros chacun, lesquels échapperaient aux oligarchies locales qui les volent.

Mais le mal est arrivé à un point tel que les chinois et autres asiatiques, attirés par les richesses de ce continent ainsi que la pieuvre globalisatrice et l'EI en accepteraient difficilement l'augure. Et pourtant on s'évertue à parler d'un certain Islam modéré compatible avec nos valeurs républicaines. Il n'est que de rappeler, lors d'un colloque interreligieux où les représentants des différentes églises s'évertuaient à rechercher l'existence d'un Islam modéré, compatible avec l'esprit de nos Républiques, les termes d'Ali Boubaker, recteur de la Grande Mosquée de Paris, frappant sur la table pour mettre un terme à des élucubrations jugées des plus fantaisistes « il y a l'Islam ! ».

Et pourtant, nos politiques rêvent d'un monde meilleur où « tous les gars du monde s'ils voulaient se donner la main, pourraient, plein de confiance, envisager des lendemains meilleurs ». Dans les maisons de prières, les imams s'évertuent à incruster dans la tête de leurs élèves ce lancinant verset 47 de la sourate 4 du Coran « Oh croyants ! ne prenez point pour ami les juifs et les chrétiens, ils sont amis les uns des autres. Celui d'entre vous qui les prendra pour amis, finira par leur ressembler et Allah ne sera pas le guide des pervers ».

Les réactions populaires

Que souhaite vraiment notre peuple, réputé casanier, plus soucieux de confort et de tranquillité que d'énergie au combat ?

Hélas, il s'ingénie à s'enfermer dans son attitude de suffisance et d'auto-satisfaction, de légèreté, de versatilité. Il se perd dans de vains babillages, se laisse anesthésier, déculturer par des démagogues sans envergure et accepte l'infamante qualification « d'habitants d'un pays superficiel de 60 millions d'aveugles volontaires, constamment résolu à ne rien voir, de 60 millions de sourds déterminés à ne rien entendre ». Il a perdu toute envie de se prendre en charge et, malgré quelques excès de colère passagère qui peuvent dégénérer en violence, il s'entête à occulter le drame qui se prépare et dont il est néanmoins contraint de percevoir, au fil des ans, les effets funestes. Mieux vaut donc alors s'abandonner au chant des sirènes et telle l'autruche, se cacher la tête sous le sable pour ne pas à voir venir la tempête.

Somme toute, ils se sont donnés les dirigeants qu'ils méritent.

Néanmoins, en période électorale, on appelle de ses vœux des changements institutionnels, une authentique prise en charge de la vie publique par les citoyens pour éviter que la politique s'occupe d'eux, lesquels d'ailleurs sont peu enclins à changer quoi que ce soit à leur manière de vivre, douillettement enfermés qu'ils sont dans leur sacro-saint confort. Le sacrifice, les privations, la notion d'effort sont de vains mots voués à disparaître. « Se serrer la ceinture », c'est pour les autres.

Cet égoïsme, ce chacun pour soi, funeste héritage des années soixante-huit a réduit à néant un édifice porteur de nos valeurs fondées sur la tradition, les lois naturelles, non écrites et sans âge. La culture traditionnelle demeure fondée sur un idéalisme humaniste que remet en cause le réalisme matérialiste de la culture de masse poussée sans cesse à la consommation, n'acceptant, pour tout idéal, que la richesse, la possession, l'expansion et le bien-être. Comme le souligne Yvan Blot, « Une société sans mémoire où les familles sont éclatées et les traditions oubliées crée un facteur qui favorise le terrorisme ... Les anciennes sociétés communistes de l'Europe de l'Est, attachées à la tradition chrétienne, résistent mieux. »¹

C'est pourquoi il faut définitivement tourner la page du laïcisme, plus que séculaire, qui rend stérile et deshumanisant à l'excès, en raison du vide spirituel qu'il a généré. De façon indélébile, inconsidérément peut-être, n'a-t-il pas fait le lit de l'Islam ?

¹ Blot Yvan, Le terrorisme islamiste, une menace révolutionnaire. Paris, Apopsix, 2016.

Que d'égarements évités contre lesquels notre longue histoire nous a pourtant toujours mis en garde ! Quelle leçon d'humilité, le Ciel ne nous a-t-il pas donné à travers l'impossible et tragique achèvement de la tour de Babel, confusion caractérisée que, par pur orgueil, les hommes voulurent élever « au plus haut des cieux » pour en défier la puissance ? Comme si l'antique adage romain « Jupiter rend fou ceux qu'il veut perdre » ne nous avait pas, sans trêve, incités à opter pour la voie de la sagesse dont la crainte de Dieu n'est que le commencement ... Il importe au plus haut point d'en finir, au grand jamais, avec les stupides et infantiles élucubrations soixante-huitardes, ce politiquement correct délirant axé sur une triple idéologie mortifère :

- L'intégration, ça marche !
- La mondialisation est bénéfique.
- Bruxelles est notre avenir.

Perversité sans nom, source de tous nos malheurs parce qu'émanant d'idées fausses dont les conséquences nous révèlent chaque jour la vacuité et l'inanité.

Et pourtant, la vérité, la réalité n'est pas un mythe, elle est toujours présente car elle demeure quoique l'on en pense et quoique l'on en dise.

* * *

Il est essentiel de savoir que la dimension de l'homme et celle des communautés humaines dépassent les questions matérielles et superficielles d'une société de consommation imposée. Comme l'a judicieusement démontré Georges Dumézil, toutes les sociétés indo-européennes, dont la nôtre, se sont constituées selon un schéma trifonctionnel. La première fonction, placée au sommet à toutes les époques, sauf la nôtre à ce jour, est la fonction du sacré et de la souveraineté, socle de granit dont s'inspira Clovis, avec l'appui de ses juristes et de l'épiscopat gallo-romain, pour élaborer la loi Salique, faisant du Christ la pierre angulaire de nos institutions 13 fois séculaires (500 à 1791). Première fonction qui prime donc la fonction guerrière et encore plus les fonctions économiques et commerciales.

En résumé, à la chute de l'Empire romain d'Occident, les vagues déferlantes, aux intérêts parfois divergents, qui peuplèrent notre territoire, ont construit leur unité et initié leur rayonnement à venir en plaçant au sommet de leur société des valeurs supérieures, ne relevant ni d'une charte ni d'une construction juridique mais de lois immuables et non écrites, gravées au tréfonds de la Nature et tout particulièrement de la nature humaine.

Transcendance et horizontalité se conjuguent alors pour s'élever vers ces valeurs supérieures qui, diverses, requièrent une Unité et, relatives, postulent un Absolu qui les fonde, l'Être Suprême que Plotin appelait l'Un et Thomas d'Aquin « l'Ens a se » (celui qui est de par soi-même, qui ne dépend de personne) auquel se relie « l'Ens ab alio » (c'est-à-dire l'homme qui vient d'un autre, celui que nous sommes). De la sorte, la pyramide est bien ancrée dans le roc. On sait désormais que la cohésion nationale ne se traite pas par l'adoption d'une charte, d'une loi ou la promulgation de décrets mais par une pratique constante de l'action et sa mise en application par les gouvernants sur les bases d'un programme qui sache mettre les choses à leur juste place.

Les islamistes profitent des libertés « démocratiques » que leur offrent les occidentaux tout en contestant totalement le principe même de la démocratie.

On peut donc, avec un certain espoir et une chance probable de succès partir en guerre, car nous sommes en état de guerre contre l'Islam, que nos dirigeants n'auraient jamais dû laisser s'introduire en France dans ces conditions. C'est un devoir citoyen d'éradiquer cette immigration – implosion, ces occupants provocateurs et haineux dont la stratégie consiste en trois moyens d'action : invasion, colonisation et conflagration, cette dernière pouvant opérer de deux manières,

en basse intensité (trafic de drogue et incivilités diverses) et en haute intensité (terrorisme dont « l'été islamique » nous a fait réaliser les effets destructeurs)¹.

Et pourtant, « Dans le ciel de nos sociétés modernes, écrit Jean-Paul Sartre, l'apparition de ces énormes planètes, les masses, bouleverse tout. Il a ajouté : « les masses luttent pour l'homme, mais à l'aveuglette... elles courent le risque constant de se perdre, d'oublier ce qu'elles sont, de se laisser séduire par un faiseur de mythes ». En effet, dans son ouvrage, « La Nausée », Sartre, après son expérience de cette existence écrasante et oppressante du jardin public, en quittant les lieux, il reconnaît que ce jardin « avait un drôle de petit sens » et lui a souri mais il s'est laissé entraîner par le chant des sirènes de l'agnosticisme.

Il va de soi que dans ce climat de méfiance, de terreur et de pleurs, véritable « vallée de larmes », il ne nous reste qu'une arme spirituelle, formidable, la foi en l'esprit de Pentecôte, celui qui nous tient en éveil et qui a inspiré les plus grands hommes de la Chrétienté. D'ailleurs, Victor Hugo, connu pour son agnosticisme alors député de 1848 à 1851 de la Seconde République, nous a laissé ce message plus que révélateur : « Proscrire l'enseignement religieux ? Mais loin que je veuille le proscrire, entendez-vous bien ? Il est selon moi, plus nécessaire aujourd'hui que jamais. Plus l'homme grandit, plus il doit croire. Il y a un malheur dans notre temps : je dirai presque qu'il n'y a qu'un malheur : c'est une tendance à tout mettre dans cette vie. En donnant à l'homme pour fin et pour but la vie terrestre et matérielle, on aggrave toutes les misères, on supprime les espérances infinies et on provoque le désespoir. Notre devoir est de faire lever toutes les têtes vers le ciel ; de tourner toutes les attentes vers une vie ultérieure, où justice sera faite et justice sera rendue. Ne l'oublions pas et enseignons-le à tous, il n'y aurait aucune dignité à vivre et cela n'en vaudrait pas la peine, si nous devons mourir tout entiers. Ce qui rend l'homme bon, sage, patient, juste, bienveillant, c'est d'avoir une perpétuelle vision d'un monde meilleur rayonnant à travers les ténèbres de cette vie ».

A tous nos hommes politiques, en quête du pouvoir suprême, peu avarés de promesses, le sage Jean de la Fontaine, dans sa fable « L'enfant et le maître d'école » dirait à chacun d'eux avec l'air le plus narquois qu'on lui connaisse : « Eh ! mon ami, tire-moi du danger, tu feras, après, ta harangue ».

¹ Cf note 1 de Eric ZEMMOUR.

Résumé. Rares sont les politiques en Europe et dans le monde occidental à garder la mémoire de ce qui a fait son histoire et notre culture. L'immigration non assimilée et surtout la faiblesse de réaction de l'État et de ses organes face à la menace que constitue pour l'Europe l'islam sont un vecteur de terrorisme et de désagrégation de la société. Le rejet de la dimension religieuse de la construction de l'Europe constitue une perte grave de mémoire et mène à l'humiliation de la patrie, à la violence et finalement à la destruction de notre civilisation.

Mots-clefs : Immigration, islamisme, bataille de Lépante, humiliation de la patrie, incivilités, veulerie de la classe politique, terrorisme, mondialisation, Georges Dumézil.

Патрик Брюно, доктор правоведения, адвокат, профессор Высшей школы международных отношений (Париж). E-mail: patrick.brunot@wanadoo.fr

Массовая иммиграция и сохранение традиций

Аннотация. Мало кто среди политиков в Европе и на Западе сохраняет память о том, на чем строились наша история и культура. Неассимилированная иммиграция и выше всего слабость реакции государства и его органов на угрозу, которую представляет для Европы ислам, всё это факторы терроризма и распада общества. Отказ от значения религии в строительстве Европы, это серьезная ошибка, которая ведет к унижению отечества, насилию и, в конце концов, разрушению нашей цивилизации.

Ключевые слова: Иммиграция, исламизм, битва при Лепанто, унижение отечества, преступность, трусость политических кругов, терроризм, глобализация, Жорж Дюмезиль.

Patrick BRUNOT, doctor at law, lawyer, professor at the High School for International Studies (Paris).
E-mail: patrick.brunot@wanadoo.fr

Massive Immigration and Preservation of Traditions

Abstract. Very few politicians in Europe and in the West still remember the basics of their culture and history. Non-assimilated immigration and above all inefficient reaction of the government and its bodies to the threat of Islam to Europe encourage terrorism and social disintegration. The rejection of the importance of religion as part of the construction of Europe is a serious mistake that leads to the humiliation of homeland, violence and ultimately to the destruction of our civilization.

Keywords: Immigration, Islamism, Battle of Lepanto, Humiliation of Homeland, Criminality, Weakness of the Political Class, Terrorism, Globalization, Georges Dumézil.

*Мария Дегтярева
«Жозеф де Местр так и не сроднился с Россией...»*

*Аркадий Минаков
Жозеф де Местр и Россия*

«Жозеф де Местр так и не сроднился с Россией...»

«Жозеф де Местр и Россия» – один из любимых сюжетов истории отечественной консервативной мысли, который в последнее время получил серьезную разработку в историографии. Выдающийся французский консерватор, как известно, 14 лет прожил в столице России как посланник короля Сардинии, был любимцем светского петербургского общества и некоторое время – близким советником самого Александра I. Он не просто оказал значительное влияние на русское общество, явившись катализатором развития в России антипросветительских и контрреволюционных течений мысли, но претендовал на роль официального идеолога петербургского двора – особенно в разгар борьбы с Наполеоном. Роман де Местра с Россией завершился драматически – он был отозван из страны повелением императора, который не мог примириться с его успехами по обращению в католицизм представителей российской знати.

С воздействием де Местра на русскую мысль 1810–1820-х годов может быть сравнимо влияние немецкой классической философии, учений Шеллинга и Гегеля, на отечественные умы в два последующие десятилетия. Долгое время, однако, тема «де Местр и Россия» оставалась в литературе совершенно маргинальной – толчком к разработке этого направления исследований стала статья историка **Андрея Шебунина** (1887–1942) «Жозеф де Местр в России», написанная им в соавторстве с французским ученым Ф. Вермалем для тома 29/30 «Литературного наследия». Сам Шебунин к моменту выхода данного издания (а это был 1937 год) сидел в лагере, и поэтому под опубликованным текстом стоял псевдоним М. Степанов. В этой работе рассказывалось о взаимоотношениях де Местра с Н.М. Карамзиным, А.С. Стурдзой, С.С. Уваровым и другими видными русскими общественными и государственными деятелями консервативного лагеря.

Историк, доктор философских наук, кандидат исторических наук, проректор по научной работе Пермской духовной семинарии **Мария Дегтярева** может быть названа прямой продолжательницей дела Шебунина, ее перу принадлежит свыше десятка интереснейших работ, посвященных де Местру и его российским корреспондентам (в том числе докторская диссертация, опубликованная в 2007 г. под названием «Жозеф де Местр и его русские “собеседники”: опыт философской биографии и интеллектуальные связи в России» и защищенная в 2009 г.). В фокусе ее научных интересов – специфика политической и религиозной позиции европейского мыслителя, причины феноменального успеха в России его миссии и обстоятельства, приведшие к ее провалу. В ряду этих обстоятельств М.И. Дегтярева отмечает и крайне невнимательное, если не сказать пренебрежительное, отношение де Местра к традициям и специфике Русской Православной Церкви, не позволившее ему осознать глубину приверженности русского народа – и даже его образованных представителей – собственной национально-религиозной традиции.

Л.В. Ульянова. *Уважаемая Мария Игоревна, на Ваш взгляд, какое влияние Жозеф де Местр оказал на внутреннюю политику России и какую роль сыграл в становлении российского консерватизма? Как Вы можете оценить эту роль?*

М.И. Дегтярева. Наследие графа Жозефа де Местра чрезвычайно многогранно и неоднозначно. Таковым было и его влияние на становление российского консерватизма и отечественной политической мысли в целом.

Де Местр появился в России в 1803 г. Время его пребывания в Петербурге в статусе посланника сардинского короля совпало с периодом зарождения отечественного консерватизма как политического и интеллектуального течения. Россия несколько отставала в этом отношении от Европы, где консерватизм возник как реакция на события Французской революции. В Европе де Местр оказался в числе последователей Эдмунда Берка¹, идеям которого он придал своеобразное религиозно-мистическое «обрамление». Широкое признание ему принесла книга **«Рассуждения о Франции»** (1796 г.). В Санкт-Петербурге он выступил «генератором» нового для России политического направления.

Приезд де Местра совпал с подготовкой государственных преобразований по инициативе либерального окружения Александра I – «Негласного комитета» и Михаила Сперанского. В то же время попытка модернизации системы управления «сверху» вызвала довольно жесткую реакцию со стороны двора. Оппозиция во главе с **Великой княгиней Екатериной Павловной** испытывала потребность в авторах, свободно владеющих пером и способных донести до Государя суть ее разногласий с реформаторами. В этом смысле де Местр пришелся кстати.

Русские «правые» в тот период только искали подобающую форму выражения несогласия с властью, выступавшей с инициативой модернизации отдельных сторон русской жизни. До тех пор наиболее известные представители русской оппозиции – князь М.М. Щербатов, а за ним и Н.М. Карамзин, А.С. Шишков, Ф.В. Ростопчин – отважились протестовать, скорее, с позиции *традиционализма*, обеспокоенные «вольным» обращением с национальным историческим наследием, чем с заявкой на серьезную идеологическую ревизию философии Просвещения и просветительского реформизма.

На их фоне де Местр имел больше шансов на успех и не только благодаря образованию (его воспитанием и обучением сначала занимались отцы-иезуиты, а завершил Туринский университет) и осведомленности о современных политических событиях и течениях в европейской культуре; он был уже опытным полемистом. Де Местр виртуозно владел «арсеналом» логических

приемов противоположного политического лагеря и вел полемику с просветительским либерализмом «его же оружием». Судя по обилию цитат, аллюзий, парафраз в его собственных произведениях, он свободно ориентировался в философии Просвещения и в определенном смысле «вырос из нее». Де Местр изумлял современников широтой своей «палитры» и особой манерой суждений, соединявшей, казалось бы, несоединимое: Просвещение и берковский консерватизм, «рефлекс» французского иллюминизма и католическую догматику, свободу галликанской доктрины и ультрамонтанство, преданность монархии и не лишенный реализма взгляд на революцию и последние события во Франции.

Может быть, поэтому для современных исследователей пример Ж. де Местра по-прежнему интересен, прежде всего, с точки зрения того, как происходило формирование консервативного стиля мышления. Наверняка вам известна работа немецкого социолога знания **Карла Мангейма** «Консервативная мысль»². Мангейм одним из первых стал рассматривать консерватизм не только как идеологическую систему, но и как особый образ мышления или особую логическую культуру, которая заимствует из «арсенала» противников основные темы, понятия, аргументацию, однако, придает им совершенно иную «огранку», рассматривая всё это через призму собственной жизненной позиции. Основу этой позиции составляет решительное неприятие всего, что содержит претензию на «общезначимость» некой «универсальной модели» в ущерб историческому своеобразию конкретных форм жизни, воплощенных в традициях народов или является нивелирующим эти различия абстрактным построением.

Не удивительно, что появление этого человека в салонах Петербурга, наполненных французской литературой, было подобно вспышке. «Всё превращалось в слух, когда, сидя в кресле с высоко поднятой головой, со своей широкой зеленой лентой ордена Св. Маврикия и Лазаря, спускавшейся на грудь, с крестом, по виду похожий скорее на монашеский, чем на светский, граф де Местр отдавался ясному потоку своего красноречия, смеялся от души, изящно приводил доводы и оживлял беседу, руководя ею», – напишет позднее Александр Стурдза³.

Приехав в Петербург представителем «короля без королевства», через несколько лет Жозеф де Местр был

¹ Этому есть прямое подтверждение – письмо к маркизу Коста де Борегарду, где де Местр пишет о том впечатлении, которое произвела на него книга Берка: «Прочли ли Вы Коллона, Мунье и восхитительного Берка? <...> Что до меня, я изумлен и не мог бы выразить Вам, насколько он укрепил мои антидемократические и антигалликанские представления» // *Oeuvres complètes de Joseph de Maistre. Nouvelle édition, contenant ses Oeuvres posthumes et toute sa Correspondence inédites.* Т. IX. Lyon, 1884. P. 11.

² Мангейм К. Консервативная мысль // *Он же. Диагноз нашего времени.* М., 1994.

³ Цит. по: Степанов М. (Шебунин А.Н.), Вермаль Ф. Жозеф де Местр в России // *Литературное наследство. Русская культура и Франция.* I. Т. 29–30. М., 1937. С. 608.

уже признанным «законодателем вкуса» в высшем свете, что дало основание Стурдзе заключить: «Месть де Местр был, безусловно, самым выдающимся персонажем Петербурга во времена Александра»¹. При этом «его интеллектуальное и общественное влияние заметно контрастировало с тем, насколько малозначительную политическую миссию он выполнял»².

Здесь им были написаны «Санкт-Петербургские вечера», «Письма к русскому дворянину об испанской инквизиции», «Четыре главы о России», «Пять писем об образовании к графу Разумовскому», «О нравах и религии русских», наброски и отдельные части книги «О Папе». Станицы и главы из его книг и эссе читали в петербургском свете в рукописях, идеи, изложенные в них, расходились в письмах и становились предметом салонных бесед. Де Местр задал для обсуждения и осмысления такое количество тем и сюжетов, что этого «наследия» с лихвой хватило на целый век.

Противники реформ встречали в его лице самую искреннюю поддержку, и это имело немаловажное значение для всей внутренней политики России. Думаю, не будет преувеличением сказать, что Жозеф де Местр был одним из тех, кто существенно повлиял и на изменение политического курса, приведшее к отставке М.М. Сперанского, и на окончательную смену «политического вектора» во второй половине правления Александра I. Его делом было формировать и направлять «токи» общественного мнения в столице.

В качестве теоретического обоснования для отказа от либерального курса де Местром было написано две вещи. Это «Четыре главы о России» и «Пять писем об образовании графу Разумовскому». То и другое было продиктовано определенным политическим «заказом» и составило «альтернативу» искреннему и несколько импульсивному дворянскому «ультиматуму» Николая Карамзина, представленному в «Записке о древней и новой России».

«Четыре главы» и «Записка» появились на свет в 1811 году. Карамзин руководствовался в своих рекомендациях Александру общей для русского «торизма» идеей о полезности примирения новшеств со стариной, подчеркивая *историческую открытость России* лучшим достижениям Запада и Востока: «Такая смесь в нравах, произведенная случаем, обстоятельствами, казалась нам естественною, и россияне любили оную как свою природную собственность»³. В то же время,

Карамзин критиковал реформационный азарт молодого окружения царя, напоминая о том, что мудрость государя состоит в том, чтобы лишь *кодифицировать исторически-сложившуюся практику* и уклоняться от игры в новшества, что создает почву для суеты честолюбий. Пятьдесят достойных губернаторов, по его мнению, были бы в состоянии сделать больше, чем многочисленные комиссии, которые «чертят линии для глаз, оставляя ум в покое».

Де Местр подверг критике *саму систему ценностей либерально-просветительского проекта* (таких, как «свобода», «наука») и обосновал их «неприложимость» к современным российским условиям в ситуации идеологической «экспансии» со стороны Франции. Он с сожалением говорил о том, что «ужасная литература восемнадцатого века пришла в Россию внезапно и без приготовления, и первыми уроками французского, который услышал народ, были богохульства»⁴. А в письмах на родину, которые подвергались высочайшей перлюстрации (о чем де Местр был прекрасно осведомлен), заявлял, что Россия едва ли справится с натиском галлицизма, поскольку лишена культурного «иммунитета»; ее собственная традиция «подорвана» еще со времени бескомпромиссных преобразований Петра. С этим было связано и общее заключение о современном положении дел: «гений Франции обуздал Россию, как человек обуздывает лошадь»⁵.

В письмах об образовании к министру народного просвещения графу А.К. Разумовскому де Местр последовательно проводил мысль об опасности «преждевременного» для русских увлечения современной философией и советовал осуществить коррекцию учебных программ в привилегированных заведениях для молодежи (в том числе – в Царскосельском лицее) в соответствии с «практической необходимостью». Вообще, он считал, что русские еще «не созрели для наук», «к науке не летят, к ней ползут», «наука явится сама с помощью средств непредвиденных, когда настанет время», а пока Александру нужны лишь «люди смелые и благородные», способные оказать достойное сопротивление европейской революционной «волне».

Парадокс, но именно иностранец, савойский подданный, используя официальный и неофициальный каналы влияния, *выступил одним из первых в России идеологов «культурного и политического карантина»* по отношению к Европе и Франции, охваченной духом революции, то есть оказался в одном ряду с

¹ Stourdza A. de. Le comte de Maistre // Oeuvres posthumes religieuses, historiques, philosophique et litteraires d'Alexandre de Stourdza. Souvenir et portraits. Paris, 1859. P. 171.

² Там же. P. 173.

³ Карамзин Н.М. Записка о древней и новой России. Л.: «Светоч», б. г. С. 11.

⁴ Maistre J. de. Quatres chapitres inedites sur la Russie. Paris, 1859, p. 25-26.

⁵ Граф Жозеф де Местр. Письма из Петербурга в Сардинию: 1803 – 1817 / Составление, перевод и предисловие Д.В. Соловьева. СПб., 1995. С. 161.

А.С. Шишковым и Ф.В. Ростопчиним. Вот так состоялось «вступление» графа Жозефа де Местра в российскую политику.

Что же касается **влияния де Местра на становление русского консерватизма**, оно было заметным, однако в полной мере оценить его степень, *исключительность и широту* довольно сложно. В исторической науке и в политической теории эта проблема решается по-разному. Критерии различны. Для профессионального историка одного сходства логических тенденций в текстах двух авторов недостаточно, нужны доказательства: ссылки, цитаты, очевидные лексические и терминологические заимствования, автокомментарии, дневниковые записи, свидетельства современников. Руководствуясь критериями исторической дисциплины, к числу прямых последователей де Местра в России с уверенностью можно отнести представителей самых разных политических направлений, не одних только консерваторов: П.Я. Чаадаева, декабристов М. Лунина и М. Орлова, Ф.И. Тютчева, братьев А., С. и Н. Тургеневых, Ф.М. Достоевского, Л.Н. Толстого. (Анализу идей и лексем из наследия Жозефа де Местра в творчестве русских писателей и публицистов посвящена статья известной переводчицы и исследователя В.А. Мильчиной¹).

В *политической философии* обязательные для исторической реконструкции критерии нередко «опускаются», если взятые за основу тексты предоставляют достаточно материала для сравнения. Для утверждения о влиянии идеи в таком случае имеет значение общее направление мысли, сходство логических построений, современность и очередность появления произведений. При таком подходе **Михаил Никифорович Катков**, например, даже при недостаточном количестве ссылок на произведения де Местра может рассматриваться в качестве его последователя. Его публицистике был присущ тот же *антиреволюционный настрой и недоверие к попыткам переустройства общества на основе отвлеченных моделей и схем*; ему была так же дорога монархия – начало, объединяющее государство и народ.

На основании структурно-логического анализа ряд последователей де Местра дополняют и славянофилы. И не удивительно: некоторым фрагментам из «Санкт-Петербургских вечеров» и «Четырех глав о России», где де Местр призывает русских современников вернуться к *бытовой старине, созидать и беречь собственную традицию*, не зная источ-

ника, можно было бы приписать славянофильское авторство. Достаточно взять для сравнения работу **Алексея Хомякова** «О старом и новом», где автор говорит о том, что «старина русская была сокровище неисчерпаемое всякой правды и всякого добра», и это сходство будет очевидным. Направление, заданное де Местром, без труда угадывается и в рассуждениях **Ивана Киреевского** о западной рассудочности, которая несла в себе «семя реформации» и «поставила Церковь перед судом разума» (в работе «О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению в России»).

Именно де Местр ввел в консервативный обиход мысль о том, что **реформация явилась «колыбелью» революции в Европе**. Но подобным же образом идея **Константина Аксакова** о том, что «русский народ есть народ неполитический» («О внутреннем состоянии России»), также представляется развитием деместровых заключений об особенностях русского национального характера.

Невозможно не упомянуть и о **Константине Леонтьеве**. При всей оригинальности его теоретического наследия, исходная посылка его мысли – *неприятие либерального нивелирующего «прогресса» и «вторичного смесительного упрощения»* перед всеобщим концом – восходит к тому же «источнику», утверждавшему примерно за полвека до Леонтьева, что государства достигают расцвета лишь при условии сохранения собственной культурной традиции в национальных границах, и открыто смеявшемуся над «всечеловеком».

Вот почему список возможных последователей де Местра в России меняется в зависимости от характера дисциплины. Историк констатирует *факт*, специалист в области политической философии – *сферу, или круг, влияния идеи*. Имеет значение и то, *прямым или негативным* было это влияние и какое логическое «превращение» претерпела идея при перемещении из одного контекста в другой. Так, полемика с Жозефом де Местром, по-видимому, имела следствием и «кристаллизацию» взглядов его оппонентов в русском консервативном лагере – автора теории «официальной народности» **Сергея Уварова** и приверженца консервативного реформизма и христианского просвещения **Александра Стурдзы**.

Конечно, надо иметь в виду, что случаи исключительного влияния не так уж часты. Де Местра в России читали и ценили, но все же некоторые характерные особенности его логических построений присущи всему консервативному направлению. Пример? – Знаменитая триада С.С. Уварова: «*Самодержавие. Православие. Народность*», таинственно напоминающая подобную триаду де Местра: «*Монархия. Католицизм.*

¹ Miltchyna V. Joseph de Maistre in Russia: A Look at the Reception of his Work // Joseph de Maistre's Life, Thought and Influence. Selected Studies / Edited by Richard A. Lebrun. McGill-Queen's University Press. 2001.

Нация». Однако нельзя упускать из поля зрения и немецких романтиков с подобным ценностным рядом. Граф С.С. Уваров – талантливый компилятор – читал их не меньше, чем Жозефа де Местра, с которым его связывала переписка. Андрей Зорин, вообще, полагает, что «в кругу источников уваровской доктрины <...> политическое учение немецких романтиков играет ведущую роль»¹ и отводит «первенство» **Фридриху Шлегелю** с его триадой: «*Общность происхождения («раса»). Обычай. Язык*».

И, все же, если говорить о том, что из комплекса идей Жозефа де Местра оказалось в России востребовано в наибольшей степени и кем, можно выделить несколько групп. Для представителей **«государственно-охранительного» направления** он, помимо его католической нетерпимости, во всем прав. *Приверженность монархии* и последовательный *легитимизм*; опора на *опыт, обычай, здравый смысл* в противовес рационалистическому моделированию либералов; *неприятие революционных «изломов»* и ставка на *эволюционный путь развития*; напоминание о силе *«неписанных конституций»* и о *христианских основаниях политики*; и одновременно – о *праве власти на применение силы в границах закона и общественного мнения*, – всё это очень близко русскому монархическому лагерю (от Н.М. Карамзина – до Л.А. Тихомирова).

Группа сторонников консервативной политики в сфере народного просвещения (от С.С. Уварова до Д.А. Толстого и К.П. Победоносцева) вполне могла почерпнуть у де Местра аргументы в пользу ужесточения цензуры, ограничения права университетской автономии, приспособления обучения и воспитания к «практическим задачам государства», соблюдения принципа сословности в этой сфере. «Письма к графу Разумовскому» и «Четыре главы о России» по существу были *готовым проектом «контр-реформ» в области образования*. Отдельно стоит упомянуть об А. Стурдце, поскольку охранительный импульс не оставил и его равнодушным. В качестве советника Александра I Стурдза удачно «претворил» надежду де Местра на урегулирование проблем европейской политики «под эгидой Рима» в концепцию «Священного Союза», только на «общехристианской основе» и с одной поправкой: этот «орган» задумывался как инструмент международного «посредничества» между государями и народами для предотвращения крайностей бесконтрольной свободы и авторитарного произвола.

¹ Зорин А.Л. Меморандум С.С. Уварова 1832 года и возникновение доктрины «Православие – Самодержавие – Народность» // Он же. Кормя двуглавого орла: Русская литература и государственная идеология в последней трети XVIII – первой трети XIX века. М., 2004. С. 352.

Русские **«почвенники»** (славянофилы), прямо или опосредованно, были более восприимчивы к идее *«естественного, или органичного, развития»*, которая, между прочим, обусловила критику де Местром крайних проявлений государственного «дирижизма» в России как в отношении внезапных перемен политического курса, так и в отношении практики «военных поселений» в период аракчеевского правления.

Первым русским консерватором национального направления и приверженцем **«культурного консерватизма»** (от А.С. Шишкова и публицистов николаевского времени – М.Н. Погодина, Ф.И. Тютчева – до К.Н. Леонтьева) должны были импонировать идеи де Местра о *творческой созидательной силе национальной традиции, национального духа и словесности*. Правда, в случае **Александра Шишкова** правильной было бы говорить о сходстве взглядов, чем о непосредственном влиянии Ж. де Местра. **«Рассуждения о старом и новом слоге русского языка»**, пронизанные убеждением о недопустимости подражания западным образцам, появились в 1803 году². Де Местр еще не успел тогда приобрести достаточного «веса» в русском обществе. Но близость его и Шишкова позиций очевидна, поскольку в концепции Ж. де Местра язык является «агентом изменений» и не только управляет и фиксирует «токи» общественного сознания, но и оказывает воздействие на культурную и политическую среду. Французский язык в просветительской «огранке» стал «проводником» революционных идей в пределах всей Европы. Эта тема получила развитие в «Рассуждениях о Франции», опередивших работу А.С. Шишкова на шесть лет.

А вот сторонники **консервативного реформизма** посматривали на де Местра с опаской. Для них он – интеллектуальный провокатор, пишущий порой «самые дикие и обскурантные вещи». «Водоразделом» в этом случае послужило отношение к *человеку и степени его политической свободы*. Тот, кто для Стурдзы является *«возлюбленным созданием Божиим»* с неотъемлемым даром свободы – *«печатью образа Божия»*, в глазах де Местра подвержен неискоренимой «порче в результате грехопадения» и потому больше всего нуждается в том, чтобы *«быть хорошо управляемым»*. Стурдза сознательно шел на «разрыв» с де Местром, когда в «Обзорах» (1819 г.), предназначенных вниманию царя, призывал признать реформу «законным инструментом», отвечающим назначению христианского

² Об этом см.: Против течения: Исторические портреты русских консерваторов первой трети XIX столетия / Отв. ред. А.Ю. Минаков. Воронеж: Воронежский государственный университет, 2005.

государства – *содействовать благу подданных, и допускать возможность расширения общественной свободы по мере развития всеобщего образования и христианского просвещения*. Де Местр, как будто, не исключал возможности ограниченного прогресса в христианском государстве, однако, принимая во внимание общий контекст его произведений, эта перспектива была весьма отдаленной и смутной.

Итак, под непосредственным влиянием Жозефа де Местра, или же – консервативной «волны» с его участием, в России формировался целый «спектр» течений, объединенных неприятием западного просветительского универсализма и революции и поднявших «на щит» национальную традицию и национальную культуру.

Л.В. Ульянова. *Можно ли сказать, что де Местр обрел в России вторую родину? Как он относился к «Священному Союзу» трех императоров?*

М.И. Дегтярева. Этого не случилось. За период четырнадцатилетнего пребывания в Петербурге де Местр привык к России и даже хотел остаться здесь, однако, навлек на себя опалу причастностью к случаям тайных обращений в католицизм, «волной» прокатившимся по русскому высшему обществу. Проводник идеи *традиционного* развития, он, тем не менее, не оставлял и надежд на возвращение «схизматиков»-русских к «римской колыбели». Не видя в том существенного противоречия, он рассматривал свое содействие ордену иезуитов в качестве «неофициальной миссии», которую ему, к слову сказать, никто не поручал.

Первое время положение его в столице было незавидным. Его жена и дочери остались в Европе. Не имевший ни своего экипажа, ни приличной шубы, он вызывал лишь усмешки лакеев и не имел ни малейшего представления о том, как прожить в городе с баснословно высоким уровнем цен. Но понемногу круг его знакомых расширился и объединял людей довольно разных. Ему был оказан радушный прием в салоне **Варвары Головиной** (прототипа Анны Павловны Шерер в романе Льва Толстого «Война и мир»), пользовавшимся славой «католического штаба». У адмирала **Павла Чичагова**, до войны – большого поклонника Наполеона, де Местр «царил по праву победителя». В домах представителей «старой партии» – сенатора В.С. Тамары, П.А. Толстого и у Строгановых – с ним иногда пытались спорить, однако, по замечанию современника, «в интеллектуальном отношении посредственно». Де Местр свел знакомство и с православным семейством греко-молдавского происхождения А.С. Стурдзы. По наблюдениям последнего, «город и двор были влюблены в де Местра».

Тем не менее, чувства де Местра к России были двоякими. Конечно, он не мог не желать победы Александру в его «поединке» с Наполеоном. Его родной брат Ксавье состоял на службе в русской армии, сначала на Кавказе, а затем при штабе Багратиона, был награжден орденом Св. Владимира и получил чин генерал-майора. Его сын Родольф служил в составе корпуса кавалергардов и был участником всех крупных сражений от Бородина до Парижа. Но в отличие от них Жозеф де Местр так и не «сроднился» с Россией. Его письма пронизаны иронией, подчас весьма едкой, а работа «О нравах и религии русских» содержит набор анекдотов и весьма сомнительных историй, выдаваемых за «подлинные свидетельства» о неприглядных сторонах русской жизни. Колкие комментарии в личной корреспонденции оказали де Местру не лучшую услугу. Его письма были перехвачены английской стороной и направлены в Петербург с нелюбезным отзывом об авторе.

После возвращения из Парижа Александр I был немедленно извещен о том, что в его отсутствие «передовой отряд» иезуитов и их старый друг и недавний личный секретарь Государя местье де Местр поспособствовали переходам в католицизм «прекрасных представительниц» высшего общества. Среди «обращенных» ими оказались жена петербургского военного губернатора С. Свечина, княгиня А. Голицына, М. Нарышкина. Наибольшее возмущение вызвало то, что в том же направлении следовал и молодой племянник министра духовных дел и просвещения князя Голицына, впрочем, оставшийся в Православной Церкви под влиянием бесед со святителем Филаретом (Дроздовым).

Александр тут же назначил де Местру личную аудиенцию и во время этой беседы, по словам гостя, у Государя «огонь шел из ноздрей». Де Местр попытался убедить царя в своей непричастности к обращениям, но тот ему не поверил. Де Местр же принял любезность Александра за готовность простить и так и не узнал о том, что причиной его официального отозвания по инициативе Сардинского дома послужили не «происки его давних противников», а личное настояние русского Императора. Лишь благодаря участию в этом деле посла России при сардинском дворе князя П.Б. Козловского, симпатизировавшего католикам, срок пребывания де Местра в Петербурге был продлен до мая 1817 г.

Но **самым большим «ударом» для де Местра оказался «Священный Союз»**. Сама идея христианского объединения на «надконфессиональной» основе была в глазах де Местра свидетельством победы «тлетворного духа философизма и иллюминизма XVIII века», породившего революцию. Авторитет католической церкви как «фундамента всей европейской

политики» так и не был восстановлен, а дань уважения христианству со стороны участников «конвенции» превратилась, по его мнению, в пустую «проформу», «условность». «Она составлена ни в греческом, ни в католическом, ни в протестантском духе; в ней совершенно особый дух, который я изучаю тридцать лет», – писал де Местр в Сардинию. Более того, он прямо говорил о том, что иллюминаты были «вдохновителями Парижской конвенции»¹.

Что касается отношения к странам-участницам Союза, сначала наибольшие опасения у де Местра вызывала Австрия. В депешах, направленных в июне-июле 1814 г. сардинскому королю, де Местр рекомендовал своему монарху поддержать и возглавить начавшееся движение за объединение Италии ради целостности ее границ. Он допускал даже привлечение на службу революционно настроенных людей, лишь бы это были итальянцы.

Затем де Местр был буквально обескуражен тем, что по условиям Парижского договора Франция (объект его симпатий) восстанавливалась в границах 1792 г. и теряла почти все территориальные приобретения, кроме нескольких местностей, включая... его родной Шамбери. Это поставило под сомнение и надежду на компенсацию потерянного в ходе революции недвижимого имущества, и даже подданство сардинским монархам, которым де Местр служил всю жизнь. К счастью для Жозефа де Местра, «Сто дней» Наполеона заставили участников коалиции создать «буферную зону» против Франции, и Сардинии удалось вернуть Пьемонт, но де Местру было уже понятно, каков был на практике *легитимизм* победителей Наполеона.

Благо, он не знал о колебаниях Александра при выборе кандидата на французский трон и о том, что Талейрану удалось отстоять традиционную династию с помощью аргумента: «Регентство или Бернадот – интрига. Только Бурбоны – принцип». Де Местр не мог смириться ни с созданной по инициативе Александра I конституционной комиссией, ни с тем, что Людовик XVIII был вынужден еще в 1814 г. утвердить конституционную хартию. Все это определило переход Жозефа де Местра во фланг «правой» оппозиции.

«Главным виновником» злоключений периода реставрации он считал царя, «одурманенного идеей трансцендентного христианства», «восстановившего Людовика на троне Бонапарте» и «узаконившего своей рукой все преступления периода узурпации и атеизма». Не случайно в предисловии к «Опыту о производящем начале политических конституций»

де Местр заметил: «Наполеон избежал осуждения, а Александр – похвалы»².

«Священный Союз» послужил основной причиной появления на свет самой непримиримой в политическом отношении книги Жозефа де Местра «**О Папе**». К. Мангейм с большим основанием говорит о том, что создание консервативных утопий может служить своеобразным утешением для «ультраправых» в тех случаях, когда они лишены возможности оказывать влияние на действительное положение дел в политике. Именно это случилось с де Местром. В его книге, по сути, была предложена идеализированная модель средневековой Европы под «суверенной властью римского епископа», однако в его дневниках и корреспонденции прослеживалось полное понимание того, что ни «прекрасного средневековья», ни даже предреволюционной Европы уже не вернуть. «Господа, земля дрожит, а вы хотите строить», – говорил де Местр и на совете министров у себя на родине за несколько месяцев до Пьемонтской революции.

Л.В. Ульянова. Если бы де Местр не приобрел такого влияния при Александре I, можно ли предположить, что на российский консерватизм большее влияние оказал бы Эдмунд Берк или Адам Мюллер?

М.И. Дегтярева. Вопрос заключается в том, что выбрал бы русский консервативный лагерь в условиях утвердившейся модели общественно-государственных отношений, что было ему более «созвучно»?

Русское высшее общество в период формирования в России консервативного течения было в значительной мере франкоязычным. Поэтому шансы на успех были бы и у Л. де Бональда, и у Ф.-Р. де Шатобриана. С 20-х – 30-х годов XIX в., когда французское влияние ослабело, разделение по предпочтениям, думаю, было бы неизбежно.

«Государственно-охранительное», да и «почвенное» направления, скорее, отдали бы предпочтение немецкому консерватизму, и не только **Адаму Мюллеру** как противнику «революционных химер», но и Ф. Шеллингу, и немецким романтикам – А.В. и Ф. Шлегелям с их *идеалом «прекрасного средневекового прошлого»*, а позднее – и «твердым» прусским консерваторам – братьям Э.Л. и Л. фон Герлахам. Это не означало бы слепого копирования, но идея *развития с опорой на традицию и система критики либерального рационализма* были бы восприняты и адаптированы русской стороной.

Относительно небольшой круг сторонников консервативного реформизма и легализма в политике

¹ Местр Ж. де. Письма в Сардинию // «Русский архив», 1912, № 2. С. 183.

² Maistre J. de. Des constitutions politiques et des autres institutions humaines / Edition critique avec une introduction et des notes par Robert Triomphe. Strasbourg, 1959. P. 11.

(А.С. Стурдза, Б.Н. Чичерин, идеологи и практики «Великой реформы»), вероятно, открыли бы для себя Э. Берка с его верой в силу закона, пиететом перед «*исторической конституцией*» народа, чувством меры и умеренностью в политике, допускающей «*изменение во имя сохранения*». Но для того, чтобы Берк (да и де Бональд) имел в России широкое признание, было необходимо одно условие – достаточная независимость гражданской сферы, «укорененность» сословных прав и общественных институтов. Однако этому препятствовала система крепостного права и «вертикаль» петровского регулярного государства.

Л.В. Ульянова. *Можно ли Федора Тютчева или Петра Чаадаева назвать последователями де Местра? Почему популярность де Местра начала резко уменьшаться с конца 1820-х?*

М.И. Дегтярева. Оба были его усердными читателями. Незаконченное произведение **Федора Тютчева** «Россия и Запад», замысел которого возник под впечатлением революционных событий 1848–1849 гг., является продолжением предпринятой де Местром попытки анализа «истоков» европейской революции в контексте новых социальных и культурных явлений начиная с XVI века. «*Индивидуализм*», *ослабление авторитета* духовного и светского – это темы, перешедшие на страницы политического трактата Тютчева из трудов графа Жозефа де Местра.

Кстати, на основании общего направления мысли, к числу последователей де Местра можно отнести и **Владимира Соловьева**, который вслед за Ф.И. Тютчевым развивал идею *соединения христианских церквей*. Но, если Тютчев, дословно воспроизводя мысль де Местра о том, что «нация является инструментом в руках Провидения», все же, заменил «способный привести христиан к единству» католицизм – Православием, Соловьев долгое время был гораздо ближе к «первоисточнику»...

«Философические письма» **Петра Чаадаева**, безусловно, навеяны произведениями и письмами де Местра и претендуют на концептуальное завершение его идей. В некоторых частях сходство поразительно, до текстуальных совпадений. Центральной для Чаадаева является тема *неопределенности исторического пути России*, буквально «угодившей в разлом» между цивилизациями Запада и Востока. Но до него именно Ж. де Местр настойчиво прививал своим читателям мысль о том, что русским только предстоит еще «угадать свою партию национальной карьеры», и любил повторять: «Это не Европа, или, по крайней мере, это азиатская раса, оказавшаяся в Европе»¹.

И, все-таки, Чаадаев не был до конца последователь-

ным «учеником». По сравнению с тем, как де Местр на страницах «Санкт-Петербургских вечеров» защищал нашу древность и права наследственного «родового гнезда»² в противовес вкусам тех, для кого «идеи меняются как ленты, мнения, как фасоны жилетов»³, заключения Чаадаева кажутся пессимистичным «приговором» русской культуре: «Мы никогда не принадлежали ни к одной из известных семей человеческого рода, ни к Западу, ни к Востоку и не имели традиций ни того, ни другого. Мы стояли как бы вне времени, всемирное воспитание человеческого рода на нас не распространялось»⁴. «Века и поколения протекли для нас бесплодно <...> одинокие в мире, мы миру ничего не дали и ничего у мира не взяли». «Мы заимствовали одну лишь обманчивую внешность и бесполезную роскошь»⁵.

Не думаю, что Чаадаев заслужил бы поощрение де Местра, если бы имел возможность изложить ему свой «символ веры» так, как в письме к А.И. Тургеневу (1835 г.): «Вы, между прочим, были неправы, когда определили меня как истинного католика»; «...моя религия не совпадает с религией богословов, <...> пожалуй, что это не религия народов. Но я вам скажу, что это та религия, которая скрыта в умах, а не та, которая у всех на языке, что это религия вещей, а не религия форм <...> которая станет в грядущем последней и окончательной формой поклонения и всей жизнью человечества»⁶. Здесь явно прослеживается влияние «*веры философов*», обличению которой де Местр посвятил в свое время не один десяток страниц. И, все же, **Чаадаев был в самом деле большим поклонником творчества де Местра, «русским де Местром № 1».**

С 20-х годов XIX в. популярность Жозефа де Местра, действительно, понемногу пошла на спад. После его отставки в официальных хрониках Петербурга его имя было предано забвению, хотя идеи, по-прежнему, имели хождение. Ближе к середине века, по мере нарастания реформистской «волны» менялось и отношение к нему читающей публики. Всё то, что интриговало и завораживало в его произведениях на рубеже веков (внимание к теме насилия и несправедливости в мире,

² Местр Ж. де. Санкт-Петербургские вечера. СПб., 1998. С. 606–607.

³ Граф Жозеф де Местр. Письма из Петербурга в Сардинию. 1803 – 1817... . СПб., 1995. С. 274.

⁴ Чаадаев П.Я. Философические письма. // Он же. Полное собрание сочинений и избранные письма. М., 1991. Т. I. С. 323.

⁵ Там же. С. 330.

⁶ Чаадаев П.Я. – А.И. Тургеневу (октябрь-ноябрь 1841 г.) // Чаадаев П.Я. Полное собрание сочинений и избранные письма. М., 1991. Т. II. С. 100.

¹ Местр Ж. де. Письма в Сардинию // «Русский архив», 1912, № 2. С. 224.

трагические парадоксы и жесткие максимы), подвергалось критической переоценке. Для христианского понимания (вне зависимости от политических предпочтений), как и для либерального гуманизма, вечные силлогизмы и провокации месье де Местра («*война божественна*»¹; «*исполнитель правосудия*» – «*ужас и связь человеческих обществ*»²) звучали весьма сомнительно.

Новое «открытие» ожидало де Местра после революции 1917 года. Интерес вызывали не только его «прогнозы» о том, что Россия, возможно, станет «резервуаром» для европейской революции, но и сам подход – *поиск религиозной причины* революции, а также идея де Местра о «*соучастности*» каждого конкретного человека в *первородном и общенациональном грехе*. Эта «сюжетная линия» обратила на де Местра в 1920 г. внимание историка и философа **Льва Карсавина**, посвятившего ему отдельную статью³. **Николай Бердяев** обращался к де Местру в работах «Философия неравенства» (1918 г.) и «Новое Средневековье»

(1921 г.) и оставил о нем отзыв как о глубоком мыслителе религиозно-мистического направления⁴. **Петр Струве** в «Пророчествах о русской революции»⁵, отдавая должное социологическому анализу событий и интуиции Ж. де Местра, цитировал фрагменты из «Четырех глав о России», где тот предсказывал появление «университетского Пугачева» и «пожар, который может поглотить Россию».

...Мне не хотелось бы возлагать на де Местра полную ответственность за то, что в русском консерватизме позиции *реформистского «крыла»* оказались слабее, чем *авторитарно-охранительного направления*. Исследование логических связей и каналов влияния идей, на мой взгляд, позволяет избежать обеих крайностей – забвения и «апологии».

Беседовала Любовь Ульянова

¹ Местр Ж. де. Санкт-Петербургские вечера... . С. 374.

² Там же. С. 32.

³ См.: Хоружий С.С. Карсавин и де Местр // «Вопросы философии», 1989, № 3.

⁴ См. также: Бердяев Н.А. Жозеф де Местр и масонство // «Путь». Париж, 1926, № 4.

⁵ Струве П.Б. Пророчества о русской революции // Он же. Дух и слово. Статьи о русской и западно-европейской литературе. Paris, 1981.



Жозеф де Местр и Россия

Возникновение консерватизма как западно-европейского, так и русского, непредставимо без влияния Жозефа де Местра (1753–1821), одного из родоначальников европейского консерватизма, блистательного интеллектуала, «пламенного реакционера» (так его окрестил Бердяев в «Новом Средневековье»), «Вольтера реакции» [4, с. 211], одного из самых радикальных критиков Революции и демократического общества. Он родился в городе Шамбери в Савоие в аристократической семье. Начальное образование де Местр получил в Коллегии иезуитов. Окончив в 1774 г. Туринский университет, где изучал право, де Местр становится советником Сената Савойи, а в 1788 г. – сенатором. Будущий католик-ультрамонтан, непоколебимо убежденный в приоритете власти Папы над светской властью одно время состоял в масонской ложе и был либеральным католиком [4, с. 221]. В масонской ложе де Местр достиг степени «Благодетельного Рыцаря Святого Града» [8, с. 7.]. В 1796 г. он издал принесшую ему европейскую известность книгу «Размышления о французской революции», ставшей классикой консервативной мысли.

Когда французские революционные войска заняли Савою, де Местр переехал в Сардинию, где в 1800 г. получил должность канцлера. В мае 1803 г. он приехал в Петербург в качестве посланника сардинского короля. Жозеф де Местр пользовался весьма значительным влиянием при императорском дворе и принимал самое активное участие в некоторых политических инициативах Александра I. Именно в России были созданы его основные сочинения: «Санкт-Петербургские вече-

ра» и «Петербургские письма». Светская проповедь ультрамонтанства де Местра пользовалась большим успехом у части русского высшего общества. К примеру, известный мемуарист С.П. Жихарев записывал в дневнике: «Граф Местр точно должен быть великий мыслитель; о чем бы ни говорил он, все очень занимательно, и всякое замечание его так и врезывается в память, потому что заключает в себе идею, и сверх того, идею прекрасно выраженную» [3, с. 86]. Де Местр был частым гостем салонов С.С. Уварова, В.П. Кочубея, графа А.К. Разумовского, дружил с адмиралом П.В. Чичаговым; известны его посещения православно-консервативной «Беседы любителей русского слова», возглавляемой А.С. Шишковым и Г.Р. Державиным. По мнению видного историка В.С. Парсамова, в интеллектуальной жизни русского общества начала XIX в. Жозеф де Местр сыграл исключительную роль. Благодаря его проповеди «Россия становится своеобразным центром не просто антиреволюционных, но еще и католических идей» [11, с. 14, 24].

Свою роль де Местр сыграл и в становлении русского консерватизма. Ранние русские консерваторы разделяли те основные ценности, которые были характерны и для их западноевропейских единомышленников, ставивших своей целью защиту и актуализацию позитивных традиций и ценностей идеализированного традиционного общества, прежде всего сильной централизованной монархической власти и религии. Русский консерватизм в этом отношении типологически был близок западноевропейскому, поскольку обладал теми же основными чертами,

Минаков Аркадий Юрьевич, доктор исторических наук, профессор Воронежского государственного университета, руководитель Центра по изучению консерватизма. E-mail: minak.arkady2010@yandex.ru

такими как опора на традицию, понимание неравенства и иерархии как естественного состояния общества, отрицание революционных методов переустройства общества, борьба с идеями Просвещения, убежденность в том, что для общества необходима монополия благородного сословия и церкви на обсуждение и толкование важнейших социальных и нравственных проблем; именно высшие сословия обязаны поддерживать охранительные принципы и государственные идеи.

Одной из главных причин появления на свет русского консерватизма была патриотическая реакция на галломанию, страсть к подражанию и заимствованию всего французского, не только языка, но и идей, привычек, мод и пр., которая, как лесной пожар, охватила дворянское общество в конце XVIII – начале XIX века. Консерваторам вроде А.С. Шишкова, Ф.В. Ростопчина галломания представлялась тем идейным злом, в котором оказались сфокусированы все угрозы, порожденные Французской революцией и наполеоновской агрессией. Следует отметить, что консервативно настроенные иностранцы осуждали галломанию едва ли не в более резких выражениях, нежели их русские единомышленники. Так, де Местр по этому поводу писал: «У меня нет слов описать вам французское влияние в сей стране. Гений Франции оседлал гения России буквально так, как человек обуздывает лошадь» [6, № 11, с. 178]. Этот факт расценивался им крайне негативно, поскольку «российская цивилизация по времени совпала с эпохой максимального развращения человеческого духа (имеется ввиду распространение идей Просвещения и Великая Французская революция – А.М.), и множество обстоятельств <...> пришли в соединение и, так сказать, смешали русский народ с народом, который одновременно был самым ужасным орудием и самой жалкой жертвой этого развращения. <...> Ужасная литература XVIII века сразу, без какой-либо подготовки проникла в Россию, и на первых уроках французского языка, который услышало русское ухо, звучали слова богохульства» [8, с. 40–41]. В широком распространении подобного рода настроений де Местр обвинял русских западников, начиная с Петра I. «Я ставлю в вину вашему Петру I величайший грех – неуважение к своей нации» [6, с. 176]. Впрочем, с точки зрения сардинца у Петра были грехи и постраш-

нее: «Вообще же страна сия отдана иностранцам, и вырваться из их рук можно лишь посредством революции. Повинен в этом Петр, коего именуют великим, но который на самом деле был убийцей своей нации. Он не только презирал и оскорблял ее, но научил и ненавидеть самое себя. Отняв собственные обычаи, нравы, характер и религию, он отдал ее под иго чужеземных шарлатанов и сделал игрушкой нескончаемых перемен» [5, с. 179]. Скорее всего, де Местр нарочито несколько сгущал краски, перенося на петровские реформы свою ненависть к протестантской Европе, на которую, как он считал, ориентировался Петр [11, с. 35].

Де Местр провел в России 14 лет, с 1803 по 1817 г. и оказал существенное влияние на политику Министерства народного просвещения, резко критикуя российскую систему образования и воспитания, проникнутую, с его точки зрения, духом галломании и примитивного подражательства западноевропейским образцам. Он усматривал крайнюю опасность для государства российского в существовании того слоя, который возник в результате влияния модных западноевропейских идей и который значительно позже Солженицын назвал «образованщиной». Полуобразованные дворяне-галломаны представляли, по сути, подрывной элемент, как минимум, преисполненный оппозиционного духа и воинствующего аморализма: «Умы их извращены и преисполнены гордыни, им родина опротивела, они вечно порицают правительство, преклоняются перед иностранными вкусами, модами и языками и готовы ниспровергнуть все то, что презирают, т.е. все на свете. Другое страшное последствие, вытекающее из этой научной мании, заключается в том, что правительство, нуждаясь для осуществления ее в профессорах, постоянно принуждено обращаться за ними в иностранные государства; а так как люди истинно-образованные и нравственные редко оставляют свое отечество, где их почитают и награждают, то одни только люди посредственные, и к тому же не только развратные, но и совершенно испорченные являются на Север предлагать за деньги свою мнимую ученость. Особенно теперь Россия ежедневно покрывается этою пеною, которую выбрасывают на нее политические бури соседних стран. Перебежчики эти приносят сюда одну наглость и пороки. Не имея

ни любви, ни уважения к стране, без связей домашних, гражданских или религиозных, они смеются над теми непрозорливыми русскими, которые поручают им все, что есть дорогого у них на свете, они спешат набрать довольно золота, чтобы привольно зажить в другом месте, и, обманув общественное мнение кое-какими публичными опытами, которые истинным судьям представляются жалкими образцами невежества, возвращаются на родину, чтобы издеваться над Россией в дрянных книжонках, которые Россия еще покупает у этих же бездельников, – пожалуй, даже переводит. Теперешнее положение тем более опасно, что, благодаря крайне прискорбному предрасудку, в России негласно принято смотреть на нравственность, как на нечто совершенно отдельное и независимое от преподавания, так что, например, если сюда приезжает преподаватель физики или греческого языка, всем известный за человека развратного или атеиста, весьма часто услышим: что имеет это общего с физикою или греческим языком. Таким образом, сюда попадает сор Европы, и несчастная Россия дорого платит сонмищу иностранцев, исключительно занятому ее порчею» [1, с. 253–254]. Рассуждая таким образом, де Местр безусловно становился идейным союзником русских консерваторов, борцов с иностранным влиянием и галломанией.

Де Местр, как и Шишков с Ростопчиним, призывал «подвергать самому тщательному дозору иностранцев (особенно немцев и вообще протестантов), прибывающих в эту страну для обучения молодежи, независимо от того, что они собираются преподавать, и считать почти несомненным, что из ста человек такого толка по меньшей мере в девяноста девяти случаях государство совершает для себя пагубное приобретение, потому что всякий, у кого есть семья, собственность, устоявшийся склад характера и определенная репутация, не поедет в чужую страну, а останется у себя дома» [8, с. 110–114].

Консерваторы добились частичной реализации своих требований. Так 25 мая 1811 г. был издан указ «О частных пансионах», в котором заявлялось, что «дворянство, подпора государства, возрастает нередко под надзором людей, одною собственною корыстию занятых, презирающих все отечественное, не имеющих ни чистых нравов нравственности, ни познаний» и «следует

дворянству, и другие состояния готовят медленную пагубу обществу воспитанием детей своих в руках иностранцев». Указ предписывал директорам училищ испытывать нравственные качества содержателей пансионеров и требовать от них и учителей знания русского языка. Преподавание должно было вестись исключительно на русском языке [12, стлб. 706–707]. В начале 1812 г. вышло «Мнение министра народного просвещения относительно домашних иностранных учителей», т.е. распоряжение о том, что учителям-иностранцам нужно было теперь получать в российских начальных училищах письменные свидетельства о своих способностях и знаниях [12, стлб. 774–777].

Определенное единство взглядов православных консерваторов и де Местра привело к тому, что он сознательно периодически искал контакты с консервативной «русской партией». Известно, что он посещал заседания шишковско-державинской «Беседы любителей русского слова» и бывал в знаменитом тверском салоне великой княгини Екатерины Павловны – официального лидера консервативной «русской партии» при дворе. Вероятно, эти контакты были обусловлены необходимостью совместной борьбы с влиятельной «французской партией», лидером которой считался известный либеральный реформатор М.М. Сперанский. К примеру, историк М.Я. Морошкин отмечал: «Если Ростопчин и партия его видели в Сперанском якобинца, то когорта деместровская смотрела на него, как на иллюмината, проникнутого новым духом, враждебным церкви и престолу» [9, с. 506].

Свою оценку Сперанского де Местр высказал в письме к сардинскому королю Виктору Эммануилу I 28 августа (9 сентября) 1811 г. Главными обвинениями в адрес Сперанского были «низкое» социальное происхождение, шпионаж в пользу Франции, приверженность к конституции и принадлежность к масонам: «Это человек умный, великий труженик, превосходно владеющий пером; все сии качества совершенно бесспорны. Но он сын священника, что означает здесь принадлежность к последнему классу свободных людей, а именно оттуда и берутся, вполне естественно, внедрители всяких новшеств. Он сопровождал Императора в Эрфурт и там снюхался с Талейраном; кое-кто полагает, что он ведет с ним переписку. Все дела его управления пронизаны новомодными идеями,

а паче всего – склонностью к конституционным законам <...> Должен признаться в крайнем своем недоверии к государственному секретарю <...> Ваше Величество не должен даже на мгновение сомневаться в существовании весьма влиятельной секты, которая уже давно поклялась низвергнуть все троны и с адской ловкостью использует для сего самих государей» [6, № 11, с. 187].

В конечном итоге в результате закулисной борьбы с участием самых различных «фракций» Сперанский был отправлен в опалу в марте 1812 г., что резко усилило позиции как «русской партии», так и де Местра. Еще в феврале 1812 г. последнему было сделано предложение редактировать все официальные документы, публикуемые от царского имени, ему было передано 20 тысяч рублей от имени императора на необходимые расходы «для подготовки и проведения своих замыслов». 5 марта канцлер Н.П. Румянцев объявил де Местру, что император имеет на него виды в предстоящей войне, что он хотел бы его пригласить на русскую службу и что он согласен послать фельдъегеря за семьей де Местра. В тот же день вечером де Местр был на квартире у Н.А. Толстого, обер-гофмаршала, президента придворной конторы, который руководил придворной жизнью и церемониями во времена Александра I, и имел с ним разговор о предстоящей войне и вопросах командования. Во время разговора в квартире тайно присутствовал царь. В конце беседы он заменил Толстого и переговорил с де Местром об его предстоящей редакторской работе. По поводу всех сделанных ему предложений де Местр, однако, твердо решил, что службы сардинского короля он не покинет. Об этом он объявил Румянцеву, не отказываясь в то же время от исполнения поручений Александра. В тот же день последовала давно решенная ссылка Сперанского [13, с. 602]. Поскольку де Местр отказался перейти на русскую службу, заявив Александру I, что долг перед сардинским королем не позволяет ему дать «подписку о неразглашении» той секретной информации, которую может принести ему новое положение, это привело, в конце концов, к охлаждению Александра в его отношениях к сардинскому посланнику. Фавор в статусе личного секретаря государя не продлился и четырех месяцев [2, 65–66]. Политическая роль де Местра в России была к тому времени в основном сыграна. 9 апре-

ля 1812 г. произошло назначение А.С. Шишкова государственным секретарем, а 29 мая 1812 г. другой лидер «русской партии», Ф.В. Ростопчин, был произведен в генералы от инфантерии, и вслед за тем состоялось его назначение московским генерал-губернатором. Ему был также дарован титул Московского главнокомандующего.

Политические и идейные новшества, внедряемые в Российской империи после Отечественной войны 1812 г. и военных походов русской армии на Запад, в частности, религиозный эксперимент Александра I и А.Н. Голицына по созданию «общехристианского государства» по западноевропейским лекалам, почерпнутым из трактатов протестантских мистиков и масонов, привели к тому, что католическая версия консерватизма, развиваемая и отстаиваемая Ж. де Местром, оказалась неприемлемой для самодержавной власти. Ультрамонтаны в принципе не могли принять экуменизм и мистицизм. Как писал А.Н. Шубинин: «идеологи реакции (Жозеф де Местр, Бональд, Ламенне) относились резко отрицательно к мистикам и идеологии Священного Союза и в библейском обществе видели покровительство опасным сектам, религиозному разномыслию и т.п.» [10, Л. 9–10]. Под тем предлогом, что прозелитизм де Местра зашел слишком далеко и что среди петербургской аристократии многие обратились в католичество (включая молодого князя А.Ф. Голицына, племянника обер-прокурора Св. Синода), иезуитам было приказано покинуть обе столицы, а де Местра выслали из Петербурга в мае 1817 г. за границу. В 1820 г. иезуиты окончательно были изгнаны из России, а в 1821 г. Ж. де Местр скончался в Турине. Таким образом, непосредственное влияние одного из основоположников европейской консервативной мысли на становление русского консерватизма прекратилось еще в 1817 г. Последовавший в 1822–1824 гг. отказ от религиозного экуменического эксперимента был следствием победы консервативной «русской партии», которая надолго заблокировала процесс рецепции иноконфессиональных консервативных западных доктрин. С 1824 г. монархическая власть более не ставила под сомнение статуса православия как господствующей религии, а русский консерватизм отныне базировался исключительно на православии.

В любом случае, де Местр не мог сильно повлиять на складывающийся русский консерватизм. Он развивался параллельно с западноевропейским, под влиянием сходных, но всё же внутренних факторов. Идеи де Местра в их системном целом были восприняты лишь фигурами достаточно маргинальными для русской общественной мысли, например филокаатоликами П.Я. Чаадаевым и В.С. Печериным и декабристами Н.М. Луниным и М.Ф. Орловым. Прежде всего, сказывалось крайне негативное отношение де Местра к Православию, которое

он не мог не воспринимать как “ересь”: «Система греческого православия может сохраняться в своей целостности лишь благодаря невежеству...» [6, № 12, с. 173]. Кроме того, органично присущая во многом де Местру русофобия [7], его отношение к самодержавию как к разновидности деспотической азиатской власти, а к русским как к “пушечному мясу” для решения проблемы борьбы с европейской революцией, вряд ли могли снискать к нему устойчивые симпатии подавляющего большинства русских консерваторов того времени.

Литература:

1. Васильчиков А.А. Семейство Разумовских. СПб., 1880. Т.2.
2. Дегтярева М.И. Два кандидата на роль государственного идеолога: Ж. де Местр и Н.М. Карамзин // Исторические метаморфозы консерватизма. Пермь. 1998. С. 65–66.
3. Жихарев С.П. Записки современника. Воспоминания старого театрала: В 2-х т. Л., 1989. Т.1.
4. Каганович Б.С. А.Н. Шебунин // Новая и новейшая история. 1995. № 1.
5. Местр Ж. де. Петербургские письма. 1803-1817. СПб., 1995.
6. Местр Ж. де. Петербургские письма // Звезда. 1994. № 10–12.
7. Местр, Ж. де. Религия и нравы русских. СПб., 2010.
8. Местр, Ж. де. Сочинения. Четыре неизданные главы о России. Письма русскому дворянину об испанской инквизиции. СПб., 2007.
9. Морошкин М.Я. Иезуиты в России. С царствования Екатерины II и до нашего времени. Ч.2. СПб., 1870.
10. ОР РНБ. Ф. 849 (Шебунин А. Н.). Д. 91.
11. Парсамов В.С. Жозеф де Местр и Александр Стурдза: из истории религиозных идей Александровской эпохи. Саратов, 2004.
12. Сборник постановлений по Министерству народного просвещения. Т.1. СПб., 1875.
13. Степанов М. [Шебунин А.М.] Жозеф де Местр в России // Литературное наследство. Т.29–30. М., 1937.

Аннотация. Статья посвящена российскому периоду жизни и деятельности Жозефа де Местра, одного из родоначальников европейского консерватизма, который в царствование Александра I находился в России в качестве посланника сардинского короля. Жозеф де Местр пользовался большим влиянием при императорском дворе и принимал активное участие в некоторых политических инициативах Александра I. В России были созданы основные его сочинения: «Санкт-Петербургские вечера» и «Петербургские письма». Благодаря его проповеди Россия становится своеобразным центром антиреволюционных сил. Свою роль де Местр сыграл и в становлении русского консерватизма. Ранние русские консерваторы разделяли ценности, характерные для их западноевропейских единомышленников, ставивших своей целью защиту и актуализацию позитивных традиций и ценностей идеализированного традиционного общества, прежде всего, сильной централизованной монархической власти и религии. Идеи де Местра были отчасти восприняты фигурами, в целом маргинальными для русской общественной мысли, например филокаталиками П.Я. Чаадаевым и В.С. Печериным и декабристами Н.М. Луниным и М.Ф. Орловым.

Ключевые слова: консерватизм, католицизм, галломания, Жозеф де Местр, Александр I.

Arkady Minakov, Ph.D. in History, Professor, Voronezh State University; Director, Center for Conservative Studies. E-mail: minak.arkady2010@yandex.ru

Josef de Maistre and Russi

Abstracts. The article is devoted to the Russian period in the life and activity of Joseph de Maistre, who was one of the patriarchs of European conservatism. During the reign of Alexander I de Maistre was the Sardinian envoy in Russia. Josef de Maistre was a person of consequence at the emperor's court and actively participated in some of Alexander's political initiatives. His major works "St. Petersburg evenings" and "Petersburg letters" were created in Russia. Due to his doctrine Russia became one of specific centres of antirevolutionary forces. De Maistre also contributed to the formation of Russian conservatism. Early Russian conservatives shared values common to their associates in Europe, whose goal was to defend and actualize positive traditions and values of the idealized established society, and primarily the strong monarchical power and religion. De Maistre's ideas were accepted also by certain marginal persons in Russian socio-political thinking, for example, pro-catholics P.Y. Chaadaev and V.S. Pecherin, and Decembrists N.M. Lunin and M.F. Orlov.

Keywords: Conservatism, Catholicism, Gallomania, Joseph de Maistre, Alexander I.



Альманах
Тетради по консерватизму
№ 1 2017

Редактор
Е.М. Кострова

Художественное оформление
В.И. Кучмин

Компьютерная верстка
А.В. Талалаевский

<http://www.essaysonconservatism.ru/>
tetradipokonservatizmu@gmail.com

Подписано в печать 18.06.2017. Формат 60х90 1/8. Усл. печ. л. 20,5.
Тираж 200 экз.