

**Christopher Lasch**

*The Revolt of the Elites  
and the Betrayal of Democracy*

W. W. Norton & Co.  
N-Y. – London 1995

**Кристофер Лэш**

*Восстание элит и  
предательство демократии*

ΛΟΓΟΣ & ΠΡΟΓΡΕΣΣ  
Москва 2002

УДК 323=03.111=161.1  
ББК 66.4  
Л 92

СОДЕРЖАНИЕ:

Перевод с английского – Дж. Смити (гл. 1-7; 10-13),  
К. Голубович (гл. 8-9), О. Никифоров (библиография)  
Редакция перевода – О. Никифоров (гл. 1-4; 12-13),  
Е. Е. Лялин (гл. 5-7; 10-11)  
Координация проекта – философский журнал «ЛОГОС»  
(Москва).

Данное издание выпущено в рамках программы Центрально-Европейского Университета «Books for Civil Society» при поддержке Регионального издательского центра Института «Открытое общество» (OSI – Budapest) и Института «Открытое общество» (Фонд Сороса) – Россия.

**Лэш К.**  
Л 92 **Восстание элит и предательство демократии.** Пер. с англ./ Перевод Дж. Смити, К. Голубович. М.: Издательство «Логос», Издательство «Прогресс». 2002. – 224 с.

ISBN 5-8163-0031-8

Copyright © 1995 by the Estate of Christopher Lasch.  
© W. W. Norton & Company, New York – London.  
© Русское издание – Издательство «Логос» (Москва) (2002).

I. Введение: Демократическая болезнь . . . . .	7
<i>Часть 1: Углубление социальных разделений</i>	
II. Восстание элит . . . . .	23
III. Открытые возможности в стране обетованной. Социальная подвижность или демократизация компетентности? . . . . .	43
IV. Заслуживает ли демократия того, чтобы выжить?	
V. Коммуитаризм или популизм? Этика сострадательности и этика уважения . . . . .	65
<i>Часть 2: Упадок демократического дискурса</i>	
VI. Беседа и искусство жить в городах . . . . .	75
VII. Расовая политика в Нью-Йорке Выпад против общего стандарта . . . . .	94
VIII. Начальные школы. Хорас Манн и преступление против воображения . . . . .	104
IX. Утраченное искусство спора . . . . .	129
X. Университетский псевдорадикализм Шарада «субверсии». . . . .	141
<i>Часть 3: Темная ночь души</i>	
XI. Упразднение стыда . . . . .	155
XII. Филип Рифф и религия культуры. . . . .	168
XIII. Человеческая душа при секуляризме . . . . .	182
Примечания . . . . .	195
Библиография . . . . .	205
От редактора . . . . .	219

## ДЕМОКРАТИЧЕСКАЯ БОЛЕЗНЬ

### Благодарности

Поскольку, в силу различных обстоятельств, написание этой книги давалось мне нелегко, я, более чем обычно, обязан тем, что мне это удалось, помощи советом и поддержкой со стороны других людей. Моя дочь Бетси сделала большую часть работы по набору текста и оказывала неоценимую помощь в его редакции, зачастую пренебрегая при этом собственными делами. Сьюзан Уок также откладывала свои собственные дела, чтобы набрать несколько разделов моего манускрипта. Нэлл, моя жена, взяла на себя труд по моему – несколько запоздалому – обучению пользованию компьютером; без этой полезной машины, к работе с которой я бы так и не подступился без ее руководства, эта книга не была бы закончена в назначенный срок. Кроме этого, неоценимо ее участие в редакции и корректуре моих первоначальных – и весьма далеких от совершенства – вариантов текстов.

Роберт Уэстбрук, Ричард Фокс, Уильям Р. Тэйлор, Уильям Лич и Леон Финк взяли на себя работу по читке завершенной книги. Здесь же можно было бы упомянуть еще многих, читавших ее заглавное эссе и оказывавших мне поддержку в критические минуты. Наконец, я чрезвычайно обязан моему редактору – Хэннингу Гатмену – за его неизменную помощь советом и поддержкой.

Варианты некоторых из опубликованных в этой книге эссе ранее уже публиковались в различных изданиях: «Упразднение стыда» и «Филипп Рифф и религия культуры» – в *New Republic*; «Коммунаризм или популизм?» и «Человеческая душа при секуляризме» в *New Oxford Review*; «Расовая политика в Нью-Йорке» в *Tikkun*; «Беседа и искусство жить в городах» в *Pittsburgh History*; «Утраченное искусство спора» в *Gannett Center Journal*; «Заслуживает ли демократия того, чтобы выжить?» и «Университетский псевдорадикализм» в *Salmagundi*. Все эти тексты были существенным образом переработаны. К тому же, поскольку публиковались они, как правило, в не очень известных журналах, полагаю, что для большей части моих читателей это будет первая возможность познакомиться с ними.

Большая часть моих исследований, над которыми я работал в последнее время, так или иначе затрагивала вопрос, есть ли у демократии какое-нибудь будущее. Я полагаю, многие люди задаются тем же самым вопросом. Американцы гораздо менее, чем бывало, оптимистичны в отношении будущего, и не без веских на то оснований. Спад производства с последующей потерей рабочих мест; сокращение среднего класса; возрастающее число бедных; ползущая вверх преступность; процветающая наркоторговля; упадок городов – дурным вестям нет конца. Никто не знает подходящего решения этих трудноустраняемых проблем; то же, что считается ныне политической дискуссией, большей частью к ним даже не обращается. Яростные политические баталии ведутся по вопросам, имеющим второстепенное значение. Элиты, определяющие повестку дня, утратили точку соприкосновения с народом (гл. 2, *Восстание элит*). Нереалистичский, искусственный характер нашей политики отражает ее оторванность от общественной жизни, равно как и тайное убеждение в том, что реальные проблемы не разрешимы.

Изумление Джорджа Буша, когда он впервые увидел электронное сканирующее устройство на расчетном прилавке супермаркета, как вспышка молнии, обнаружило ту пропасть, что отделяет привилегированный класс от остальной нации. Привилегированный класс был всегда, даже в Америке, но он никогда не находился в столь опасной изоляции от окружающей жизни. В 19-ом веке богатые семьи, и это было характерно, обосновывались оседло, часто на несколько поколений, в одной определенной местности. Для нации скитальцев устойчивость их местопребывания обеспечивала некоторую непрерывность традиции. Старинные семьи могли быть распознаваемы как таковые, особенно в более старых городах на обоих побережьях, лишь потому, что они, отвергая кочевую привычку, пускали корни. Их настояние на неприкосновенности частной собственности умерялось теми принципами, согласно которым право собственности

не было ни абсолютным, ни безусловным. Предполагалось, что богатство налагает собой бремя гражданских обязанностей. Библиотеки, музеи, парки, оркестры, университеты, больницы и прочие муниципальные блага являлись так же и многочисленными памятниками мудрости и предприимчивости представителей высшего класса.

Конечно, в этой щедрости была и доля эгоизма: тем самым демонстрировалось барственное положение, занимаемое в обществе богатыми, привлекались новые производительные силы и оказывалась поддержка родному городу в его утверждении над городами-соперниками. Рьяный городской патриотизм, в эпоху ревностного соревнования городов за превосходство друг над другом, оборачивался хорошим бизнесом. Важным, однако, было то, что филантропия вовлекала элиты в жизнь ближних и в жизнь следующих поколений. Сובлазну уйти в исключительный мир немногих себе подобных противодействовало стойкое, в некоторых кругах пережившее даже разгул самоугодия Позолоченного Века, понимание того, что “блага все получили от своих предков”, как выразил это Хорас Манн в 1846 году, и что, стало быть, “все, как будто дав присягу, обязаны передать сии блага, даже в преумноженном состоянии, потомству”. Только “стоящее особняком, одинокое существо, ... не имея связей с окружающей общиной”, могло бы согласиться с “заносчивой доктриной абсолютного собственности”, по словам Манна, который говорил не только от себя, но и от лица значительного числа носителей общественного мнения старых городов большей части Новой Англии и культурно ориентированных на Новую Англию территорий на старом северо-западе.

Из-за упадка старинных состояний и передаваемой с ними этики ответственности перед городской общиной местная и региональная привязанность сегодня прискорбно ослаблены. Подвижность капитала и образование всемирного рынка способствуют тому же. Новые элиты, включающие не только администрацию корпораций, но и представителей всех тех профессий, которыми осуществляется производство и манипулирование информацией – жизненным эликсиром общемирового рынка – гораздо более космополитичны или, по крайней мере, более подвижны и склонны к перемене мест, нежели их предшественники. Сегодня продвижение на деловом и профессиональном поприще требует готовности последовать сладкоголосому зову удачи, куда бы она ни звала. Те, кто сидит дома, упускают шанс продвинуться вверх. Успех никогда не был так тесно связан с

мобильностью – понятие, которое в 19-м веке лишь маргинально фигурировало в определении открытой возможности (гл. 3, *Открытая возможность в земле обетованной*). Утверждение его значимости в 20-м веке является важным признаком размыwania демократического идеала, которым более не имеется в виду общее равенство условий, но лишь выборное продвижение представителей низов в класс управленцев и специалистов.

Честолюбивые люди понимают, что кочевой образ жизни это цена продвижения вверх. Цену эту они с радостью платят, поскольку представление о доме связывается у них с надоедливими родственниками и соседями, мелкими дрызгами и косностью общепринятого. Новые элиты восстают против “срединной Америки”, как они ее видят: народ, технологически отсталый; политически реакционный; с моралью, подавляющей половой инстинкт; самоуверенный и самодовольный, плоский и пошлый. Те, кто жаждет влиться в ряды новой аристократии интеллекта, склонны скапливаться на побережьях, развертываясь спиной к средоточью страны и культивируя связи с международным рынком скорого оборота, роскоши, моды и поп-культуры. Это еще вопрос, считают ли они себя американцами вообще. Безусловно, патриотизм занимает не самое высокое место в их иерархии добродетелей. “Мультикультурализм”, с другой стороны, безукоризненно им подходит, рождая приятный образ мирового базара, где можно, не проявляя разборчивости, отведать экзотической кухни, экзотических стилей одежды, экзотической музыки, экзотических племенных обычаев, и где ни о чем не спросят и подписываться ни за что не потребуют. Новые элиты – дома, лишь когда они в разъездах, – по пути на совещание высокого уровня, торжественную раздачу новых привилегий, международный кинофестиваль или неизведанный еще курорт. Их взгляд, по сути, это взгляд туриста на мир, – не совсем та перспектива, что укрепляла бы страстную приверженность демократии.

В *Истинном и единственном рае* я постарался восстановить в ее правах традицию демократической мысли – назовите ее популистской за неимением лучшего определения – ныне выпавшую из употребления. Один из обозревателей удивил меня, посетовав, что в книге ничего не сказано о демократии (недоразумение, которое я, надеюсь, рассеял в главе 4, *Заслуживает ли демократия того, чтобы выжить?*). То, что он мог таким образом проглядеть смысл книги,

само по себе говорит нам кое-что о нынешней культурной атмосфере. Оно показывает, насколько мы запутались в понимании смысла демократии, насколько отошли от тех начал, на которых была основана эта страна. Это слово стало попросту служить описанием терапевтического государства. Говоря о демократии сегодня, мы подразумеваем, и редко, когда это не так, демократизацию “самооценки”. Ходкие ныне слова-лозунги: *разнообразие, сострадательность, уполномочие, управомочие* – выражают томительную надежду, что глубокие разногласия в американском обществе можно преодолеть с помощью доброй воли и санитиванной речи. Нас призывают признать, что все меньшинства имеют право на уважение не по делам и заслугам своим, а заслуживают его своими страданиями в прошлом. Сострадательное внимание, говорят нам, каким-то образом поднимет их мнение о себе; запрещение расовых эпитетов и других видов бранной речи сотворит чудо с их внутренним ощущением. С нашей всепоглощенностью словами мы потеряли из виду жесткие факты, которые не смягчить простым приукрашиванием представлений людей о самих себе. Что толку жителям Южного Бронкса от насаждения речевых кодов в элитарных университетах?

В первой половине 19-го века большинство тех, кто сколько-нибудь над этим задумывался, предполагали, что демократия должна строиться на широком распределении собственности. Они понимали, что крайности богатства и бедности могут оказаться роковыми для демократического эксперимента. Их страх толпы, иногда превратно толкуемый как аристократическое презрение, основывался на наблюдении, что униженный рабочий класс, раболопный и озлобленный одновременно, лишен тех умственных и личностных качеств, которые являются определяющими для демократической гражданственности. Они считали, что демократические навыки – умение полагаться на себя, ответственность, инициатива – лучше приобретаются в занятиях каким-нибудь ремеслом или в распорядительстве небольшой имущественной собственностью. “Компетенцией” (competence), в их употреблении этого слова, обозначались одновременно и сама собственность, и разумение, и предприимчивость, требуемые для управления ею. Таким образом, сам здравый смысл подсказывал, что демократия работает лучше всего, когда собственность разделена как можно более широко между гражданами.

Существо дела можно сформулировать и более широко: демократия работает лучше всего, когда мужчины и женщины сами зани-

маются своими собственными делами, с помощью своих друзей и соседей, вместо того, чтобы зависеть от государства. Не то чтобы следовало ставить знак равенства между демократией и жестким индивидуализмом. Полагаться на себя не означает быть самодостаточным. Самоуправляемые общины, а не индивиды, являются базовыми элементами демократического общества, как я утверждаю в главах 5 (*Популизм или коммуитаризм?*), 6 (*Беседа и искусство жить в городах*) и 7 (*Расовая политика в Нью-Йорке*). Именно упадок этих общин, более чем что-либо другое, ставит будущее демократии под вопрос. Торговые центры в пригородах никак не заменяют круга соседства. Та же самая схема развития повторялась в городах один за другим, с равно необнадеживающими результатами. Бегство населения в пригороды с последующей утечкой промышленности и уменьшением рабочих мест оставили наши города без средств. По мере того, как истощается налоговая база, исчезают государственные службы быта и городские удобства. Попытки оживить город, возводя дворцы съездов и спортивные сооружения, задуманные для привлечения туристов, лишь делают контраст между богатством и бедностью еще более разительным. Город становится неким базаром, но предметы роскоши, выставленные напоказ в его модных и дорогих магазинах, его гостиницы и рестораны, оказываются недоступными для большинства жителей. Некоторые из них обращаются к преступлению как к единственному пути доступа в мир роскошного блеска, соблазнительно афишируемого в качестве американской мечты. Тем временем, тех, у кого устремления поскромнее, давят высокой арендной платой, и превратной политикой разрушения этнического круга соседства, якобы стоящего на пути расовой интеграции.

Популизм, как я его понимаю, никогда не был исключительно идеологией аграриев. Популизму рисовалась нация не одних фермеров, но и ремесленников и торговцев. Нет непримиримости и в его противостоянии урбанизации. За пятьдесят лет, предшествовавших Первой мировой войне, быстрый рост городов, приток иммигрантов и закрепление наемного труда в виде нормы бросили демократии грозный вызов, но реформаторы-урбанисты, такие как Джейн Аддамс, Фредерик К. Хоу и Мэри Паркер Фоллитт, верили, что демократические установления смогут приспособиться к новым условиям городской жизни. Хоу схватывал самую суть так называемого прогрессистского движения, когда именовал город “надеждой демо-

кратии”. Городские соседские общины, как оказалось, воссоздавали условия жизни маленького городка, с которым в 19-м веке ассоциировалась демократия. В городе складывались новые формы объединений, прежде всего профсоюз, вместе с присущим ему бодрым гражданским духом.

Конфликт между городом и сельской местностью, эксплуатировавшийся демагогами-нативистами, которые изображали город клоакой всех зол, по большей части был кажущимся. Лучшие умы всегда понимали, что город и сельская местность дополняют друг друга и что здоровый баланс между ними является важной предпосылкой благого общества. Лишь когда город стал мегаполисом – после Второй мировой войны, – этот баланс нарушился. Само различие между городом и сельской местностью стало бессмысленным, когда основная форма поселения перестала быть городской или сельской, еще того меньше синтезом их обеих, став разбросанной бесформенной конгломерацией без четко определяемых границ, публичного пространства, и собственного лица. Роберт Фишмен убедительно доказал, что новая схема более не может адекватно описываться даже как пригородная, поскольку пригород, ранее жилой придаток города, теперь взял на себя большую часть его функций. Город сохраняет остаточную значимость как родной дом крупных юридических фирм, рекламных агентств, издательских компаний, развлекательных предприятий и музеев, но круг соседских общин среднего класса, которым поддерживалась крепкая городская культура, быстро исчезает. Простые реликты, наши города все больше поляризуются; специалисты из верхней части среднего класса вместе с работниками сферы услуг, прислуживающими им, лишь временно закрепляются в районах высокой арендной платы, баррикадируясь от нищеты и преступности, угрожающей их поглотить.

Все это не сулит ничего хорошего демократии, но виды на будущее делаются еще мрачнее, если мы рассмотрим вырождение общественной дискуссии. Демократия требует живого обмена идеями и мнениями. Идеи, так же как и собственность, должны распределяться как можно более широко. Однако многие из “лучших людей”, как они думают о себе, всегда скептически относились к потенциальной способности рядовых граждан охватить сложный предмет и вынести о нем критическое суждение. Демократическая дискуссия, с их точки зрения, слишком легко вырождается в соревнование крикунов, в котором голос рассудка лишь изредко оказывается услышанным.

Хорас Манн, умудренный в столь многих вещах, не сумел понять, что политическая и религиозная полемика имеет воспитательное значение сама по себе, и поэтому попытался исключить вызывающие разногласия вопросы из программы начальной школы (гл. 8, *Начальные школы*). Его горячее желание избежать сектантских раздоров вполне понятно, но как раз наследие, им оставленное, может помочь объяснить убаюкивающее, выхолощенное, отупляющее качество нынешнего государственного образования.

Некоторым образом схожие оговорки в признании за обыкновенными мужчинами и женщинами способности к рассуждению оказали воздействие и на формирование американского журнализма (глава 9, *Утраченное искусство спора*). По мнению Уолтера Липпмана, одного из пионеров современного журнализма, “всеведущий гражданин” в век специализации оказался анахронизмом. В любом случае, большинство граждан, полагает он, весьма мало заботит сущность государственной политики. Назначение журналистики не в том, чтобы поощрять общественную дискуссию, а в том, чтобы снабжать экспертов информацией, которой можно было бы обосновывать разумные решения. Общественное мнение, утверждает Липпман, – в противовес Джону Дьюи и другим ветеранам прогрессистского движения, – это слабая былинка. Оно формируется больше эмоцией, чем рассудочным суждением. Само понятие какой-то общественности (public) вызывало подозрение. Общественность, идеализируемая прогрессистами, общественность, способная к разумному руководству общественными делами, – “фантом”. Она существовала лишь в воображении сентиментальных демократов. “Общественный интерес к проблеме – писал Липпман – сводится к одному: тому, что должны быть правила... Общественность интересуется закон, не законность; закон как способ действия, не его суть”. Вопросы о сущности можно спокойно оставить экспертам, чей доступ к научному знанию создает у них иммунитет против эмоциональных “символов” и “стереотипов”, которые подчиняют себе общественную дискуссию.

Утверждение Липпмана строилось на резком разграничении мнения и науки. Лишь последняя, полагал он, может претендовать на объективность. Мнение, с другой стороны, опирается на общие впечатления, предрассудки и принимает желаемое за действительное. Этот культ специализации оказал решающее влияние на развитие современной журналистики. Газеты могли бы служить приложениями к спорам в городских собраниях. Вместо этого они восприняли

превратный идеал объективности и свою задачу определили в том, чтобы пускать в оборот надежную информацию – то есть информацию такого рода, которая тяготеет не к тому, чтобы содействовать дискуссии, а к тому, чтобы обходить ее. Самое любопытное во всем этом, конечно, то, что хотя сейчас американцы и утопают в информации – благодаря газетам, телевидению и другим медиа, – обзоры регулярно сообщают об их постоянно падающей осведомленности в общественных делах. В “век информации” американский народ вопиюще плохо информирован. Объяснение этого кажущегося парадокса очевидно, хотя редко предлагается: будучи фактически исключенными из общественной дискуссии на основании их неосведомленности, большинство американцев не видит пользы в информации, которую им навязывают в таких огромных количествах. Они стали почти столь же некомпетентны, как это всегда утверждали их критики: напоминание, что сама дискуссия, и только лишь дискуссия, пробуждает желание полезной информации. В отсутствие демократического обмена большинство людей не имеют побудительного мотива к овладению знанием, которое сделало бы их полномочными гражданами.

Вводящее в заблуждение разграничение между знанием и мнением вновь появляется, в несколько иной форме, в полемике, которой недавно был охвачен университет (гл. 10, *Академический псевдорадикализм*). Эта полемика дошла до ожесточения, но не была доведена до конца, поскольку обе стороны разделяют одну и ту же не признаваемую ими посылку: что знание должно строиться на бесспорных основаниях, дабы быть хоть сколь-нибудь весомым. Одна фракция – опознаваемая как левая, хотя ее точка зрения несет в себе мало сходства с традицией, которую она претендует защищать, – отстаивает позицию, что крах “фундационализма” (foundationalism) дал возможность впервые увидеть, что знание – это лишь другое название власти. Главенствующие группы – белых мужчин-европоцентристов, в обычной формулировке, – навязывают всем остальным свои идеи, свой канон, свое прочтение истории, обслуживающее их самих. Их власть подавлять конкурирующие точки зрения якобы позволяет им требовать для их собственной партикуляристской идеологии статуса универсальной, трансцендентной истины. Критическое уничтожение “фундационализма”, по мнению академических левых, вскрывает ложность этих притязаний и делает возможным для групп,

пораженных в правах, оспаривать господствующую ортодоксию на тех основаниях, что она служит лишь для того, чтобы указывать женщинам, гомосексуалистам и “людям с цветной кожей” их место. Дискредитировав правящее мировоззрение, меньшинства в состоянии заменить его своим собственным или, по крайней мере, гарантировать равное количество часов на “черно-ориентированный” курс, феминистско-ориентированный курс, гомосексуалистско-, чирики-ориентированные курсы и на другие “альтернативные” идеологии. Как только знание отождествляется с идеологией, больше нет необходимости спорить с оппонентами на интеллектуальной почве или прислушиваться к их точке зрения. Достаточно отвергнуть их как европоцентристов, расистов, сексистов, гомофобов – иными словами, как политически неблагонадежных.

Консервативные критики университета, встревоженные, оно и понятно, столь радикальным отказом от западной культуры, не могут найти способа ее защитить иначе, как взывая к той же самой посылке, крах которой навлекает нападки на классику: что признание определенных изначальных аксиом является непреложным условием достоверного знания. К несчастью для их дела, сегодня уже невозможно воскресить те абсолютные истины, что когда-то, казалось, давали прочные основания для возведения надежных умственных построений. Поиски достоверности, ставшие навязчивой чертой современной мысли с тех пор, как Декарт попытался утвердить философию на неоспоримых суждениях, изначальное уводило с верного пути. Как указывал Джон Дьюи, они отвлекали внимание от подлинного занятия философии, попытки прийти к “конкретным решениям ... о целях и средствах регулирования практического поведения”. В своей погоне за абсолютным и неизменным философы с пренебрежением взирали на ограниченное во времени и обусловленное. “Практическая деятельность – как говорит об этом Дьюи – стала в их глазах, по своей сути, вещью низшего порядка”. В картине мира западной философии “знать” оказалось в расколе с “делать”, теория – с практикой, голова – с телом.

Долгое влияние этой традиции окрашивает консервативную критику университета. “Фундационализм”, утверждают консерваторы, обеспечивает единственную защиту против нравственного и культурного релятивизма. Или знание держится на неизменных основаниях или человеческий род волен думать, что ему заблагорассудится. “Все распадается// не держит центр// Анархия спускается на мир”. Консерваторы не устают цитировать Йейтса, желая показать, что про-

исходит, когда изначальные аксиомы теряют свой полномочный вес. Волнения в академических сферах производятся, однако, не из отсутствия надежных основ, а из мнения (разделяемого, следует повторить, обеими сторонами в этой дискуссии), что в их отсутствие единственно возможным выходом оказывается скептицизм, столь глубокий, что он становится неотличимым от нигилизма. То, что это, в действительности, не единственно возможный выход, было бы более чем очевидным для Дьюи; и оживление прагматизма как предмета исторического и философского исследования – одно из светлых пятен в беспросветной иначе картине – сохраняет некоторую надежду на возможность выбраться из академического тупика.

Поиск достоверности имеет более чем просто академический интерес. Он также вступает в жаркие споры об общественной роли религии. Здесь снова обе стороны, зачастую оказывается, разделяют одну и ту же посылку, в данном случае, что религия предоставляет надежный камень безопасности в непредсказуемой вселенной. Крах старых достоверностей, по мнению критиков религии, вот что делает невозможным (невозможным, по крайней мере, для тех, кто подвержен разбуждающему влиянию современной эпохи) принимать религию всерьез. Защитники религии тяготеют в своих доводах к той же самой предпосылке. Без системы непререкаемых догм, говорят они, люди теряют нравственные ориентиры. Добро и зло становятся более или менее неразличимы; все оказывается позволительным; прежние предписания безнаказанно попираются.

Подобные аргументы выдвигаются не только протестантскими проповедниками, но от случая к случаю и светскими интеллектуалами, встревоженными угрозой моральной анархии (гл. 12, *Филип Рифф и религия культуры*). Вполне обоснованно эти интеллектуалы находят плачевным приватизацию религии, исчезновение вопросов религии из общественной дискуссии. Их позицию, однако, делают уязвимой несколько серьезных изъянов. Прежде всего, невозможно оживить религиозное верование просто потому, что оно служит полезной социальной цели. Вера исходит из сердца; ее нельзя вызвать по требованию. Нельзя, во всяком случае, ожидать от религии, что она предоставит исчерпывающий определяющий устав поведения, который решит любой спор и разрешит любое сомнение. Именно это предположение, что весьма любопытно, и влечет за собой приватизацию рели-

гии. Те, кто хочет выставить религию за рамки общественной жизни, утверждают, что религиозное верование, по самой природе вещей, предает верующего во власть непререкаемых догм, которые внеположны доводам рассудка. Они, эти скептики, также воспринимают религию как корпус несокрушимых догм, которые верующим заказано подвергать сомнению. Те же самые качества, что придают религии привлекательность для тех, кто сожалеет об ее упадке, – безопасность, которую она якобы предоставляет на случай сомнения и смятения; утешение, которое ее приверженцы якобы извлекают из герметически закрытой системы, где ничто не оставлено без объяснения, – делает ее отгаликивающей для светского ума. Оппоненты религии идут со своими доводами дальше, утверждая, что она, по необходимости, способствует развитию нетерпимости, поскольку те, кто привержены ей, воображают себя владельцами окончательных, исключительных истин, непримиримых ни с какими другими притязаниями на правду. Дай им возможность, они неизменно будут стремиться заставить всех признать то, что признают они. Просвещенные хулителю религии питают подозрения, чья суть, вкратце, в том, что религиозная терпимость – это противоречие в терминах: факт, с очевидностью подкрепляемый долгой историей религиозных войн.

Без сомнения, этот пренебрежительный взгляд на религию, существующий у нас долгое время, содержит не так уж мало правды. Однако он упускает из виду религиозный вызов самодовольству, составляющий сердце и душу веры (гл. 13, *Человеческая душа при секуляризме*). Вместо того, чтобы удерживать от поисков ответов на моральные вопросы, религиозное наставление с такой же легкостью может к ним побуждать, привлекая внимание к разрыву между исповеданием веры на словах и на деле; настаивая на том, что поверхностного соблюдения предписанных обрядов недостаточно для того, чтобы обеспечить спасение; и поощряя верующих подвергать сомнению на каждом шагу их собственные мотивы. Далеко не способствуя успокоению сомнений и тревог, религия зачастую имеет свойство углублять их. Она судит тех, кто исповедует веру, более сурово, нежели судит неверующих. Она требует от них нормы поведения столь высокой, что многие неизбежно не могут этому соответствовать. Ей ненадолго хватает терпения с теми, кто придумывает оправдания для себя – искусство, в котором американцы непревзойденны. Если она нисходит в конечном счете к человеческой слабости и безу-

мию, то это не потому, что она их не замечает или приписывает их исключительно неверующим. Для тех, кто принимает религию всерьез, вера – это бремя, а не самодовольная претензия на некое привилегированное духовное положение. Поистине, фарисейство скорее встретишь среди скептиков, чем среди верующих. Духовная собранность как защита от самодовольства есть самая суть религии.

Поскольку светское общество не осознает нужды в подобной собранности, оно превратно понимает природу религии: утешать – да, но прежде всего – бросать вызов и ставить лицом к лицу. Со светской точки зрения, первейшей духовной заботой является не самодовольство, а “самооценка” (гл. 11, *Упразднение стыда*). Большой частью наша духовная энергия как раз и уходит на то, что мы ополчаемся против стыда и вины, цель чего – дать людям “почувствовать, что они хорошие”. Церкви сами вовлеклись в это терапевтическое упражнение, назначенное, главным образом, во благо – теоретически, по крайней мере, – тем истязуемым меньшинствам-жертвам, которых систематически лишала самоуважения полная злодейский история угнетения. В чем эти группы нуждаются, согласно всеми принятой точке зрения, так это в духовном утешении, доставляемом догматическим утверждением их коллективной идентичности. Их поощряют к тому, чтобы они возвращали себе наследие своих предков, оживляли отмершие обряды и воспевали мифическое прошлое под видом истории. Соответствует или нет это стимулирующее описание их собственного прошлого принятым критериям исторического истолкования – другое дело; важно, содействует ли это созданию положительного образа своего “я”, что якобы способствует “уполномочию”. Те же самые блага, превратно связываемые с религией – безопасность, духовный уют, догматическое избавление от сомнения, – проистекают, как полагают, от терапевтической политики идентичности. В действительности, политика идентичности стала служить замечательной религией – или, по крайней мере, того чувства кичливого самодовольства, которое сплошь и рядом путают с религией.

Эти обстоятельства и далее проясняют упадок демократической дискуссии. “Разнообразие” – девиз, внешне привлекательный, – стало значить обратное тому, что оно, казалось бы, значит. Практически дело обернулось так, что разнообразие узаконивает новый догматизм, когда соперничающие меньшинства прячутся за системой убеждений, о которую разбиваются разумные доводы. Физическая сегрегация населения на изолированных, однородных в расовом отношении внутренних

территориях, имеет свое симметрическое подобие в “балканизации” мнения. Каждая из групп старается забаррикадироваться за своими догмами. Мы превратились в нацию меньшинств; лишь официального признания их как таковых недостает, чтобы завершить этот процесс.<sup>1</sup> Эта пародия на “общину” – термин, весьма в чести, но не слишком ясно понимаемый, – влечет за собой то коварное предположение, что все члены данной группы, как можно ожидать, думают одинаково. Мнение, таким образом, оказывается функцией расовой или этнической идентичности, гендерного или полового предпочтения. Выбравшие сами себя “делегаты/тки” от меньшинств насаждают этот конформизм, подвергая остракизму тех, кто уклоняется от линии партии, – темнокожих, например, которые “думают по-белому”. Долго ли дух свободного поиска и открытой дискуссии выдержит при таких условиях?

Мики Каус, редактор “Нью Рипаблик”, выдвинул объяснение демократической болезни под провокационным и несколько вводящим в заблуждение названием *Конец равенства*, имеющее много общего с ее трактовкой, продвигаемой на этих страницах.<sup>2</sup>

По мнению Кауса, самая серьезная угроза демократии, в наше время исходит не столько от несовершенного разделения благосостояния богатств, сколько от разрухи и запустения публичных учреждений, где граждане встречаются как равные. Равенство доходов, утверждает он, не так важно, как “более достижимая” цель социального и гражданского равенства. Он напоминает нам, что иностранные наблюдатели обыкновенно поражались отсутствию снобизма, чинопочитания и классового чувства в Америке. В американском рабочем не было “ничего угнетенного или приниженного”, писал Вернер Зомбарт в 1906 году. “Он высоко несет голову, идет легкой поступью, и с тем же открытым и бодрым видом, что и любой представитель среднего класса”. Спустя несколько лет Р. Х. Тоуни замечал, что Америка “поистине отмечена большим экономическим неравенством, но отмечена она и большим социальным равенством”. Именно эту культуру самоуважения, по мнению Кауса, нам и грозит потерять.

Беда с нашим обществом, с этой точки зрения, не просто та, что у богатых слишком много денег, но та, что их деньги изолируют их, куда больше, чем бывало, от общей жизни. “Установившаяся практика принимать специалистов как отдельный класс” кажется Каусу зловещим обстоятельством. Как и собственное их “самоуверенное пре-

зрение к демографически нижестоящим”. Частью этой проблемы, я бы добавил, является то, что мы потеряли уважение к честному ручному труду. Мы представляем себе “творческую” работу как серию абстрактных умственных операций, производимых в кабинете, желательно с помощью компьютера, а не как труд по обеспечению пищи, жилья и удовлетворению других жизненных потребностей. Представители умственного труда (*thinking classes*) роковым образом отделены от жизни в ее физическом аспекте – отсюда их слабая попытка восполнить это, принимая напряженный режим добровольной физической нагрузки. Единственное их отношение к производительному труду – это отношение потребителей. Они не знают из опыта, как делается нечто вещественное и прочное. Они живут в мире абстракций и образов, в пространстве условного мира, которое состоит из компьютерного происхождения моделей реальности – “гиперреальности”, как ее назвали, – в отличие от осязаемой непосредственной физической реальности, населяемой обыкновенными мужчинами и женщинами. Их вера в “социальное конструирование реальности” – основная догма постсовременной мысли – отражает опыт жития в искусственной среде, из которой все, что не поддается человеческому контролю (вместе с тем, неизбежно, все привычно-знакомое и утешительное), неукоснительно устранялось. Они впали в одержимость идеей контроля. В своем внутреннем побуждении обособиться от риска и непредвиденности – от непредсказуемых случайностей, которые сокращают человеческую жизнь, – они откололись не только от общего мира, но и от самой реальности.

Войны культур, которые сотрясали Америку с начала 60-х гг., лучше понимать как форму классовой борьбы, в которой просвещенная элита (как она думает о себе) не столько стремится навязать свои ценности большинству (большинству, которое в их восприятии существует как непоправимо расистское, сексистское, провинциальное и ксенофобное) и еще того меньше – убедить большинство посредством апеллирующей к рассудку общественной дискуссии, сколько создать параллельные, или “альтернативные”, учреждения, внутри которых более не придется сталкиваться с непросвещенными вообще.

По мнению Кауса, политика в обществе должна стремиться не уничтожить влияние рынка (который неизбежно порождает неравенство доходов), а сузить его рамки – “ограничить сферу жизни, в которой деньги решают все”. Обращаясь к *Сферам справедливости* Майкла Уолцера, он утверждает, что задача гражданского либерализ-

ма, в отличие от “денежного либерализма”, – “создать сферу жизни, в которой деньги обесцениваются, чтобы препятствовать тем, у кого есть деньги, почувствовать себя выше других”. Похожим образом Уолцер беспокоится о том, чтобы ограничить “добычу из рынка не только богатства, но и престижа и влияния”, пользуясь его выражением. Проблему справедливости он трактует как проблему границ и “пересмотра границ”. Деньги, даже больше чем другие хорошие вещи, вроде красоты, красноречия и обаяния, характеризуются способностью “проникать сквозь границы и покупать вещи, которые не должны продаваться: освобождение от военной обязанности, любовь и дружбу; саму политическую власть (из-за непомерной стоимости политических кампаний). Лучший способ послужить принципу равенства, утверждает Уолцер, это не обеспечивать равное распределение дохода, а установить рамки рыночному империализму, который “превращает каждое социальное благо в товар”. “В чем проблема – пишет он, – так это в господстве денег вне пределов их сферы”.<sup>3</sup>

В этих словах есть большая мудрость, и те, кто дорожит демократией, хорошо сделают, вняв им. Но не менее важно помнить – чего ни Уолцер, ни Каус не стали бы отрицать, в конечном счете, – что экономическое неравенство, по сути своей, нежелательно, даже когда сведено к положенной ему сфере. Роскошь морально отвратительна, и, кроме того, ее несовместимость с демократическими идеалами последовательно признавалась в традициях, которые сформулировали нашу политическую культуру. Трудность с ограничением влияния богатства подсказывает, что ограничить требуется само богатство. Когда говорят деньги, – все остальные обречены слушать. По этой причине демократическое общество не может допустить неограниченного накопления. Социальное и гражданское равенство предполагает по крайней мере грубо-приблизительное экономическое равенство. “Множественность сфер”, как Уолцер это называет, чрезвычайно желательна, и мы должны сделать все возможное, чтобы усилить границы между ними. Но мы должны также помнить, что границы проницаемы, особенно там, где дело касается денег; что любая защита свободного рынка должна быть отмечена печатью морального осуждения больших денег и что моральное осуждение должно подкрепляться результативным политическим действием.

В прежние времена американцы, по крайней мере, в принципе, сходились на том, что люди как отдельно взятые не могут притязать на право обладать богатством, намного превосходящим их нужды.

крисофер лэш

Живучесть этого убеждения, даже если, по общему признанию, оно и существует лишь как подводное течение по отношению к прославлению богатства, ныне угрожающего потопить все конкурирующие ценности, дает некоторую надежду, что еще не все потеряно.

## ЧАСТЬ I УГЛУБЛЕНИЕ СОЦИАЛЬНЫХ РАЗДЕЛЕНИЙ

### ГЛАВА II ВОССТАНИЕ ЭЛИТ

“Восстание масс”, вот что когда-то считалось угрожающим общественному порядку и цивилизирующим традициям западной культуры. Однако в наше время главная угроза, кажется, исходит от самих верхов общественной иерархии, но не от масс. Этот примечательный поворот событий спутывает все наши ожидания относительно хода истории и ставит под вопрос давно установленные предпосылки.

Когда Хосе Ортега-и-Гассет опубликовал свое *Восстание масс*, впервые переведенное на английский в 1932 году, он не мог бы предвидеть времени, когда будет уместнее говорить о восстании элиты. Писавший в эпоху большевистской революции и возникновения фашизма, после катастрофической войны, терзавшей Европу, Ортега объяснял кризис западной культуры “политическим господством масс”. Сегодня, однако, именно элиты – контролирующие международные денежные и информационные потоки, председательствующие в советах благотворительных фондов и высших учебных заведений, заправляющие орудиями культурного производства и тем задающие рамки общественной полемики, – и есть те, кто утратил веру в ценности, или в остатки ценностей, Запада. У многих людей самый этот термин “западная цивилизация” вызывает сейчас представление о налаженной системе власти, выработанной с целью блюсти догматическое подчинение буржуазным ценностям и держать жертвы патриархального угнетения – женщин, детей, гомосексуалистов, цветных – в вечном порабощении.

С точки зрения Ортеги, широко разделявшейся в его время, ценность культурной элиты заложена в ее готовности принять ответственность за строгость соблюдения норм, без чего цивилизация невозможна. Она посвящала жизнь служению высоким идеалам. “Благородство определяется требованиями, которое оно к нам предъявляет, – обязанностями, а не правами”. Массовый человек, с другой стороны, не видел нужды в обязанностях и не имел понятия, что они

значат, не знал “чувства великого долга перед историей”. Вместо этого он утверждал “право на пошлость и пошлость как право”. Одновременно разобиженный и довольный собой, он отвергал всё “непохожее, недюжинное, личностное и лучшее”. Он был “неспособен принять никакое руководство”. Не имеющий ни малейшего понимания о хрупкости цивилизации или о трагическом характере истории, он бездумно жил, питая “уверенность, что завтра мир, как если бы ему был свойствен неистовый рост, станет богаче, еще шире и совершеннее” (с. 318). Он заботился лишь о своем собственном благополучии и жил в ожидании будущего “безграничных возможностей” и “полной свободы”. Среди его многих слабостей и “недостаточная романтичность в обращении с женщинами”. Эротическая любовь, сама по себе требовательный идеал, его не привлекала. Его отношение к телу было строго практичным. Он создал культ физической крепости и подчинил тело гигиеническому распорядку, который сулил сохранить тело в хорошем рабочем состоянии и продлить его жизненный срок. И вот что, однако, характеризует психический склад масс (mass mind) прежде всего: “всё, что не масса, она ненавидит смертно” (с. 327), – как писал Ортега. Неспособный на удивление или уважение, массовый человек был “избалованным дитятею истории человечества”.

Весь этот психический склад, утверждаю я, более характерен теперь для высших слоев общества, нежели для низших и средних слоев. Едва ли можно сказать, что обыкновенные люди сейчас живут в предвкушении мира “безграничных возможностей”. Всякое ощущение, что массы летят на гребне истории, давно отошло. Радикальные движения, которые возмущали покой двадцатого века, потерпели крах одно за другим, и на горизонте не видно никаких восприимчивых. Промышленный рабочий класс, некогда оплот социалистического движения, превратился в жалкие останки самого себя. Надежда, что “новые социальные движения” займут его место в борьбе против капитализма, которая недолго поддерживала левых в конце 70-х и начале 80-х гг., ни к чему не привела. Новые социальные движения – феминистское, за права сексуальных меньшинств, за права малоимущих, агитация против расовой дискриминации – не только не имеют ничего общего между собой, но единственное их последовательное требование направлено скорее на включение себя как инородных тел в господствующую структуру, нежели на революционное переустройство общественных отношений.

Массы не просто потеряли интерес к революции; сами их политические инстинкты явно консервативнее, чем у тех, кто сами себя назначили их представителями и воображаемыми освободителями. Именно рабочий класс и умеренно-средний (lower middle) класс, в конце–то концов, одобряют ограничения на аборт, держатся полной семьи как ресурса равновесия в мятежном мире, не признают экспериментов с “альтернативными образами жизни” и далеко не безоговорочно принимают программу поддержки представительства женщин и меньшинств (affirmative action) и другие предприятия широкомасштабной социальной инженерии. Ближе к сути слов Ортеги: они обладают более высокоразвитым чувством границ, чем стоящие над ними. Они понижают, как этого не понижают стоящие над ними, что бывают естественные границы человеческому контролю над ходом социального развития, над природой и телом, над трагическими началами в человеческой жизни и истории. Тогда как молодые специалисты подвергают себя строжайшему режиму физических упражнений и диетических предписаний, выработанных с тем, чтобы получить отсрочку у смерти – чтобы поддерживать себя в состоянии непреходящей юношесковости, вечно привлекательными и пригодными к новым брачным союзам, – обыкновенные люди, напротив, принимают телесное разрушение как нечто, бороться с чем более или менее бесполезно.

Либералы из высших слоев среднего (upper middle) класса, с их неспособностью уловить важность классовых различий в формировании жизненной установки, не считают с классовой значимостью своей одержимости здоровьем и повышенным внутренним настроением. Они находят трудным понять, почему их гигиеническое представление о жизни не внушает всеобщего энтузиазма. Они выступили в крестовый поход за санацию американского общества: за создание “некурящей окружающей среды”, за цензуру всего – от порнографии до “бранной речи”, и в то же время, несоответственным образом, за расширение границ личного выбора в вещах, где большинство людей нуждаются в основательных нравственных ориентирах. Столкнувшись с неприятием этих начинаний, они выказывают ту ядовитую ненависть, которая легко выступает из-под улыбающейся личины доброжелательности представителей высших слоев среднего класса. Противодействие заставляет гуманистов-филантропов позабыть либеральные доблести, на утверждение которых они притязают. Они становятся вздорными, самодовольными, кичливыми, нетерпимыми. В пылу политических споров они не находят возможным скры-

вать своего презрения к тем, кто упрямо отказывается просветиться – к тем, кто “ну не врубается”, на самодовольном жаргоне политической непогрешимости.

Одновременно самонадеянные и неуверенные, новые элиты, в особенности сословие специалистов, взирают на массы со смесью пренебрежения и опаски. В Соединенных Штатах “Срединная Америка” – подразумевающий и географическое и социальное значение термин – стала символизировать все, что стоит на пути прогресса: “семейные ценности”, бездумный патриотизм, религиозный фундаментализм, расизм, гомофобию, ретроградство в отношении женщин. Срединные американцы, как они предстают перед творцами просвещенного мнения, это безнадежно убогие, отставшие от моды провинциалы, скверно информированные о переменах вкуса или модных направлениях мысли, страдающие пристрастием к бульварным романам с любовными приключениями и отупевшие от длительной подверженности воздействию телевидения. Они и нелепы, и смутно пугающи – не потому, что они хотят опрокинуть старый уклад, но как раз потому, что их защита этого уклада оказывается столь глубоко иррациональной, что, на пике накала, находит себе выражение в изуверской религиозности, в подавлении полового чувства, иногда взрывающегося жестокостью к женщинам и гомосексуалистам, и в патриотизме, служащем подпоркой для империалистских войн и национальной этики агрессивной маскулинности.

Общий ход истории недавнего прошлого уже не благоприятствует выравниванию социальных различий, но все больше и больше идет в направлении двуклассового общества, в котором немногие избранные монополизируют преимущества, даваемые деньгами, образованием и властью. Конечно, нельзя отрицать, что удобства современной жизни все еще распределяются куда более широко, чем это было до индустриальной революции. Именно эту демократизацию комфорта Ортега имел в виду, когда говорил о “подъеме исторического уровня”. Как и многие другие, Ортега был поражен неслыханным изобилием, порожденным современным разделением труда, превращением предметов роскоши в предметы широкого потребления, переходом в разряд массовых критериев комфорта и удобств, прежде применимых лишь по отношению к богатым. Подобные вещи – материальные плоды модернизации – не ставятся под вопрос. В наше время, однако, демократизация изобилия – ожидание, что каж-

дое поколение будет обладать качеством жизни, не доступным его предшественникам, – уступила место обратному процессу, когда вековое неравенство начинает утверждать себя заново: иногда в пугающе быстром темпе, иногда же настолько размеренно, что даже не привлекает к себе внимания.

Глобальность разрыва между богатством и бедностью, наиболее очевидный пример этого обратного исторического процесса, стала настолько кричащей, что едва ли есть необходимость перечислять свидетельства растущего неравенства. В Латинской Америке, Африке и большей части Азии абсолютный рост численности населения, дополняемый миграцией деревенских жителей, согнанных со своих мест коммерциализацией сельского хозяйства, обернулся для жизни в городах чрезвычайными перегрузками. Сформировались огромные урбанистические скопления – едва ли их можно назвать городами, – переполненные нуждой, убожеством, болезнями и отчаянием. Пол Кеннеди рисует перспективу развития к 2025 году двадцати таких “мегаполисов”, каждый из которых на сегодня насчитывает более 11 миллионов населения: Мехико будет иметь более 24 млн. жителей уже к 2000 году, Сан-Паоло – более чем 23 млн., Калькутта – 16 млн., Бомбей – 15,5 млн. Нагрузку, в результате этого ложащуюся на жилищный фонд, водопровод и канализацию, транспорт и другие городские коммунальные службы, легко предвидеть, но перед теми катастрофическими последствиями, которые, скорее всего, будут этим вызваны, тушется самое болезненное воображение. Уже сейчас разруха столь велика, что единственным возможным откликом на сенсационные картины мерзости и запустения, которыми пресса и телевидение ежедневно потчуют публику, оказывается не столько негодование, сколько беспомощное безразличие.

По мере того, как разрушение формы жизни в этих вздувшихся городах будет прогрессировать, не только бедные, но и средние слои начнут оказываться в условиях, немислимых еще несколько лет назад. Можно ожидать, что качество жизни среднего класса будет понижаться повсеместно, во всем развивающемся – как он слишком оптимистически именуется – мире. В такой стране, как Перу, когда-то благополучной, с разумными перспективами на развитие парламентаризма, средний класс практически перестал существовать. Средний класс, как напоминает нам Уолтер Рассел Мид в своем исследовании заката американской империи *Тленный блеск (Mortal Splendor)*, “появляется не из воздуха”. Его сила и численность “зависит от обще-

го благосостояния отечественного хозяйства”, и в странах, где “благосостояние сосредоточено в руках небольшой олигархии, а остальное население отчаянно бедно, средний класс может расти только до ограниченной степени... (он) никогда не избегнет своей первоначальной роли прислужника олигархии”. К несчастью, сейчас это описание приложимо к растущему списку наций, которые преждевременно достигли пределов экономического развития, – стран, в которых все большая “доля их собственного национального продукта уходит к иностранным инвесторам или кредиторам”. Подобная судьба вполне может ожидать неудачливые нации, включая Соединенные Штаты, даже в индустриальном мире.

Кризис среднего класса, а не просто растущая пропасть между богатством и нищетой – вот на чем требуется сделать ударение при трезвом анализе наших перспектив. Даже в Японии, в этом образце успешной индустриализации последних двух или трех десятилетий, опросы общественного мнения, проведенные в 1987 году, обнаружили растущее убеждение, что о ней больше нельзя говорить как о стране, где есть средний класс, поскольку и здесь обыкновенные люди лишены участия в огромных состояниях, накопленных в недвижимом имуществе, финансах и производстве.

Изменяющаяся классовая структура Соединенных Штатов является нам – иногда в преувеличенном виде – перемены, которые происходят во всем индустриальном мире. 20-процентная часть населения с наиболее высокими доходами контролирует на сегодня половину богатств страны. За последние двадцать лет лишь ее представителям удалось обеспечить чистый прирост своего семейного дохода. Только за короткие годы администрации Рейгана их доля в национальном доходе поднялась с 41,6% до 44%. Средний класс, широким жестом очерчиваемый как та группа населения, доход представителей которой колеблется от 15 до 50 тысяч в год, уменьшился с 65% от всего населения в 1970 до 58% в 1985 году. Эти цифры дают лишь частичное, неполное представление об имеющих важное значение переменах, совершившихся в примечательно короткий период времени. Непрерывный рост безработицы, захватывающей теперь и “белые воротнички”, оказывается более разоблачительным. Таковым же оказывается и рост рынка “дополнительной рабочей силы”. Количество рабочих мест с неполной занятостью с 1980 года удвоилось и сейчас выросло до четверти всех имеющихся рабочих мест. Несом-

ненно, этот массовый рост неполной рабочей занятости помогает объяснить, почему число рабочих, подпадающих под пенсионное планирование, поднявшись между 1950 и 1980 годами с 22% до 45%, к 1986 году съехало до 42,6%. Это также позволяет объяснить снижение числа членов профсоюзов и неуклонное уменьшение влияния последних. В этих тенденциях, в свою очередь, отражается факт уменьшения количества рабочих мест на производстве и все большей переориентации экономики на деятельность по предоставлению информации и оказанию услуг. В 1973 году выпускник средней школы получал средний доход в 32 тысячи долларов (по отношению к курсу 1987 г.). К 1987 г. выпускники средней школы, если им вообще повезло найти постоянную работу, не могли рассчитывать на заработок больше чем 28 тысяч – снижение на 12%. Люди, не закончившие средней школы, в 1973 г. все же могли зарабатывать в среднем почти 20 тысяч в год; к 1987 году эта цифра упала на 15% до новой нижней границы в 16 тыс. Даже университетское образование само по себе больше не обеспечивает достатка: за тот же отрезок времени средние заработки университетских выпускников возросли всего лишь с 49500 долларов до 50 тысяч.

Достаток ныне – а для многих американцев, коли на то пошло, попросту выживание – требует дополнительного дохода, обеспечиваемого вступлением женщины в армию труда. Благосостояние, которым пользуется сословие специалистов и управленцев, составляющее по шкале доходов большую долю верхних 20 процентов населения, в значительной мере поддерживается благодаря устанавливаемой брачной схеме, пользующейся дурной известностью как отсортiroвывающий брак – склонность мужчин жениться на женщинах с доходами, примерно равными их собственным. Ранее бывало, что врачи женились на медсестрах, адвокаты и начальники – на собственных секретаршах. Теперь мужчины из высших слоев среднего класса склонны жениться на женщинах своего круга, коммерческих партнерах или коллегах по специальности, обеспеченных собственным прибыльным делом. “Что, если адвокат с шестьюдесятью тысячами в год женится на другом адвокате с другими шестьюдесятью тысячами в год, – задает вопрос Микки Каус в своей книге *Конец равенства*, – а клерк с двадцатью тысячами женится на другом клерке с двадцатью тысячами? Тогда разница в их доходах вдруг становится разницей между 120 тысячами в год и 40 тысячами”. Причем, добавляет Каус, “хотя эта тенденция пока скрывается в статистике

дохода под маской низкой средней заработной платы женщин, практически каждому, и даже экспертам, очевидно, что нечто подобное на самом деле и происходит”. Незачем, между прочим, далеко ходить за объяснением притягательности феминизма для сословия специалистов и управленцев. Женщина, успешно продвигающаяся на рабочем поприще, обеспечивает необходимую основу для их зажиточного, роскошествующего, праздничного, иногда непристойно расточительного образа жизни.

Высшие слои среднего класса, самая сердцевина новой элиты специалистов и управленцев, определяется, помимо быстро растущих доходов, не столько своей идеологией, сколько образом жизни, который все более однозначно отделяет их от остального населения. Даже их феминизм – то есть их приверженность семье, где каждый из супругов подвизается на собственном поприще, – дело скорее практической необходимости, чем политических убеждений. Попытки определить некий “новый класс”, состоящий из госаппаратчиков (public administrators) и политтехнологов, неукоснительно проталкивающих некую программу либеральных реформ, оставляют без внимания самую широту политических взглядов среди элит специалистов и управленцев. Эти группы составляют новый класс лишь в том смысле, что их средства к существованию обеспечиваются не столько обладанием собственностью, сколько манипулированием информацией и профессиональной эрудицией. Их капиталовложение в образование и информацию, а не в собственность, отличает их от богатой буржуазии, доминированием которой характеризовалась более ранняя стадия капитализма, и от старого класса собственников – среднего класса в строгом смысле этого слова, – который некогда составлял основную массу населения.

Поскольку поприща они избирают для себя самые разные – брокеров, банковских служащих, агентов по недвижимости, инженеров, разного рода консультантов, системных аналитиков, ученых, врачей, публицистов, издателей, редакторов, рекламных служащих, художественных директоров и “киношников”, артистов разговорного жанра, журналистов, телережиссеров и продюсеров, художников, писателей, университетских преподавателей – и поскольку они не имеют общего политического мировоззрения, то неуместно характеризовать элиты специалистов и управленцев и как новый правящий класс. Элвин Гулднер, в одной из наиболее убедительных попыток препа-

рировать “новый класс”, нашел их объединяющее начало в присущей им “культуре критического дискурса”, но хотя эта формулировка и ухватывает существенную черту того секулярного аналитического отношения, которое преобладает сейчас в высших кругах, она преувеличивает интеллектуальную составляющую и интерес к рационалистическому объяснению жизни в культуре новых элит, равно как и преуменьшает их непреходящую зачарованность капиталистическим рынком и неистовое искание барышей.

Больше бросается в глаза тот факт, что рынок, на котором действуют новые элиты, теперь является международным по масштабу. Своими состояниями они обязаны предприятиям, действующим поверх национальных границ. Они скорее озабочены бесперебойным функционированием всей системы в целом, нежели какой-либо из ее частей. Их лояльность – если в подобном контексте само это слово не превращается в анахронизм – скорее интернациональная, нежели региональная, национальная или областная. У них больше общего с себе подобными в Брюсселе или в Гонконге, нежели с массой американцев, еще не подсоединившихся к сети всемирной коммуникации.

Категория “знаковые аналитики” (“symbolic analysts”) у Роберта Райха, несмотря на синтаксическую неувязку в самом этом выражении, служит полезным, эмпирическим и довольно непретенциозным описанием этого нового класса. Это люди, как пишет о них Райх, живущие в мире абстрактных понятий и знаков, от строчек биржевого курса до визуальных образов, производимых в Голливуде и на Мэдисон Авеню, и специализирующиеся на интерпретировании и развертывании знаковой информации. Райх противопоставляет их двум другим основным категориям труда: “рабочим рутинного труда”, выполняющим неизменные задачи и не имеющим особого контроля над производственным замыслом, и “обслуживающему персоналу”, чья работа также по большей части имеет рутинный характер, но “должна осуществляться персонально, человек-человеку” и, следовательно, не может “продаваться по всему миру”. Если мы сделаем скидку на весьма схематичный и неизбежно приблизительный характер этих категорий, то они окажутся вполне сообразными с обыденными наблюдениями, чтобы дать нам довольно четкое представление не только о структуре занятости, но и о классовой структуре американского общества, раз позиции “знаковых аналитиков” явно укрепляются, тогда как другие категории, составляющие до 80 % населения, все более проигрывают в своем благосостоянии и положении.

Недостаток у Райха посерьезнее, чем эта приблизительность: это его уходящее в крайность приукрашивание “знаковых аналитиков”. В его глазах они представляют собой цвет и блеск американской жизни. Питомцы “элитарных частных” или “специальных пригородных” школ, где их натаскивают на интенсивных курсах, они пользуются всеми преимуществами, которыми их только могут снабдить не чающие в них души родители.

“Их учителя и школьные наставники уделяют внимание их учебным нуждам. У них есть доступ к первоклассным научным лабораториям, интерактивным компьютерам и видеосистемам у себя в классах, лингафонным кабинетам и высокотехнологичным школьным библиотекам. Число учащихся в классе здесь относительно невелико; общение с одноклассниками оказывает на их мышление стимулирующий характер. Родители водят их по музеям и культурным мероприятиям, открывают им свет, отправляя в заграничные путешествия, и обучают музыке. Дома у них – способствующие обучению книги, образовательные игрушки, познавательные видеопленки, телескопы и персональные компьютеры с самыми последними учебно-образовательными программами”.

Эти привилегированные молодые люди получают высшие баллы в “лучших [университетах] мира”, превосходство которых доказывается их способностью привлекать огромное число иностранных студентов. По мнению Райха, в этой космополитичной среде они преодолевают свои провинциальные представления, препятствующие творческому мышлению. “Скептические, любознательные, творческие”, они становятся решателями проблем *par excellence*, не теряясь перед вызовами любой сложности. В отличие от тех, кто занят трудом, требующим отупляющих механических навыков, они любят свою работу, занимаясь которой, до конца жизни приобретают знания в бесконечных экспериментах.

В отличие от интеллектуалов старого образца, имевших склонность в своей работе держаться особняком и ревниво-собственнически относиться к своим идеям, работники умственного труда новой эпохи – производители высококачественных “прозрений” в самых разнообразных областях: от торговли и финансов до искусства и культуры развлечения – лучше действуют в команде. Емкость их “потенциала к сотрудничеству” благоприятствует “системному мышлению” – способности видеть проблему во всей ее целостности, воспринимать плоды коллективного экспериментирования и “различать

более общие планы причин, следствий и взаимосвязей”. Поскольку их работа так сильно зависит от своего “сетевом” характера, то селятся они в “географически обособленных местах сосредоточения”, обитаемых людьми вроде них. Эти привилегированные общины – Кембридж, Силикон-Вэлли, Голливуд – становятся “на диво жизнестойкими” центрами художественного, технического и учредительского предпринимательства. Для восторженных глаз Райха они представляются олицетворением интеллектуального успеха и хорошей жизни, понимаемой как обмен “прозрениями”, “информацией” и рабочими сплетнями. Географическая концентрация производителей знания, как только она достигает критической массы, в качестве побочного продукта образует рынок труда для растущей группы “обслуживающего персонала”, удовлетворяющего их требования.

“Не случайно, что Голливуд стал домом для столь большого числа постановщиков голоса, тренеров по фехтованию, учителей танцев, театральных агентов и поставщиков фото-, звуковой и осветительной аппаратуры. Кроме этого, повсюду вокруг находятся рестораны именно с той атмосферой, какую предпочитают продюсеры, обхаживающие режиссеров, и режиссеры, обхаживающие сценаристов, и любой в Голливуде, обхаживающий любого другого”.

Всеобщий допуск в классовые ряды “творческих” людей лучше всего соответствовал бы райховскому идеалу демократического общества, но раз эта цель очевидно недостижима, то почти не уступало бы этому идеалу, вероятно, и общество, состоящее из “знаковых аналитиков” и свиты их прихлебателей. Эти последние, будучи сами снедаемы мечтой о звездном статусе, до наступления лучших времен, в ожидании пока их самих не откроют, довольствуются жизнью под сенью звезд и симбиотически соединяются со стоящими над ними в непрестанном поиске какого-нибудь таланта, который можно было бы продать, каковые изыскания, как это становится ясным из образной системы Райха, можно сравнить с ритуалом ухаживания. Можно было бы добавить и более желчное наблюдение: что круги власти – финансы, правительство, искусство, индустрия развлечений – заходят один на другой и становятся все более взаимозаменяемыми. Знаменательно, что Райх обращается к Голливуду как к особо впечатляющему примеру “на диво жизнестойких” общин, которые вырастают везде, где только ни возникнет концентрация “творческих” людей. Вашингтон становится пародией на Мишурный Городок; правитель-

ственные чиновники отдаются эфирным волнам, в одночасье создавая видимость политических течений; кинозвезды становятся высокоумными политиками, даже президентами; реальность и мнимую реальность становится все сложнее и сложнее различать. Росс Перо запускает свою президентскую кампанию в “Шоу Лэрри Кинга”. Звезды Голливуда играют важную роль в предвыборной кампании Клинтона и всем скопом слетаются на клинтоновскую инаугурацию, облекая всё блестящим мороком какой-то голливудской премьеры. Постоянные ведущие телепрограмм и тележурналисты становятся знаменитостями; знаменитости в мире развлечений берут на себя роль общественных критиков. Боксер Майк Тайсон публикует открытое письмо на трех страницах из тюрьмы в штате Индиана, где он отбывает шестилетний срок за изнасилование, осуждая “распутие”, которому президент подверг кандидата в помощники генерального прокурора по гражданским правам Лени Гинье. Перегретый в звездных лучах родовский стипендиат Роберт Райх – новосветский пророк “абстракции, системного мышления, экспериментирования и сотрудничества” – занимает в администрации Клинтона неподходящую должность секретаря по труду: распорядителя, другими словами, в той категории занятости (“рутинного производства”), у которой вовсе нет никакого будущего (по его же собственной оценке) в обществе, состоящем из “знаковых аналитиков” и “обслуживающего персонала”.

Только в мире, где слова и образы имеют все меньшее сходство с вещами, которые они, как кажется, описывают, могло стать возможно, чтобы какой-то человек, вроде Райха, именовал себя, не впадая в иронию, секретарем по труду или с таким пылом писал об обществе, где правит цвет и блеск. Последний раз, когда “цвет и блеск” захватили управление страной, они ввергли ее в затяжную, нравственно разлагающую войну в Юго-Восточной Азии, от которой наша страна еще полностью не оправилась. Тем не менее, Райх, кажется, полагает, что новое поколение вундеркиндов сможет сделать для спотыкающейся американской экономики то, что поколение Роберта МакНамары не сумело сделать для американской дипломатии: вернуть, голый силой мозгов, то мировое первенство, недолго принадлежавшее Соединенным Штатам после Второй мировой войны, и впоследствии потерянное не столько, конечно, из-за глупости, сколько из-за той самой самонадеянности – “самонадеянности силы”, как,

бывало, сенатор Уильям Фулбрайт ее называл, – к которой “цвет и блеск” имеют прирожденное пристрастие.

Эту самонадеянность не следует путать с гордостью, характерной для аристократического сословия, которая опирается на наследие древнего рода и на долг защищать его честь. Ни мужество с рыцарством, ни каноны куртуазной, романтической любви, с которой сии ценности тесно сопряжены, не находят себе места в картине мира этих представителей “цвета” и “блеска” общества. Меритократия не больше полагается на рыцарство и мужество, чем наследственная аристократия – на хитроумие. Хотя наследственные преимущества играют важную роль для достижения статуса специалиста или управленца, новый класс должен поддерживать фикцию, что его сила имеет опору лишь в интеллекте. Следовательно, он не ощущает особой благодарности к предкам и не считает себя ответственным перед прошлым. О себе он думает как об элите, обязанной своими привилегиями исключительно собственным усилиям. Даже такое понятие как литературный мир, которое, думается, могло бы привлекать элиту, по-крупному ставящую на высшее образование, почти полностью отсутствует в ее системе отчета. Меритократическая элита находит трудным представить себе общность, даже общность по интеллекту, которая простирается и в прошлое, и в будущее и чье единство определяется обоюдным сознанием долга одних поколений перед другими. “Зоны” и “сети”, восхищающие Райха, не имеют большого сходства с общиной в каком-либо традиционном смысле этого слова. Населенным временными постояльцами, им недостает той непрерывности, которая является производной от чувства места и от норм поведения, с опорой на самосознание культивируемых и передаваемых из поколения в поколение. “Сообщество” представляющих собой цвет и блеск – это сообщество современников: в том двойном смысле, что ее члены считают себя юношеством без возраста и что знак этой юношественности и есть как раз их способность оставаться на гребне последних веяний.

Ортега и другие критики описывали массовую культуру как сочетание “радикальной неблагодарности” с не допускающей сомнения верой в безграничность возможностей. Массовый человек, согласно Ортеге, как само собой разумеющееся принимал блага, даруемые цивилизацией, и “безапелляционно требовал этих благ, как если бы они принадлежали ему по праву рождения”. Наследник всего былого, он пребывал в блаженном неведении своего долга перед прошлым. Хотя он пользовался преимуществами, вызванными общим

“подъемом исторического уровня”, он не чувствовал обязательств ни перед его породившими, ни перед им порожденными. Он не признавал никакого авторитета, кроме своего собственного, и вел себя так, словно был “господином своего собственного существования”. Его “неимоверное историческое невежество” позволяло ему полагать, что настоящий момент куда как превосходит цивилизации прошлого, и забывать при этом, что современная цивилизация сама есть продукт столетий исторического развития, а не уникальное достижение какой-то эпохи, которая открыла тайну прогресса тем, что отвернулась от прошлого.

Подобный психический склад, казалось бы, правильнее связывать с выступлением меритократии, нежели чем с “восстанием масс”. Ортега сам признавал, что “прототипом массового человека” был “человек науки” – “технар”, специалист, “ученый невежа”, чье умственное превосходство “в его крохотном уголке вселенной” было под стать только его невежественности во всем остальном. Но упомянутый процесс проистекает не из простой подмены фигуры учебного грамотея старого образца специалистом, как то подразумевает в своем исследовании Ортега; он проистекает из внутренне присущей самой меритократии структуры. Меритократия – это пародия на демократию. Она предлагает шансы на продвижение, по крайней мере, в теории, любому, кто обладает талантом не упустить их, но “шансы пойти в гору”, как указывает Р. Х. Тоуни в своем *Равенстве*, “это никак не универсальный заменитель общего распространения средств цивилизации”, “достоинства и культуры”, в которых нуждаются все, независимо от того, “идут они в гору или нет”. Социальная подвижность не расшатывает влияния элит; если она что и делает, так это помогает упрочить это влияние, поддерживая иллюзию, что таковое обеспечивается исключительно заслугами. Она лишь усиливает вероятность того, что элиты будут пользоваться властью безответственно – именно потому, что не очень-то много обязанностей они признают перед своими предшественниками, как и перед теми сообществами, свою руководящую роль в которых они во всеуслышанье провозглашают. Характеризующий их недостаток благодарности делает меритократические элиты негодными для несения бремени руководства, да и в любом случае, их интересует не столько руководящая роль, сколько ускользание от общей судьбы – в чем и заключается самая суть меритократического успеха.

Внутренняя логика меритократии редко где бывала вскрыта с

такой скрупулезностью, как в дистопической фантазии Майкла Янга *Восход меритократии, 1870-2033*, произведении, написанном в традиции Тоуни, Дж. Д. Х. Коула, Джорджа Оруэлла, Э. П. Томпсона и Раймонда Уилльямса. Рассказчик у Янга, некий историк, пишущий в 40-е годы 21-го века, в одобрительном тоне ведет летопись полутора-вековой “фундаментальной перемены”, начавшейся около 1870 года: перераспределение умственной деятельности “между классами”. “Исподволь аристократия по рождению превратилась в аристократию таланта”. Благодаря принятому в промышленное использование тесту на умственные способности отказу от принципа старшинства и растущему влиянию школы в ущерб влиянию семьи “даровитым был дан шанс подняться на тот уровень, который соответствует их потенциалу, низшие же классы, соответственно, оказывались уделом тех, кто ниже также и по способностям”. Эти перемены совпали с растущим признанием того, что экономическое развитие является “главной движущей силой” социального строительства и что к оценке людей следует подходить с единственной меркой: насколько они увеличивают производство. Меритократия, в описании Янга, опирается на мобилизованную экономику, главным приводом которой служит одержимость производством.

Лишь признания, что меритократия более целесообразна, нежели наследственность, было, самого по себе, недостаточно, чтобы вызвать или оправдать “широкомасштабную психологическую перемену, которой требовала экономика”. Действительно, “наследственный принцип никогда бы не был низринут, – продолжает рассказчик у Янга, – ... без помощи новой религии – и этой религией оказалась социализм”. Социалисты, “повивальные бабки прогресса”, способствовали окончательному торжеству меритократии, поддерживая крупное производство, осуждая семью как рассадник стяжательского индивидуализма и, прежде всего, осмеивая наследственные привилегии и “бывшее в обращении мерило успеха” (“в счет не то, что ты знаешь, а то, что ты есть”). “Основная часть социалистов куда сильнее нападала на неравенство, вызванное нетрудовым доходом, чем трудовым; богатч, унаследовавший отцовские деньги – таков был стереотип”. В мире, изображаемом Янгом, лишь горстка сентиментальных эгалитаристов осуждала неравенство как таковое и “мудрено говорила о “величии труда”, как если бы физическая и умственная работа были равноценны”. Эти же самые чувствительные сердца не желали расставаться с заблуждением, что система общедос-

тупных школ, поскольку она несет “общедоступную культуру”, является существенной составляющей демократического общества. К счастью, их “сверхоптимистическая вера в обучаемость большинства” не выдержала проверки на опыте, как заметил сэр Хартли Шоукросс в 1956 году: “Не знаю ни единого члена лейбористской партии, который, если он может себе это позволить, не посылал бы своих детей в государственную школу (т. е. ту, что в Соединенных Штатах называлась бы частной)”. Доктринерское верование в равенство рухнуло перед лицом практических преимуществ системы образования, “больше не требующей, чтобы умные и глупые общались между собой”.

Художественная проекция Янга, высветив послевоенные тенденции в Великобритании, во многом проясняет и сходные тенденции в Соединенных Штатах, где кажущаяся демократичность системы, вербующей элиту, ведет к результатам далеко не демократическим: сегрегации социальных классов; презрению к физическому труду; крушению общеобразовательных школ; утрате общедоступной культуры. В изображении Янга результатом установления меритократии оказывается то, что элита как никогда ранее укрепляется в своих привилегиях (которые можно теперь рассматривать как приличествующую награду усердию и уму), тогда как оппозиционность рабочего класса сведена на нет. “Лучший способ победить оппозицию, – замечает историк у Янга, – это прибрать к рукам и обучить лучших отпрысков низшего класса, пока они еще юны”. Реформы образования в двадцатом веке “позволили умственно одаренному ребенку покинуть низшую социальную группу ... и перейти в более высокую, куда он способен подняться”. Те, кто остался в хвосте, зная, что “им давались все шансы”, не имеют законного права жаловаться на свой жребий. “Впервые в истории человечества у отставшего человека нет наготове оснований для самооправдания”.

Нас, следовательно, не должно удивлять, что меритократия также порождает одержимую озабоченность “самооценкой”. Новые терапии (иногда обозначаемые собирательным названием “восстановительные”) пытаются противодействовать гнетущему чувству провала у тех, кто сорвался, карабкаясь вверх по лестнице образования, существующую же структуру вербовки элиты – на основании приобретенных верительных грамот об образовании – между тем, не затронуть. Поскольку чувство провала, как представляется, больше не имеет под собой рационального основания, оно, скорее всего, нуждается в терапевтическом внимании. Не то чтобы очень уверен-

но, но доктора оповещают, что провал академически неуспевающих, бездомных, безработных и прочих неудачников – это не их собственная вина; что сам существующий расклад для них неблагоприятен, тесты на академическую успеваемость грешат культурной предвзятостью, а академическая успеваемость, в сущности, стала переходить по наследству – поскольку представители высших слоев среднего класса передают своим отпрыскам накопленные преимущества, которые реально гарантируют успех. Как замечает Янг, левые (так же, как и их правые оппоненты) особенно рады набрасываться на привилегии, переходящие по наследству. Они обходят своим вниманием настоящее возражение против меритократии – то, что она выкачивает таланты из низших социальных групп и таким образом лишает их действенного руководства, – и довольствуются сомнительными доводами на тот счет, что образование не оправдывает возлагавшихся на него надежд в пестовании социальной подвижности. Как если бы они полагали, что оправдай оно их, то ни у кого не осталось бы ни малейшего повода жаловаться.

Аристократия таланта – внешне привлекательный идеал, который должен был бы отличать демократии от обществ, основанных на наследственных привилегиях, – оборачивается противоречием в терминах. Даровитые сохраняют многие пороки аристократии, не обладая ее добродетелями. В своем снобизме они не признают обоюдных обязанностей между немногими избранными и массой. Хотя они полны “сострадания” к бедным, не скажешь чтобы они подписывались под правилом *noblesse oblige* (“благородство обязывает”), что подразумевало бы готовность делать прямой и личный вклад в общественное благо. Обязанности, как и все остальное, обезличились; поскольку они исполняются через посредство государства, то их бремя ложится не на класс специалистов и управленцев, но, несоответственным образом, на умеренно-средний и рабочий класс. Политические программы, проводимые новым классом либералов во имя погранных и угнетенных, – расовая интеграция государственных школ, например, – как правило, требуют жертв от этнических меньшинств, ютящихся в городских трущобах вместе с беднотой, от либералов же пригорода, которые изобретают и проводят эти линии, – нечасто.

До вызывающей тревогу степени привилегированные классы – в их расширительном определении: наиболее преуспевающие 20 % населения – освободили себя не только от крушения промышленных городов, но и вообще от услуг государства. Они посылают своих

детей в частные школы, застраховываются на случай болезни, подписываясь на программы медицинского обслуживания, которые поддерживаются их компаниями, и нанимают себе личных телохранителей для защиты против ярости, накапливающейся против них. По сути, они изъяли себя из общей жизни. Дело не просто в том, что они не видят смысла платить за общие услуги, которыми они больше не пользуются. Многие из них перестали считать себя американцами в каком бы то ни было значимом смысле, связанном с судьбой Америки, в счастье или в несчастье. Их привязанность к международной культуре работы и отдыха – коммерции, индустрии развлечений, информации и “информационного поиска” – делает многих из них глубоко безразличными к перспективе американского национального упадка. В Лос-Анджелесе классы деловых людей и специалистов видят сейчас свой город как “выход” к тихоокеанскому “Краю”. Окажись даже вся остальная страна на грани крушения, говорят они, Западное побережье “просто не может взять и перестать развиваться, что бы там ни случилось” – пользуясь словами Тома Лизера, экономиста из “Тихоокеанской Безопасности” (*Security Pacific*). “Это сказочная земля, и не бывать такому, чтобы ей наступил конец”. Джозл Коткин, финансовый аналитик, приехавший в Лос-Анджелес в середине 70-х и немедленно ставший одним из главных его глашатаев, согласен с тем, что экономике этого побережья “неведома вечная обеспокоенность (angst) Атлантики”. Незаметно, чтобы недавние тяжелые времена в Калифорнии уменьшили этот оптимизм.

В не знающей границ мировой экономике деньги потеряли свою связь с национальностью. Дэвид Рифф, который провел несколько месяцев в Лос-Анджелесе, собирая материалы для книги *Лос-Анджелес: столица третьего мира*, сообщает: “Два–три раза в неделю, по крайней мере, ... я бы мог рассчитывать, что от кого-нибудь да услышу о будущем, которое “принадлежит” тихоокеанскому “Краю””. По мнению Риффа, движение денег и населения поверх национальных границ изменили “в целом само понятие места”. Привилегированные группы в Лос-Анджелесе чувствуют более близкое родство с себе подобными в Японии, Сингапуре и Корее, чем с большинством своих соотечественников.

Те же тенденции действуют во всем мире. Общественные референдумы в Европе по поводу ее объединения обнаружили глубокий и все расширяющийся разрыв между политически влиятельными слоями населения и более скромными представителями общества,

которых пугает перспектива того, что в Европейском экономическом сообществе воцарится засилье бюрократов и узких специалистов, лишенных какого бы то ни было чувства национальной идентичности или преданности. На их взгляд, Европа, которой будут править из Брюсселя, будет всё меньше и меньше открыта народному контролю. Международный язык денег заговорит громче, чем местные диалекты. Подобные страхи служат основанием вновь заявляющего о себе в Европе этнического партикуляризма – в ситуации, когда упадок государства-нации ослабляет ту единственную власть, которая способна держать в узде этнические распри. Возрождение клановости трайбалистов вызывает в ответ усиление космополитичности элит.

Достаточно странно, что именно Роберт Райх, невзирая на его восхищение новым классом “знаковых аналитиков”, дает одно из самых пронизательных описаний “более мрачной стороны космополитизма”. Без национальных привязанностей, напоминает он нам, люди не имеют особой склонности приносить жертвы или принимать ответственность за свои поступки. “Мы учимся чувству ответственности за других, потому что разделяем с ними некую общую историю, ... общую культуру, ... общую судьбу”. Денационализация делового предпринимательства приводит к образованию класса космополитов, которые видят себя “гражданами мира, но не принимают... никаких обязанностей, что обычно налагаются гражданством любого государства”. Но космополитизм немногих избранных, не будучи формируемой практикой гражданствования, оборачивается областничеством, пусть и более претенциозным. Вместо того, чтобы поддерживать существование государственных бытовых служб, новые элиты тратят деньги на укрепление самодостаточности своих собственных анклавов. Их представители охотно платят за частные и пригородные школы, частную полицию и частно организованный вывоз мусора, но сумели в значительной степени освободиться от обязанности вносить вклад в национальную казну. Признаваемые ими гражданские обязанности не простираются дальше их непосредственного круга соседства. “Откол знаковых аналитиков”, как называет его Райх, дает особенно разительный пример восстания элит против временных и пространственных ограничений.

Мир конца 20-го столетия представляет собой любопытное зрелище. С одной стороны, теперь он, через посредство рынка, объединен, как никогда прежде. Капитал и труд свободно перетекают поверх политических рубежей, которые кажутся все более искусственными,

все менее соблюдаемыми. Массовая культура следует за ними по пятам. С другой стороны, нечасто клановая приверженность пропагандировалась с таким напором. Религиозные и этнические войны вспыхивают в одной стране за другой: в Индии и Шри-Ланка; в большей части Африки; в бывшем Советском Союзе и бывшей Югославии.

Ослабление государства-нации – вот что скрывается в подоплеке того и другого направления: движения к единству и, как представляется, идущего ему поперек движения к дробности. Государство больше не может сдерживать этнические конфликты, не может оно, с другой стороны, и сдерживать силы, ведущие к глобализации. Национализм идеологически подвергается нападкам с обеих сторон: со стороны поборников этнической и расовой обособленности, но также и тех, кто утверждает, что единственная надежда на мир и покой – в интернационализации всего, от системы мер и весов до художественного воображения.

Упадок наций тесно связан, в свою очередь, со всемирным упадком среднего класса. Начиная с 16-17 столетий, судьбы государств-наций всегда переплетались с судьбами торгового и промышленного классов. Основатели современных наций, будь они носителями королевских привилегий, как Людовик XIV, или республиканцами, как Вашингтон и Лафайет, обращались к этому классу за поддержкой в борьбе против феодальной знати. Большую долю привлекательности национализма составляет способность государства установить общий рынок внутри своих границ, обеспечить единую систему правосудия и распространить права гражданства как на мелких собственников, так и на богатых купцов, одинаково не допущенных к власти при старом режиме. Понятно, что средний класс оказывается наиболее патриотичным, чтобы не сказать ура-патриотическим и милитаристским, элементом в обществе. Но непривлекательные черты национализма, присущего среднему классу, не должны заслонять того положительного, что он привносит в виде высокоразвитого чувства места и чувства уважения к истории как непрерывности времени – печать чужья и вкуса в среднем классе, которые можно оценить тем полнее, чем сейчас культура среднего класса повсюду сдает свои позиции. Несмотря на все его недостатки, национализмом среднего класса обеспечивалась общая почва, общие мерки, некая общая система отсчета, по утрате которой общество попросту распадается на соперничающие группировки, разлагается в войне всех против всех – как это столь хорошо понимали отцы-основатели Америки.

### ГЛАВА III ОТКРЫТЫЕ ВОЗМОЖНОСТИ В СТРАНЕ ОБЕТОВАННОЙ

*Социальная подвижность или демократизация компетентности?*

Новые элиты управленцев и специалистов, по причинам, которые я уже попытался прояснить, делают особый акцент на понятии социальной подвижности (*social mobility*) – единственный вид равенства, который они понимают. Им бы хотелось думать, что американцы всегда отождествляли возможную удачу с увеличением подвижности по восходящей, что, как писал Ллойд Уорнер в 1953 г., “возможность социальной мобильности для каждого и есть само существо “американской мечты””. Но внимательное рассмотрение исторических фактов дает понять, что обетование американской жизни стало отождествляться с социальной подвижностью только тогда, когда более радужные трактовки самой этой перспективы померкли, что понятие социальной подвижности включает в себе довольно позднее и печально оскудевшее понимание “американской мечты” и что в его утверждении в наше время проявляется как раз мера падения этой мечты, а не ее исполнения.

Если социальная подвижность описывает то, во что американцы всегда верили, как это утверждает Уорнер, почему этому термину понадобилось столько времени, чтобы войти в речевой обиход? Ведь лишь пять лет назад редакторы журнала “Лайф” в статье, опирающейся на уорнеровские исследования социального расслоения, все еще были должны, говоря о *социальной мобильности*, ставить эти слова в кавычки, как если бы ссылались на незнакомый широкому читателю специальный искусствоведческий термин.<sup>1</sup> Подает ли себя этот новое выражение просто в качестве академического уточнения какого-то прежнего оборота речи, некоего нового и слегка претенциозного способа говорить о давно установленном идеале экономической возможности?

Значение как самого этого выражения, так и момента его появления, нельзя так просто взять и отбросить. Оно вошло в обиходную речь сразу вслед за Великой депрессией, когда иерархическую струк-

туру американского общества более нельзя было игнорировать. В нем присутствовали и момент понимания, и самоуверения. С одной стороны, оно подтверждало реальность классовых различий – нечто, “о чем каждый американец знает, но частенько забывает”, как поясняли редакторы “Лайфа”. С другой стороны, оно выражало надежду на то, что классовые барьеры все-таки являются преодолимыми. По словам “Лайфа”, “этот феномен социальной “мобильности” – возможность быстрого продвижения по общественной лестнице – является отличительной чертой американской демократии; качеством, ее прославившим и вызывающим зависть по всему миру”. Социальная подвижность, сказал Уорнер редакторам, это “спасительное благо” для иерархически устроенного мира. На этой ободряющей ноте заканчивалось его интервью, в остальном исполненное дурных предчувствий, которые пронизывают и все его творчество.

Его изыскания высветили ту реалию, что прежние “каналы” продвижения по социальной лестнице “иссушаются”, как это формулируют редакторы “Лайфа”. Их место занимает высшее образование – не самый эффективный или уравнивающий “ремень передачи” для осуществления честолюбивых замыслов; в другом месте Уорнер называет его не только “царской, но и, возможно, единственной дорогой к успеху”. Оно было дорогой, без сомнения, пройти которой только некоторые могли надеяться. По правде, представляется, что образовательная система чаще пресекала устремления выходцев из среды рабочего класса, нежели питала и вознаграждала их. Этими “данными”, признавал Уорнер, не вполне обеспечивается “однозначная поддержка позиций тех из нас, кто хотел бы считать, что, пусть даже профессиональный путь роста уже не настолько свободен, как это было ранее, – получение образования оказывается тому соответствующей заменой”. Так или иначе, большинство американцев продолжали верить в существование равных возможностей, пусть социологические исследования и не поддерживали такого убеждения. “Мечта”, как говорил об этом Уорнер, казалось, жила своей собственной жизнью; она превратилась в необходимую иллюзию, сохранение которой примиряло людей с неравенством и смягчала иначе тревожащее противоречие между эгалитарной идеологией и иерархическим разделением труда, востребованным современной промышленностью. До тех пор, пока “рабочие в общем придерживаются мнения, что для тех, кто действительно хочет сделать попытку и

... имеет для этого хорошую голову и талант”, дорога наверх открыта, – их “вера в нынешнюю систему”, как это формулирует Уорнер, сохранится, несмотря на будничные разочарования. Как если бы его анализ считал за благо то, что рабочие редко знают социологию, которая могла бы поставить под вопрос эту их веру.<sup>2</sup>

Те же соображения, что подталкивали Уорнера и редактора “Лайфа” Генри Льюса к прославлению широко распространенной веры в возможность продвижения по восходящей, служили основанием для сетований левых авторов по ее поводу. Уорнер подчеркивает, что рабочие, которые больше не верят в подвижность, “винят систему”, вместо того чтобы винить себя. Для американских же левых как раз незадавшееся обвинение системы исторически и оказывалось помехой в развитии радикализма рабочего класса. Внутренне восприняв миф о человеке, что сделал себя сам, (self-made man) рабочие слишком часто жертвовали солидарностью ради иллюзорной надежды на индивидуальный успех. Хуже того, они приняли свой неуспех как моральный приговор их собственному недостатку честолюбия или ума. Исследования, документально подтверждающие устойчивость подобной установки – среди прочих, опросы безработных рабочих, проведенные Е. Уайтом Бакком во время Депрессии, исследование Линдсов на материале города Мунси, штат Индиана, *Средний город на переходе* и хорошо известная монография Элай Чиноя *Рабочие автомобильной промышленности и американская мечта* – обрели канонический статус для левых, хотя многие из них написаны с центристской точки зрения, поскольку они, как представляется, выносят приговор “народному евангелию” “открытости возможностей и успеха”, как его называет Чиной, как основному источнику ложного самосознания среди американских рабочих.<sup>3</sup>

“Вина и самоуничужение”, по мнению Чиноя, исповедуя которые рабочие смиряются со своим низким положением, не позволяют им задаваться целями более реалистическими, чем преследование индивидуального успеха: обеспечения трудоузанятости и техники безопасности, “общего роста заработной платы”, “повышения содержательности досуга”. Для более левых наблюдателей неудача лейбористского движения в проведении лобовой атаки на проблему неравенства именно и выразила продолжающееся влияние идеологии “самопомощи”. Существовало, тем не менее, общее согласие с центральным положением, что американская мечта всегда отождествлялась с “открытой возможностью вертикальной подвижности”; гово-

ря словами Чиноя – с “широко признанной традицией”, которая предоставляет “блестящие возможности ... способным и честолюбивым людям, невзирая на их первоначальное место в жизни”.<sup>4</sup>

Предположение, что открывая возможность всегда означала то, что она означает сегодня, требует исторической проверки. Однако большинство историков ограничивали свой интерес вопросом о том, возрастает или убывает степень мобильности на протяжении времени, тогда как более разумнее с их стороны было бы подвергнуть историческому анализу само это понятие. Подобно “модернизации”, “стратификации”, “беспокойству о положении” и другим сомнительным дополнениям к запасу у историка организующих идей, понятие социальной мобильности имеет историю, которая должна оказывать формирующее воздействие на любую попытку разрешения вопросов, им поднимаемых, или нового формулирования этих вопросов в интересах концептуальной ясности. В благоговейном страхе перед институциональным престижем социальных наук историки удовлетворялись, по большей части, тем, что имитировали их. Историческое изучение социального расслоения, таким образом, скорее было склонно к утверждению того непроверенного предположения, что открытость возможностей всегда отождествлялась в Соединенных Штатах с социальной подвижностью.

Карл Сиракуза в своем исследовании представлений об индустриализме в 19-м веке и о его динамическом воздействии на открытость экономических возможностей удачи под названием *Механические люди*, показывает, как эта предпосылка заражала даже самые проникновенные и скрупулезные труды по истории. Наряду со многими другими историками, находящимися под влиянием, почти неизбежным, левой политической культуры, Сиракуза задается вопросом, почему американцы с такой неохотой признавали рождение устойчивого класса наемных рабочих, почему они так цеплялись за “образ уважаемого труженика”, как он его называет, и приняли “горацио-элджеризм” как свое национальное вероучение. Ведь к 1850 году “возможности продвижения по восходящей стали быстро таять”, пусть даже “по отношению к современным стандартам степень социальной подвижности и была высока”, а рост промышленной нищеты должен был бы дать понять, что лишь горстке из всех работающих по найму когда-нибудь удастся проделать путь вверх по социальной лестнице к богатству и респектабельности. Живучесть утверждающей обратное “фантастической небылицы”, порожденной принятием желаемого за действительное, этой готовности верить в

“неимоверное”, поражает Сиракузу своей “загадочностью” или “тайнственностью”, единственным объяснением которой может быть только “страх неизвестного” – склонность судить об индустриализме лишь по его материальным выгодам и из потребности верить в то, что каким-то таким образом Соединенные Штаты не подвержены судьбе остальных наций. Вера в равную открытость возможностей, отождествляемую Сиракузой с подвижностью по восходящей, представляла собой “повальное поветрие социальной слепоты”, “массовый провал в социальной сознательности и воображении”.

Американцы, по мнению Сиракузы, держатся за совершенно далекое от реальности представление об обществе как о лестнице, забраться вверх по которой может надеяться любой, обладающий энергией и честолюбием; притом, что давно должно было бы стать очевидным, что те, кто уже взобрался по ней, втянули лестницу за собой. Но этой образности не удастся вполне охватить весь спектр общественной мысли 19-го века. Роберт Рэнтул думал, что утверждает само собой разумеющееся, когда перед аудиторией работающих людей говорил, что “общество, вы это прекрасно знаете, делится на два класса – тех, кто зарабатывает на жизнь своим трудом, и всех остальных”. Эти термины, определяющие для политического языка 19-го века, не обязательно относились к привилегированным классам сверху социальной лестницы и трудящимся, но нишающим массам внизу. Класс “праздных людей” включал не только банкиров и биржевиков, но и бродяг и нищих, между тем, категория производящих тружеников, как определял ее Рэнтул, была достаточно широка, чтобы включать в себя не только тех, кто работает своими руками, но и каждого, кто “управляет приложением капитала, что позволили ему нажать собственное усердие и бережливость”. На языке промышленности (producerism) 19-го века термины “труд” и “капитал” означали не то, что они означают для нас. Термин “капиталист” закреплялся за теми, кто, ничего не производя, жил доходами от спекуляций, тогда как “трудовой класс”, как это объяснялось лозунгом демократической партии, подразумевал “производителей материальных ценностей: фермеров, возделывающих землю, ремесленников, предпринимателей, рабочих-станочников, торговцев, чей труд поддерживает государство”. Виги, не менее чем джексоновские демократы, придерживались расширительного взгляда на “трудящиеся классы”, определяемые Леви Линкольном через фигуры “сельскохозяйственника и фермера, предпринимателя и ремесленника”. Руфус

Чоат полагал позволительным ставить в один ряд представителей “земледельческих, ремесленных и торговых слоев населения”. Дэниэл Уэбстер утверждал, что “девять десятых всей нации относятся к трудящимся, трудолюбивым и производящим классам”. Как правило, говорил он, они обладают небольшим капиталом, но не таким, что “освобождал бы их от необходимости личного труда”. Те, кто “соединял капитал с собственным трудом”, попеременно именовались рабочим или средним классом. Средний класс (“правящая сила в этой республике”), по мнению Уильяма Хенри Кланнинга, включал “сословия специалистов, коммерсантов, промышленников, ремесленников, сельскохозяйственников” – людей, “обходящихся малыми средствами” и усвоивших “навыки самовспоможения”, приобретенные “в суровой школе труда”.

Подобные описания общественного устройства неизменно сталкивались с иерархической классовой системой, господствовавшей в странах Старого Света. Сила контраста была связана с тем положением, что большинство американцев обладает небольшой собственностью и зарабатывает себе на жизнь своим трудом, а не с тем, что американцам было легче, начиная снизу, подняться наверх. В Европе трудящиеся классы жили якобы на грани нищеты, но не только их бедность поражала американцев, но и отстраненность от политической (civic) жизни, от мира образования и культуры – от всех тех влияний, что возбуждают интеллектуальное любопытство и расширяют интеллектуальный кругозор. На взгляд американцев, европейский рабочий класс не просто обнищал, но фактически оказался поработленным. В обществе, состоящем из “устойчивых и четко разделенных классов”, по выражению “Бостон Пост”, “трудящегося” ожидают, что он так и будет “терпеливо исполнять свою работу, в подтверждение сложившемуся убеждению, что ему никогда не удастся выйти за пределы своего круга и изменить законы, которые им правят”.

Для нашего слуха подобное утверждение звучит как довод в пользу некоей классовой системы, где возможно из рабочего класса перебраться в класс более высокий, но контекст подразумевает, что “выход за пределы своего круга” относится и к возможности становиться вровень с представителями всех социальных слоев, приобщаться более широким взглядам и отправлять права и обязанности гражданина. Иностранцы наблюдатели замечали, часто с неодобрением, что у простых американцев есть мнение по поводу любого возможного

предмета и что мало кто из них, как это видится, имеет какое-либо представление о своем собственном месте. Однако как раз это отсутствие почитания, в понимании американцев, и определяет демократическое общество – не столько наличие шанса подняться по социальной шкале, сколько полное отсутствие какой-либо шкалы, четко отличающей простолюдинов от благородных. Американская революция превратила подданных в граждан, и эта “разница”, как в свое время указывал Дэвид Рэмси из Южной Каролины, была “громадной”. Подданные “зависимы от своего господина”, тогда как граждане “равны настолько, что ни у кого нет прирожденных прав, превосходящих права других”. После Революции различие между простолюдином и благородным в Америке не имело больше никакого смысла. “Патрицианское и плебейское сословия теперь – пустые слова, – писал Чарльз Ингерс в 1810 году. – Черни нет... То, что в других странах называется чернью – компостная куча, где нарождаются шайки воров, нищие и тираны, – этому не место в городах; тогда как деревня – не для “крестьянства”. Если бы не рабы на Юге, все были бы одного чина”.

Историки, сознающие рост неравенства, внедряемого рынком, склонны отводить подобные заявления как невежественные или неискренние. В наше время деньги стали считаться единственной надежной мерой равенства, так что нам трудно поверить отзывам об Америке 19-го века как об эгалитарном обществе. Но подобные впечатления производились не только распределением богатства или экономических возможностей, но, прежде всего, распространением знаний и правомочия. Гражданский статус, очевидно, давал даже самым скромным членам общества доступ к знанию и образованию, закрепленным в других странах за привилегированными классами. Открытость возможностей, как ее понимали многие американцы, была скорее делом интеллектуального, нежели материального обогащения. Это их неуемное любопытство, их скептический и иконоборческий склад ума, изобретательность и умение полагаться на себя, способность к выдумке и импровизации – вот что самым разительным образом отличало трудящиеся классы Америки от их европейских собратьев.

Контраст поражал и иностранных, и местных наблюдателей. Для Мишеля Шевалье, во многом самого проникательного из всех заграничных визитеров, в этом заключался решающий момент всего демократического эксперимента. В Америке “великие открытия науки и техники” были “выставлены на общенародное обозрение и сделаны доступными всем”. Голова французского крестьянина, по сло-

вам Шевалье, была набита “библейскими притчами” и “грубыми суевериями”, тогда как американский фермер был “посвящен” в “завоевания человеческого разума”, начавшиеся в Реформацию. “Великие предания священных текстов гармонично сочетаются в его уме с принципами современной науки по учениям Бэкона и Декарта, с доктриной нравственной и религиозной независимости, заявленной Лютером, и с еще более недавними понятиями о политической свободе”. Простые люди Америки, по сравнению с простолюдниками Европы, “больше годились на то, чтобы участвовать в государственных делах”. Им “не нужно, чтобы ими правили”, поскольку они способны сами управлять собой. Исполненные “самоуважения”, они и работали более продуктивно: богатство Америки было свидетельством не только изобилия ее природных ресурсов, но и более высокой энергичности и образованности ее трудящихся классов.

Когда американцы в один голос твердили, что труд является единственным источником любых ценностей, они не просто повторяли теоретический трюизм. В стране, где вклад труда в общее благосостояние производился как силой мышц, так и ума, теория трудовой стоимости была нечто большее, нежели абстрактный принцип политической экономии. Американские рабочие–станочники, как говорилось, “это не необразованные исполнители, но просвещенные думающие люди, которые не только знают, как приложить свои руки, но и обладают знанием принципов”. Журналы для квалифицированных рабочих снова и снова возвращаются к этой теме, восхваляя “независимого и трудолюбивого американского станочника”, чей ум “свободен” и чье сердце “не извращено предрассудком”. Эти публикации не были единственными, прославляющими добродетели американских ремесленников и фермеров и объясняющими их душевную энергичность, в конечном счете, влиянием гражданского состояния. Сэмюэл Гризуолд Гудрич, известный читателям как Питер Парли, утверждал, что “свобода, гражданская и общественная” вызвала к жизни “всеобщий дух улучшения”, который можно обнаружить как “среди малых мира сего, так и у представителей высших слоев”.

Имея в виду его репутацию раннего провозвестника идеологии успеха в ее первоначальной форме, важно отметить, что Гудрич делает акцент на образованности и добродетели обыкновенных мужчин и женщин, а не на их умениях перебираться из класса трудящихся в более высокий класс. По его словам, он не согласен с теми “утон-

ченными личностями”, кто “презирает труд, и особенно – физический труд как неблагородный”. Ничего нет “презреннее” той “доктрины, что труд унизителен”, “где такие идеи берут верх, там гниль завелась в самом основании общества”. Как и Шевалье, Гудрич был поражен контрастом между “грубыми, невежественными, раболепными” крестьянами, встречавшимися ему в его поездках по европейскому континенту, и тем “умом и тонкостью”, что проявляли их американские собратья. В Европе “власть, гений и знание в каждой стране” были “сосредоточены в столице”, тогда как “власть и привилегии” в Соединенных Штатах распространялись по всей стране “на весь народ”. Условия жизни “в поте лица трудящегося миллиона” предоставляют самую надежную мерку здоровья нации. Жизнь “станочников и чернорабочих” в Европе была полна “невежеством, убожеством и унижением”. В Америке, где “общее чувство равенства” сглаживало “различия в благосостоянии и положении”, они проживали “на своей собственной земле”, “оставаясь материально независимыми”, и в результате приобретали “навык складывать свое собственное мнение из своих собственных размышлений”.

Вовсе не было ясно, имело ли какой-нибудь смысл, при тех условиях – вплоть до самой Гражданской войны повсеместно считавшихся типичными – вообще говорить о трудящемся классе. Нежелание использовать этот термин (или готовность использовать его лишь в широком смысле, включающем большую часть населения) ретроспективно кажется не имеющим оправдания, но по этой самой причине важно не потерять из виду идеал, скрывающийся в подоплеке этой нерасположенности. Американцы, конечно, не спешили с признанием появления “класса наших ближних, обреченных всю жизнь в поте лица своего зарабатывать трудом по найму”, как писал в 1840 г. Орест Браунсон. Даже спустя сорок лет, причем с куда меньшим на то правом, они все еще могли “отрицать существование в Америке каких-то устоявшихся классов”, как это с некоторой нетерпимостью отмечал христианский социалист Джис Джонс. Когда он говорил “о нашем трудящемся *классе* или *классе* работающих по найму”, Джонс находил, что “эта фраза неприятна многим честным американцам”. Сам он характеризовал наемный труд как “неамериканское” установление. Однако, на его взгляд, далее представлялось невозможным, не навлекая на себя обвинения в преднамеренной слепоте или в предвзятой аргументации, отрицать, что “некий устоявшийся, не питающий надежд, пролетариат, класс наемных рабочих

есть самое основание нашей промышленной системы”. В то же время он отдавал должное тому “благородному чувству, из которого такое отрицание рождается”, – чувству, бывшему и его собственным: что “капиталисты и труженики должны быть одним целым”.

Обращаясь к рассмотрению той ситуации с высоты наших нынешних позиций, мы не склонны таким же образом, как Джонс, делать любого рода скидки для тех, кто, подобно “Бостон Дэйли Адвертайзер” в 1867 году, утверждал, что “нет меж нас такой вещи, как наследственный рабочий класс”. Как могли Уильям Ллойд Гэррисон и Уэнделл Филлипс, аболиционисты, остро восприимчивые к несправедливости, отбрасывать критику наемного труда как “отвратительный” вид “лицемерия”, как оскорбление “уму каждого здравомыслящего человека”? Как мы можем доверять утверждению, сделанному в 1847 году Филлипсом, что этот термин “был бы совершенно невразумителен для аудитории людей труда, будучи применяемым к ним самим”? Кто согласится с его заверением, что “рабочие и не унижены, и не угнетены” и что в любом случае право голоса дает им средство самозащиты? Трудно избавиться от впечатления, что американцы – в своей попытке поддержать идеализированный образ трудящихся классов при капитализме; классов внешне свободных, но все более подверженных разлагающим последствиям наемного труда, – стали слишком уж полагаться на само за себя говорящее сравнение с Европой, а позднее – с Югом времен рабства.

“Заблуждения”, против которых он выступает, говорил Филлипс, это “ложные теории”, сведенные к таким фразам, как “наемное рабство” и “белое рабство” – проистекающие из обыкновения “смотреть на американские дела сквозь европейские очки” – т. е. из игнорирования контраста между Старым Светом и Новым. “В Старом Свете ... нелепые и несправедливые установления прежде всего и наиболее жестоко притесняли тот класс, тех слабейших, чье единственное богатство составлял собственный труд”. В Америке, с другой стороны, рабочие люди имели шанс стать “капиталистами” с помощью “экономии, самоотречения, сдержанности, образования и моральных качеств”.<sup>5</sup> Но зло, которому индустриализм дал ход на севере Соединенных Штатов, нельзя было избыть, ссылаясь на примеры большего зла в остальном мире. Не преуменьшая контрастов, столь часто поминаемых в 19-м веке комментариями по поводу классовой структуры общества, мы едва ли можем не заметить ослабление духа морального реализма и решимости в этом все более неубедитель-

ном прославлении свободного труда, некой склонности путать идеал и реальность.

Что, однако, заботит в этом нас – это природа самого идеала, в связи с которым так легко рождаются недоразумения. Идеалом этим было не что иное, как бесклассовое общество, и понималось под таким не только отсутствие наследуемых привилегий и утверждаемых законом сословных различий, но и отказ потворствовать разделению образования и труда. Понятие трудящегося класса было неприемлемым для американцев, потому что оно подразумевало не только институционализацию наемного труда, но и утрату того, что многие из них считали главным обетованием американской жизни: демократизации знания (*intelligence*). Даже Генри Адамс, о ком обычно не думается как о народном трибуне, огласил это общее чаяние устами одного из персонажей своего романа *Демократия*, явно говорившего за самого автора: “Демократия утверждает тот факт, что массы ныне поднялись на более высокий умственный уровень, нежели прежде. Вся наша цивилизация сообразуется теперь с этим показателем”. Т. е. трудовой класс подразумевал, как свою необходимую антитезу, образованный и праздный класс. Тем самым предполагалось существование общественного разделения труда, что напоминало о временах власти священничества, когда клерикальная монополия на знание обрекала мирян на безграмотность, невежество и суеверие. Слом этой монополии – самое пагубное из всех ограничений, налагаемых на процессы обмена, поскольку она служила помехой не только обороту товаров, но и идей, – повсеместно считался ключевым свершением демократической революции. Вновь ввести такого рода клерикальную гегемонию над разумом значило бы упразднить это свершение, восстановив в правах былое презрение к массам и к обывательской жизни, характерное для священнических обществ. Тем самым воссоздавалась бы самая отвратительная черта классовых обществ – отделение образования от опыта повседневной жизни.

Некоторые подобные соображения, думаю, объясняют, почему Орест Браунсон, в 1840 году практически единственный, кто утверждал, что индустриализация сформировала пугавшее американцев классовое разделение, сочетал свой острый и колкий анализ наемного труда с внешне произвольными и неуместными нападками на духовенство. Сегодня этот аспект рассуждений Браунсона ставит его интерпретаторов в тупик. Только начинает казаться, что его анализ подводит к заключениям, предвосхищающим выводы Маркса, как Браунсон сво-

рачивает в неожиданном направлении. Вместо того, чтобы объяснять неравенство тем, что правящий класс присваивает себе прибавочную стоимость, вину он возлагает на тот контроль над сознанием, который осуществляют “священнические корпорации”, – “идиосинкратический” и прямо-таки “глупый” ход мысли, по мнению Сиракузы. Но в мнимом безумии Браунсона была система, хотя он никогда до конца и не разворачивал ее смысл. Духовенство воплощает в себе “принцип власти”, объяснял он. Существование его несовместимо с “властью разума” и “свободой мысли”. “Уничтожение священнического сословия, во всех практических смыслах слова “священник”, было, следовательно, “первым шагом к возвышению трудовых классов”.

В написанном годом раньше и непосредственно связанном [с позднейшими размышлениями] эссе, игнорируемом историками, которые восхищаются *Трудящимися классами*, но упускают само направление браунсоновского рассуждения, он указывал, что образовательные реформы Хораса Манна, ничуть не демократизировав область знания, создадут современную форму священничества, учредив в сфере образования управленческие структуры, уполномоченные спускать “утвержденные на сегодня в качестве правильных мнения” в общеобразовательные школы. “Можно с тем же успехом в качестве системы образования законодательно утвердить религию”, утверждал Браунсон, которая просто будет служить, как и все священнические иерархии, “наиболее эффективным из возможных средств по контролю над нищетой и преступностью и по обеспечению богатым безопасностью их имущества”. Когда “прежняя служба духовенства” оказалась “упраздненной”, Манн и его союзники вознамерились, по сути, ее воскресить, содействуя выдвижению на передний план школы в ущерб прессе, лекториям, и другим органам общедоступного образования. Закрепляя за школьной системой исключительный контроль над образованием, реформы Манна поощряли разделение труда в культуре, что приводило бы к ослаблению потенциала самообразования в широких массах. Преподавательская функция оказалась бы сосредоточенной внутри класса профессионалов, тогда как распространена она должна быть на все общество в целом. Управленческая структура образования столь же опасна, как священнические или военные управленческие структуры. Ратующие за ее установление забыли, что дети больше “воспитываются на улице, под влиянием своих товарищей... теми страстями и привязанностями, проявление которых они видят, разговорами, которые они слушают, и, прежде все-

го, вообще стремлениями, обычаями и общей моральной атмосферой среды”. В 1841 году Браунсон возвращается к этой теме в эссе, еще более недвусмысленно выражавшем его основную озабоченность. “Миссией этой страны”, утверждал он, было “возвысить трудящиеся классы и сделать каждого человека действительно свободным и независимым. Эта цель была абсолютно несовместима с “разделением общества на работающих и бездельников, нанимателей и исполнителей” – “образованный класс и необразованный, воспитанный и невоспитанный, утонченный и грубый”.

Такого же рода ход мысли лежал в основе чрезвычайно важной критики Авраамом Линкольном социальной “теории подпорки” (*mudsill theory*), значимость которой распространяется далеко за рамки непосредственного политического контекста ее формулирования – споров о рабстве. Поборники рабства пользовались этой фразой в своей полемике против системы наемного труда, введенной индустриализмом на Севере. Наемный труд, утверждали они, гораздо большая жестокость, чем рабство, поскольку наниматели не берут на себя ответственности кормить и одевать нанятых работников, тогда как рабовладельцы не могут избежать долга отеческого попечения хотя бы потому, что им нужно сохранять стоимость их вложений в человеческую собственность. То, что Линкольн понял, что это был сильнейший аргумент в пользу рабства и его нужно атаковать в лоб, свидетельствует о мере его политического таланта. Он также понимал, что самым действенным способом его опровержения будет разоблачение предпосылки подобного хода мысли: что любая цивилизация неизбежно покоится на той или иной форме принудительного, унижительного труда. Сторонники теории подпорки, говорил он,

“исходят из того, что никто не работает, пока некто, владеющий капиталом, неким образом этот капитал используя, не склонит людей к работе. Приняв это допущение, они переходят к рассуждению, окажется ли наилучшим, если капитал будет *нанимать* работников и таким образом склонять их трудиться по их собственному согласию; или же *покупать* их и принуждать к работе без их согласия. Придя к этому, они, естественно заключают, что все трудящиеся неизбежно или *наемные* рабочие, или рабы. Далее они полагают, что кто бы однажды ни стал *наемным* рабочим, роковым образом застывает в этом положении на всю жизнь; из чего, в свою очередь, делается вывод, что его положение столь же плохо, как положение раба или даже хуже. Такова теория “подпорки””.

Линкольн не спорил с пренебрежительным взглядом своих противников на наемный труд. Однако он отстаивал позицию, что в “этих Свободных Штатах подавляющее большинство населения не является ни *нанимателями*, ни *наемными*”, нет “такой вещи как свободный наемный рабочий, застывший в этом положении на всю жизнь”. Наемный труд на Севере, поскольку он вообще существует, есть лишь временная остановка на пути к положению собственника. “Благоразумный, пусть и без гроша в кармане, новичок в этом мире работает короткое время за плату, накапливает излишек, на что покупает себе инструмент или землю, потом еще недолгое время трудится на себя самого и, наконец, нанимает другого новичка себе в помощь”.<sup>6</sup> Возникает искушение прочтения линкольновского идеализированного описания общества северян – описания, которое отражает его опыт жизни на Западе, где индустриализм еще не пустил корней, – как типичную формулировку веры в то, что позже стало называться социальной подвижностью. Элай Чиной ссылается на утверждение Линкольна как на “классическое выражение” “традиции малого бизнеса”, которая приравнивает открытость возможностей с “подвижностью по вертикали”. Для Ричарда Хофстаттера, который цитирует те же самые отрывки (сам Линкольн повторял их по нескольким различным поводам), “вера в открытость возможностей для человека, который “делает себя сам””, была “определяющей для всей его карьеры”. Эрик Фонер рассматривает веру в “социальную мобильность и экономический рост” как суть идеологии свободного труда, выработанной Линкольном и другими членами его партии. Позиция Линкольна якобы отражала его “капиталистические ценности”, хотя Фонер добавляет, что “цель социальной подвижности”, как Линкольн и другие представители лагеря “свободных земель” ее видели, заключалась не в обретении “огромного богатства, но в экономической независимости среднего класса”.

Однако остается важный вопрос: имеет ли смысл отождествлять “независимость” с социальной подвижностью в любом смысле этого слова? Когда Линкольн утверждал, что поборники свободного труда “настаивают на всеобщем образовании”, он не имел в виду образование как средство продвижения по восходящей. Он имел в виду, что от граждан свободной страны ожидается, что они будут работать головой, так же как и руками. Теория “подпорки”, напротив, почитала “труд и образование несовместимыми”. Образовывание рабочих ею порицалось как “бесполезное” и “опасное”. Это, на взгляд ее теорети-

ков, “беда”, что “у рабочих вообще имеются головы”. Поборники свободного труда отстаивали противоположную позицию, утверждая, что “руки и головы должны сотрудничать как друзья и что каждая голова должна направлять и контролировать соответствующую пару рук”.

Дело не в том, было ли линкольновское описание общества северян совершенно точным, а в том, отражало ли оно “капиталистический идеал для среднего класса”, как Фонер его называет. Фонер рекомендует браунсоновское эссе о трудящихся классах в качестве поправки к “идеологии мобильности”, выдвинутой Линкольном, – идеологии, якобы сводившей к минимуму препятствия для мобильности. Меня же больше впечатляет то, что у Линкольна и Браунсона было общего: свойственное им обоим понимание демократического эксперимента и его значения. Как и Браунсон, Линкольн считал, что демократия ставит крест на том “старом правиле”, согласно которому “образованные люди не занимаются физическим трудом” и таким образом разрывает историческую увязанность просвещения, праздности и наследуемого богатства. “Наследственную собственность”, утверждал Браунсон, невозможно привести в соответствие с демократией; это была “аномалия в нашей американской системе, которую необходимо устранить, или разрушится сама система”. Хотя Линкольн не присоединился к Браунсону в призывах к ее устранению, думаю, он полагал, что наследуемое богатство не будет иметь большого практического значения в демократической стране владельцев мелкой собственности. Возможно, он считал само собой разумеющимся, что отсутствие крупных состояний, вкупе с законодательными ограничениями прав первородства и майоратного наследования, будет осложнять для родителей передачу их собственного социального положения своим детям; не говоря уже о самой культурной традиции, предполагающей, что каждый должен сам зарабатывать себе на жизнь и что унаследованные преимущества поощряют к лени и безответственности.

Последними научными изысканиями делается предположение, что возрастающий недостаток земли наложил практические ограничения на возможности родителей отказывать собственность по завещанию детям. “Лучшее, на что могло надеяться сделать большинство семей – пишет Кристофер Кларк, – это отписать большую часть собственности для одного или двух сыновей и попытаться помочь другим детям начать жизненный путь, поддержав их частными дарами, обучением ремеслу или получением образования”. Линкольновское описание “благоразумного, пусть и без гроша в кармане,

новичка” как раз может быть отнесено к этим “другим детям”, обойденным наследством в силу обстоятельств и вынужденным полагаться на свои собственные силы. Его система отсчета была ближе к идеалу мелкого землевладельца, нежели предпринимателя, не говоря уж об идеале Горацио Эджера. Нам следует понимать его “новичка” не как дитя нищеты, стремящегося проделать путь вверх по социальной лестнице, но как “честного человека”, прославляемого в журналах для рабочего класса, – сына “землепашца или мастерового”, “вращенного общеобразовательной или сельской средней школы”, чей “ум свободен”, чье “сердце не извращено предрассудком” и чьей жизненной целью не были “ни бедность, ни богатство”.<sup>7</sup> Мечта об идеальном демократе как об исполненном самоуважении ремесленнике или фермере в “его собственной мастерской, ... в его собственном доме”, по словам Джорджа Генри Эванса, нашла законодательное выражение в Гомстед-акте 1862 года, который, как надеялся Линкольн, должен был дать “каждому человеку” “средства и возможность улучшить свое положение”. В той же самой речи, где он на этих основаниях рекомендовал проведение политики гомстедов, Линкольн упоминал о “рабочих людях” как о “базисе всех правлений” – неплохое указание на то, что в его понятии собственность была средством не избегания труда, а полного осуществления его возможностей.

Целью закона о гомстедах, по мнению Фонера, было “помочь бедным в достижении экономической независимости, поднять их до уровня среднего класса” и таким образом содействовать “географической и социальной подвижности”. Несомненно, подобное понимание его значения разделяется некоторыми политиками и публицистами, однако более глубокий символизм гомстедов сказывается потребностью пустить корни; не духом неумного честолюбия – желанием связи с землей, постоянства и устойчивости, вновь и вновь нарушаемой угрозой конкурирующей призывности рынка, нигде столь не агрессивной, как в Соединенных Штатах. Стоявшая за Гомстед-актом надежда, как Уэнделл Берри определил ее в своей книге *Америка снимается с места*, заключалась в том, чтобы “наделить собственностью на землю как можно больше людей и таким образом привязать их к ней экономическими интересами, вложениями любви и труда, семейной преданностью, памятью и традицией”. В своей речи 1859 года перед Сельскохозяйственным обществом штата Висконсин – первоисточнике большинства высказываний, которые я

обсуждал, – Линкольн одобрил интенсивное сельское хозяйство как норму, диаметрально противоположную опустошающим, кочевничьим обычаям тех, кто относится к земле лишь как к источнику спекулятивного барыша. Он порицал “тягу к обширным угодьям”, которая потворствовала “неряшливой, недоделанной, небрежной работе”. Он высоко отзывался о том “воздействии, какое оказывает совестливое возделывание почвы на ум самого землепашца”. Он говорил, что это окажется “неисчерпаемым источником полезного удовольствия” для “ума, уже получившего навык мыслить в сельской или средней школе”. Вкладывание, а не стяжательство – в этом была суть его увещания.

Глупо было бы отрицать, что конкурирующие друг с другом варианты благой (good) жизни в 19-м веке обращались к широким кругам американцев. Те, кто высказывался за союз физического и умственного занятий, сознавали притягательный соблазн богатства и высшего света, растущее презрение к физическому труду и желание вызывать зависть, вместо того чтобы добиваться уважения. Но лишь когда иерархическая структура американского общества установилась с определенностью, открытость возможностей стала широко ассоциироваться с достижением высшего положения во все более расслаивающемся, помешанном на деньгах и осознающем себя как классовое обществе. К концу 19-го века “благородство труда” стало пустой фразой, которую лишь для проформы произносят по очередному торжественному случаю. “Трудящиеся классы” больше не относятся к огромному большинству полагающихся на себя, уважающих себя граждан; теперь этим термином обозначается устойчивый класс наймитов, удавшееся бегство из числа которых теперь представляется единственным безусловным определением открытости возможностей.

Знаменательно, что “социальная подвижность” вошла в академический словарь примерно в это время, в контексте беспокойства по поводу отмены фронта. Сделанное в 1890 году Бюро Переписи объявление, что в стране больше нет “фронта заселения”, почти немедленно приобрело огромную символическую важность. Это “краткое официальное заявление”, писал Фредрик Джексон Тернер, отметило “конец великого исторического движения”. Оно придало новую неотложность дебатам по “социальному вопросу”. Более, чем любое другое событие, конец фронта принудил американцев принять во внимание пролетаризацию труда, растущую пропасть между богатством и бедностью, как и их тенденцию становиться наследуемыми.

В работах Тернера, столь много сделавшего для того, чтобы закрепить “важность фронта” в американском сознании, более давнее истолкование демократии выступало бок о бок с тем, которое только-только начинало устанавливаться. Подводя в 1903 году итоги “вклада Запада в американскую демократию”, Тернер придал новую направленность понятию открытости возможностей, столь долго ассоциировавшемуся с фронтиром. “Западная демократия на протяжении всего своего раннего периода тяготела к созданию общества, наиболее характерной чертой которого была бы свобода индивидуума для возвышения при условиях социальной мобильности и устремления которой были бы направлены на свободу и благосостояние масс”. В последнем обороте кое-что сохранилось от прежнего понимания демократии, но все остальное предложение – включающее самое раннее, какое мне до сих пор удалось найти, употребление термина “социальная мобильность” – отождествляет “благосостояние масс” не с демократизацией знания и добродетели, но с открытостью возможности “подняться” по социальной лестнице.

Однако в этом же запутанном периоде Тернер говорил о влиянии школьной системы на формирование “большого слоя сведущих простых людей, чем найдется где-либо еще в мире”. Даже это высказывание, с его акцентом на школьном образовании, отмечено отходом от демократического идеала населения, образованного самим житейским опытом и осуществлением прав гражданина, но все же оно рассматривает положение “простых людей” как показательное для демократического общества. Более того, оно подразумевает, что материальное преуспевание никоим образом не является единственной мерой “благосостояния масс” или даже самой важной из мер. Тернер заключает свое эссе тем положением, что неизбывным вкладом Запада в демократию является то “провидение надежды” – что человеку “удастся полное осуществление своих способностей”: не совсем то провидение, что было бы горячо воспринято теми, кто почерпнул свои моральные ориентиры из элджеровского мифа.

Эссе Джеймса Брайанта Конанта, опубликованное в “Атлантике” менее, чем 40 лет спустя, отмечает новый этап в перетолковывании понятия открытой возможности. В качестве президента Гарварда Конант предводительствовал процессу превращения университета для выходцев из хороших семей в передовой оплот меритократии. Для наших целей значение его эссе *Образование в бесклассовом*

*обществе: традиция Джефферсона* заключается в попытке увязать меритократию с традицией, упомянутой в подзаголовке. Сутью демократии Джефферсона, как понимает ее Конант, была тенденция к замещению аристократии благосостояния аристократией таланта, а не к ослаблению самого принципа аристократии. Конант разделался со всеми теми пышными ассоциациями, некогда связываемыми с идеалом “бесклассового общества”. Этот оборот больше не относился к демократии владельцев мелкой собственности, к союзу умственного и физического труда, к образовательному и воспитывающему характер воздействию практического опыта по управлению собственностью и осуществлению прав гражданина или к надежде, что человек “вполне развернет свои собственные потенциальные задатки”. Им попросту обозначалось отсутствие наследственных привилегий, “первостепенная важность” “наличия карьерных возможностей, открытых для всех через получение высшего образования”. Линкольн, как и Джефферсон, по мнению Конанта, именно так и понимали значение открытости возможностей. Традиция, заданная ими, “резюмировалась” замечанием Тернера по поводу “социальной мобильности”, с одобрением Конантом цитируемым как “суть” его рассуждения. “Высокий уровень социальной мобильности”, утверждал он, является “сущностью бесклассового общества”. Демократия не требует “единообразного распределения мировых благ и радикального уравнивания благосостояния”. Чего она требует, так это “непрерывного процесса, посредством которого власть и привилегии могут автоматически перераспределяться при смене поколений”.

Приравняв открытость возможностей к подвижности по восходящей, Конант поднял вопрос, заложенный в самом понятии: снижается ли степень мобильности? Ответ его равно предсказуем: в результате “отмены фронта” и “прихода современного индустриализма” в Соединенных Штатах развилась “наследственная аристократия богатства”. Единственный способ “восстановления социальной мобильности” – это формирование системы образования как заменителя фронта, “грандиозной машины” для перераспределения открытости возможностей. Государственное образование, считал Конант, имеет в себе “огромный потенциал развития”. Оно могло бы служить “социальным орудием нового типа” – при условии, конечно, что оно будет перепланировано согласно ясному социальному замыслу. Его целью должно быть определение молодых людей к

избранию поприщ, соответствующих их способностям. Детально разработанные “методы тестирования” вкупе с “много более добросовестным и избирательным педагогическим руководством” позволяют системам образования отсеивать работников физического труда от работников труда умственного. “Диверсифицированная” система образования гарантирует, что контингенты специалистов в различных областях деятельности будут пополняться представителями “всех экономических уровней”, не поощряя при этом нереальных ожиданий. Лишь меньшинство будет квалифицировано для профессиональной работы. “Родителям, ждущим чудес, ... нужно напомнить об ограничениях, налагаемых природой”. Никто не ждет от спортивного тренера, что он сделает “футбольного чудо-игрока” из “недоразвитого” “колченого” юнца, так что не резон требовать и от школьных учителей сотворения подобных чудес в классной комнате.

Трудно было бы подыскать лучший, чем эссе Конанта, пример того жалкого взгляда на демократию, который восторжествовал в наше время. Во имя “джефферсонской традиции”, имевшей в виду общество знающих, изобретательных, ответственных и способных к самоуправлению граждан, Конант предлагает попросту способ обеспечения кругооборота элит. Он не видел в демократии ничего, кроме системы пополнения руководящих кадров. Его программа – “социальная мобильность через образование” – также содержит тот иронический момент, что, хотя она предполагает жесткое разделение физического и умственного труда и социальную иерархию, в которой те, кто работает руками, занимают низшее место, сама она мыслилась как способ установления “бесклассового общества”.<sup>8</sup> Даже не задумываясь о внутренней нелепости своего предприятия, Конант пытался свести воедино идеи, извлеченные из совершенно несовместимых областей рассуждения. Когда он смешивает “социальную мобильность” и “бесклассовое общество”, попытки смешать воду и масло кажутся детской забавой.

Исторически понятие социальной подвижности было ясно сформулировано, лишь когда люди больше не могли отрицать существование униженного класса работающих по найму и связанных с этой деятельностью пожизненно – т. е. лишь когда от перспективы бесклассового общества окончательно отказались. То представление, что эгалитарным целям могло бы послужить “восстановление” вертикальной подвижности, выдавало базовое непонимание. Высокий уровень подвижности ни в коем случае не противоречит системе

расслоения, при которой власть и привилегии сосредоточиваются в руках правящей элиты. По сути, кругооборот элит укрепляет сам принцип иерархии, снабжая элиты свежими талантами и узаконивая ее верховенство как устанавливающееся скорее по заслугам, нежели по рождению.

Правда в том, что наше общество “очень расслоено и очень подвижно”, пользуясь словами Уэнделла Берри. Мало свидетельств того, что степень вертикальной подвижности снизилась. Напротив, основная часть обширных социальных исследований довольно последовательно наводит на заключение, что степень подвижности оставалась более-менее постоянной с самой Гражданской войны.<sup>9</sup> В течение этого же самого времени, однако, концентрация корпоративной власти, спад мелкого производства, разделение производства и потребления, увеличение доли живущих на пособие, специализация знания, размывание круга ответственности и гражданских прав превратили Соединенные Штаты в общество, где классовые перегородки заходят куда глубже, чем в прошлом. Честолюбие больше не стремится к “грамотности”. “Пойти вверх”, как говорит Берри, это, кажется, единственный барыш, за каким стоит гнаться. “Не помышляют улучшиться, усовершенствоваться в том, что делают, или взяв на себя некую меру публичной ответственности, заботу о местном состоянии дел; думают о том, как бы улучшить собственное положение ... “пойдя вверх”, на “место повышенной важности””.

Берри берет этот последний оборот из мемуаров, написанных Джастином Смитом Морриллом в 1872 году, где Моррилл объясняет цели, преследуемые носящим его имя законодательством 1862 года – законодательством, устанавливающим систему государственной поддержки учебных заведений для “преподавания сельскохозяйственных и технических наук”. Закон Моррилла, как понимает его Берри, может быть рассмотрен двояко: как осуществление традиции Джефферсона и начало ее свертывания. С одной стороны, он предназначался для того, чтобы отбивать охоту “к краткосрочному владению и немедленным поискам новых пристанищ” – обыкновениям, связанным с эксплуативными разорительными моделями хозяйствования и ведущим к “быстрому вырождению почвы”. Иными словами, он был предназначен для сдерживания мобильности, а не содействия ей. С другой стороны, он также представлялся направленным на подъем сельскохозяйственной деятельности до профессионального уровня. Моррилл возражал против “монополии на образование”, осу-

существляемой гуманитарными колледжами, на том основании, что она ограничивает “число возможных кандидатов на занятие мест большой важности на частной или государственной службе ограниченным количеством выпускников неориентированных на подготовку к практической деятельности учебных заведений (literary institutions)”. Как указывает Берри, намерения Моррилла были двойственными. Он хотел “превознести полезность” тех, “кто трудом зарабатывает свой хлеб”, но, как видится, то, что он на самом деле славит, это статус специалиста. “Повышает ли образование их полезность, улучшая качество осуществляемой ими работы или умножая вероятность их выдвижения на “места большой важности”?”

Проводимый Берри разбор позиции Моррилла определяет самый важный выбор, какой должно сделать демократическое общество: следует ли поднимать общий уровень компетентности, энергии и приверженности – “добродетели”, как ее называли в более ранней политической традиции, – или попросту содействовать расширению круга кандидатов для набора элит. Наше общество, очевидно, избрало второй путь. Оно отождествило возможность удачи с подвижностью по восходящей и сделало подвижность по восходящей исключительной целью социального поведения (policy). Дискуссия по проблеме поддержания представительства [женщин и меньшинств] показывает, как глубоко это патетически ограниченное представление об открытости возможностей вошло в общественный дискурс. Политика, ориентированная на пополнение класса специалистов и управленцев из числа меньшинств, сталкивается с сопротивлением не потому, что она укрепляет главенствующее положение этого класса, а оттого, что ослабляет принцип меритократии. Обе стороны черпают свои доводы из одних и тех же оснований. И те и другие считают открытость карьерного поприща для таланта принципиальным для демократии моментом, тогда как на самом деле карьеризм скорее ведет к подрыву демократии, разводя знание и практический опыт, обесценивая тип знания, полученного из опыта, и порождая социальные условия, при которых наличие каких-либо знаний у обыкновенных людей вообще не предполагается. Власть специализированных экспертных советов – логичный результат проведения политики, приравнивающей открытость возможностей к открытому доступу на “места большой важности” – это полная противоположность демократии, как ее понимали те, кто видел в этой стране “последнюю, лучшую надежду земли”.

#### ГЛАВА IV ЗАСЛУЖИВАЕТ ЛИ ДЕМОКРАТИЯ ТОГО, ЧТОБЫ ВЫЖИТЬ?

Растущая обособленность элит означает, наряду с прочим, что политические идеологии утрачивают какое-либо отношение к заботам обычных граждан. Поскольку политическая дискуссия как правило остается внутренним делом так – и метко – называемого “говорящего сословия”, она всё более замыкается на себе и формализуется. Идеи запускаются и вновь идут в оборот как сигнальные слова или как стимулы условных рефлексов. Старый спор между левыми и правыми истощил свою способность прояснять проблемные темы и предоставлять достоверную карту реальности. В некоторых кругах сама идея реальности стала сомнительной – возможно, потому, что говорящее сословие обитает в искусственном мире, где симуляция реальности занимает место самих вещей.

Во всяком случае, идеологии как левого, так и правого крыла ныне настолько закоснели, что новые идеи мало впечатляют их приверженцев. Преданные партийцы, вовсе отворачиваясь от доводов и событий, которые могли бы поставить под вопрос их собственные убеждения, больше не пытаются вовлечь своих противников в дискуссию. Круг их чтения составляют, по большей части, произведения, написанные с позиций, тождественных их собственным. Вместо того, чтобы попытаться разобраться с нетрадиционными аргументами, они довольствуются тем, что отграфляют их как ортодоксальные или еретические. Разоблачение идеологических уклонов, практикуемое обеими сторонами, поглощает энергию, которую можно было бы вложить в самокритику, убывание какой-либо способности есть вернейший знак угасающей интеллектуальной традиции.

Идеологи правых и левых, вместо того чтобы обращаться к социальным и политическим событиям, ставящим под вопрос общепринятые пиететы, предпочитают обмениваться обвинениями в фашизме и социализме – вопреки тому очевидному факту, что ни фашизм, ни социализм не представляют волны будущего. Их взгляд на прошлое так же искажен, как их видение грядущих дней. Они усердно

проигнорировали аналитический потенциал тех методов социального комментария, что сформировались во второй половине 19-го века, когда сделалось ясно, что мелкая собственность исчезает и люди начали себя спрашивать, могут ли добродетели, ассоциировавшиеся с институтом собственности, быть сохранены в какой-то другой форме в экономических условиях, при которых, как то представлялось, сам этот институт оказывался устаревшим.

Перед Гражданской войной в широком диапазоне политических мнений бытовало общее согласие по тому вопросу, что демократия не имеет будущего для нации, чья экономика характеризуется преобладанием наемного труда. Возникновение после войны устойчивого класса работающих по найму было глубоко тревожащим обстоятельством, которое беспокоило комментаторов американской политики куда более глубоко, чем мы это себе представляем. Аграрные течения, достигшие высшей точки своего развития с образованием Народной партии, были не одиноки в своих попытках сохранения мелкого производства практикой кооперативной купли-продажи. Либералы – такие, как Э. Л. Годкин, влиятельный редактор “Нейшн” и “Нью-Йорк Ивнинг Пост” – также поддерживали кооперативное движение, пока не обнаружили, что его успех зависит от правительственного регулирования кредитования и банковского дела. В самом начале 20-го века синдикалисты и профсоюзные (guild) социалисты в Европе предлагали смелые и изобретательные (пусть, в конечном счете, и не работающие) решения проблемы наемного труда, тогда как социал-демократы капитулировали перед “логикой истории” – якобы неизбежным движением к централизации и соответствующим сведением гражданина к единице потребления.

Даже в Соединенных Штатах, где сильное синдикалистское движение так и не развилось, вопросы, поднимаемые синдикалистами, тем не менее, породили во время так называемой прогрессистской эпохи немало дискуссий. Прогрессистская мысль оказалась живой и будила ответные мысли именно потому, что она столь во многом противостояла политическим ортодоксиям, связывавшим себя с идеей прогресса. Ряд влиятельных прогрессистов отказывались соглашаться с разделением общества на просвещенный и трудящийся классы как ценой прогресса. Не воспринимали они и государство всеобщего благоденствия как единственный способ защитить интересы рабочих. Они отдавали должное серьезности того возражения консерваторов, что благотворительные программы будут способство-

вать развитию “чувства зависимости”, пользуясь словами Херберта Кроли, но отвергали утверждение консерваторов о том, что “единственная надежда наемных рабочих – это стать владельцами собственности”. Часть ответственности за “управление деловой механикой современной жизни”, утверждал Кроли, должна быть передана рабочему классу – или, вернее, изъята рабочими у их нанимателей, поскольку их “независимость ...немногого будет стоить”, будучи “вручена им сверху государством или объединением нанимателей”.

Согласно общепринятым нормам мудрости – разделяемым как левыми, так и правыми, – мы живем в обществе взаимозависимости, где добродетель полагания на собственные силы стала таким же анахронизмом, как и мелкое производство. Популистская традиция, как я ее понимаю, оспаривает этот взгляд. Независимость, а не взаимозависимость – вот популистский пароль. Популисты считали полагание на собственные силы (что, конечно, не исключает сотрудничества в политической и экономической жизни) самой сущностью демократии; добродетелью, необходимость которой всегда остается непреходящей. Их оппозиционирование крупномасштабному производству и политической централизации было связано с тем, что они ослабляют в людях уверенность в своих силах и отбивают охоту принимать ответственность за свои поступки. Правомерность этого беспокойства сегодня как никогда ранее подтверждается нынешней распространенностью культа жертвы и той важной ролью, что ему отводилась в недавних кампаниях за социальные реформы. Сила движения за гражданские права, которое может пониматься как часть популистской традиции, в том и заключалась, что оно принципиально отказывало жертвам угнетения в притязании на привилегированное моральное положение. Мартин Лютер Кинг в теологии своего социального евангелия выказывал себя либералом; но настаивая на том, что чернокожие должны взять ответственность за свою жизнь на себя, и воздавая хвалу частным буржуазным добродетелям: способности к тяжелому труду, трезвости ума, самоусовершенствованию, – он был популистом. Если движение за гражданские права было торжеством демократии, то это потому, что руководящее участие в нем Кинга преобразило униженных людей в активных, исполненных самоуважения граждан, заново обретших для себя достоинство в ходе защиты своих конституционных прав.

Кинг обладал более объемлющим пониманием демократии, чем многие демократы, и это более широкое понимание также состав-

ляет часть популистского наследия. Когда Уолтер Липпман в 1920-х гг. выступил с утверждением, что общественное мнение неизбежно плохо осведомлено и что правление лучше предоставить специалистам, Джон Дьюи по праву оспаривал эту позицию. Для Липпмана демократия не значила чего-либо большего, чем общедоступность житейских благ. Для Дьюи же она должна была строиться на “принятии ответственности” обыкновенными мужчинами и женщинами, на “последовательном и гармоничном развитии ума и характера”. Но то, что он не сумел объяснить, это вопрос, как же именно ответственность сможет утвердить себя в мире господства гигантских организаций и средств массовой коммуникации. Классики теории демократии сомневались, сможет ли самоуправление действовать достаточно эффективно на уровне, уже не являющемся локальным, – отсюда их приверженность к идее как можно большего развития общинности. Дьюи сам уповал на “возвратное движение ... к исконной локальности человечества”, но не мог поведать своим читателям, как подобный возврат может произойти, поскольку принимал неизбежность централизации как само собой разумеющееся, а вместе с тем и “распада семьи, церкви и круга соседства”.

Полемика Дьюи и Липпмана высвечивает беспокоящий нас вопрос: подразумевает ли демократия высокие стандарты личного поведения. Не в пример многим современным либералам, Дьюи однозначно отвечал, что да – подразумевает. В *Общественности и ее проблемах* он с тревогой отмечал, что “преданность и уважение, некогда характеризовавшие людей, дававшие им опору, цель и цельность взгляда на жизнь, едва ли не вовсе исчезли”. Проблема, обозначаемая заглавием книги, состояла в том, как их восстановить. Как и другие прогрессивистские мыслители, особенно Чарльз Х. Кули, Дьюи был увлечен задачей опровержения критиков демократии, утверждавших, что она пестует посредственность, самопоустительство, чрезмерную любовь к комфорту, неряшливость в работе и трусливое приспособленчество к господствующим взглядам. Та идея, что демократия несовместима с состоянием превосходства, что высокий критерий по сути своей имеет элитарный характер (или, как мы сегодня сказали бы, расистский, сексистский и т. д.), всегда оказывалась лучшим доводом против нее. К несчастью, многие демократы втайне (или не столь уж втайне) разделяют это мнение и, стало быть, не способны отстаивать противное. Вместо этого они отделяются утверждением, что мужчины и женщины при демократии своей тер-

пимостью наверстывают то, что проигрывают в личном плане.

Новейшей вариацией на эту знакомую тему, ее *reductio ad absurdum*, оказывается то утверждение, что уважение к культурному разнообразию возбраняет нам навязывание выработанных привилегированными группами стандартов жертвам угнетения. Этой идее столь очевидно предлагается готовый рецепт всеобщей некомпетентности (или, по крайней мере, губительного разрыва между классами компетентных и компетентных), что она быстро перестает вызывать к себе какое бы то ни было доверие, которым она могла бы пользоваться, если наше общество (в виду его богатства землей и другими природными ресурсами в сочетании с хронической нехваткой рабочей силы) допускало бы более мягкий подход в отслеживании некомпетентности. Множащиеся свидетельства повсеместной неэффективности и продажности, упадок американской производительности труда, погоня за спекулятивными барышами за счет промышленного производства, износ материальной инфраструктуры нашей страны, убожество жизни в наших захваченных преступностью городах, тревожный и постыдный рост нищеты и увеличивающаяся несообразность между нищетой и богатством, в моральном смысле непристойная, а в политическом гремучая, – эти тенденции, зловещее значение которых более нельзя не замечать или утаивать, дали новый толчок историческим дебатам о демократии. В момент своего блистательного торжества над коммунизмом у себя дома демократия попадает под тяжелый обстрел, и критика неизбежно будет усиливаться, если порядок вещей и далее будет разрушаться с нынешней скоростью. Формально демократические установления не гарантируют реально действующего общественного строя, как мы знаем на примере Индии и Латинской Америки. Когда условия жизни в американских городах начнут приближаться к условиям жизни в странах “третьего мира”, демократии предстоит утверждать себя заново.

Либералы всегда занимали ту позицию, что демократия может обойтись без гражданской доблести. Согласно этому ходу мысли, либеральные установления, а не нравы граждан, вот что приводит демократию в действие. Демократия – это правовой строй, дающий людям возможность уживаться при их различиях. Нависший кризис компетентности и гражданского доверия затягивает плотной пеленой сомнения то удобное предположение, что установления, а не нравы, обеспечивают необходимое для демократии достоинство. Кризис компетентности указывает на необходимость произвести ревизию в

понимании американской истории, которой было бы выявлено, до какой степени либеральная демократия жила заемным капиталом моральных и религиозных традиций, предшествовавших подъему либерализма. Вторым элементом этого ревизионизма оказывается повышенное уважение к до сих пор остававшимся в небрежении традициям мысли, берущим начало в классическом республиканизме и в ранней протестантской теологии, никогда не питавших никаких иллюзий о пренебрежимости гражданской добродетелью. Чем больше мы начинаем ценить те приверженность и уважение, что когда-то давали “опору, цель и цельность взгляда на жизнь”, тем больше нам придется обращаться за наставлением к мыслителям – Эмерсону, Уитмену, Броунсону, Готорну, Джосии Ройсу, Кули, Дьюи, Рэндолфу Бурну, – которые понимали, что демократия должна символизировать запрос на нечто большее, нежели просвещенное своекорыстие, “открытость” и практика терпимости.

Вопрос не просто в том, может ли демократия выжить. Хотя и одного этого достаточно, чтобы вновь придать безотлагательность проблемам, разрешение которых мы всегда так охотно откладывали на потом. Но более глубокий вопрос, конечно, в том, заслуживает ли демократия того, чтобы выжить. При всей внутренней ей присущей привлекательности демократия – это не самоцель. О ней надо судить по ее успеху в производстве лучшего продукта, лучших творений искусства и науки, лучшего образца нравов. “Демократия не сможет отвести от себя все придирки – писал Уолт Уитмен в *Демократических видах*, – пока она не произведет в изобилии и не произрастит свои собственные формы искусства”, свои собственные “религиозные и моральные нравы”, “совершенную личность”, которые сделают “наш западный мир национальной культурой, превосходнейшей над всеми донныне известными”. Проверкой демократии, полагал Уитмен, будет то, сможет ли она произвести “целокупность героев, нравов, подвигов, страданий, удачи или несчастья, славы или позора, общих всем, для всех типичных”.

У тех, кто лелеет идеал открытости взглядов (даже если взгляд при этом оказывается пустым), этот разговор о героях, подвигах, славе и позоре автоматически вызывает недоверие – и даже, на самом деле, страх. Призыв к образцам героизма, “общим всем”, видимо, угрожает плюрализму этических речей, который демократия обязана защищать. В отсутствие общего критерия, однако, терпи-

мость становится безразличием, и культурный плюрализм вырождается в эстетское зрелище, где с наслаждением знатока смакуются дикувиновые обычаи и повадки наших ближних. Однако наши ближние сами по себе, как человеческие особи, никогда не подвергаются какому бы то ни было суду. Воздержание от этического суждения, по разумению или недоразумению ныне имеющего хождение плюрализма, делает неуместными разговоры об “этических речательствах” вообще. Эстетическая оценка – это всё, чего можно добиться при тех определениях культурного разнообразия, которые ныне в ходу. Вопросы, якобы разделяющие нас без надежды на соглашение, оказываются, говоря на нынешнем жаргоне, вопросами жизненного стиля. Как мне следует одеваться? Что мне следует есть? С кем мне следует вступить в брак? Кого мне следует выбрать себе в друзья? В подобном контексте вопрос, действительно имеющий значение: как мне следует жить? – также становится делом вкуса, определяемых идиосинкразиями личных предпочтений; в лучшем случае – делом религиозной или этнической самоидентификации. Но этот глубокий и более сложный вопрос, будучи правильно понятым, требует от нас обращения к проблемам внеличных добродетелей – таких, как стойкость, мастерство, сила духа, честность и уважение к противникам. Если мы к тому же в эти вещи верим, мы должны быть готовы рекомендовать их каждому как моральные предпосылки достойной жизни. Объяснять все “многообразием этических ориентиров” значит соглашаться с тем, что мы ни с кого не вправе ничего спросить и не признаем ни за кем права что-либо спрашивать с нас. Воздержание от оценочных суждений логически обрекает нас на одиночество. Если мы не готовы спрашивать друг с друга, жизнь в сообществе оказывается доступной для нас лишь в самых недоразвитых ее формах.

Даже если мы не можем договориться об определении достойной жизни – для чего, можно сказать, мы еще даже и не делали серьезного усилия – наверняка мы сможем договориться о минимальном уровне соответствия критерию профессионального мастерства, образованности и общей компетентности. Без этого у нас нет никаких оснований требовать уважения или его оказывать. Для демократического общества абсолютно необходимы общие нормы. Общества, построенные на иерархии привилегий, могут себе позволить множественность норм, но демократия – нет. Двойственность норм предполагает наличие гражданства второго сорта.

Признание равных прав – это необходимое, но недостаточное условие демократической гражданственности. Если каждый не имеет равного доступа к средствам отправления правомочности (поскольку мы вообще можем о них говорить), равные права еще не обеспечивают самоуважения. Вот почему является ошибкой основывать защиту демократии на той сентиментальной фикции, что все люди – одинаковы. На самом деле по своим способностям люди не одинаковы (что, конечно, не препятствует нам воображением познавать жизнь других). Как указывала Ханна Арендт, Просвещение практиковало обратное прочтение. Для него именно гражданством обеспечивается равенство, а не равенство создает право гражданства. Тождественность не есть равенство, и “политическое равенство, следовательно, – это прямая противоположность равенству перед смертью”, говорит Арендт, “...или перед Богом”. Политическое равенство – гражданство – уравнивает людей, которые иначе не равны в своих способностях; и универсализации гражданства должно, следовательно, сопутствовать не только прививание формальных навыков в гражданских искусствах, но и меры, направленные на обеспечение широчайшего распределения экономической и политической ответственности, практика которой даже еще важнее, чем привитые формальные навыки здравого рассуждения, ясной и вразумительной речи, умения решать и готовности принимать результаты наших поступков. В этом-то смысле всеобщее гражданство и предполагает наличие целого мира героев. Для демократии нужен именно такой мир, если не хотят, чтобы гражданство стало пустой формальностью.

Демократия также требует более действенной этики, чем просто терпимость. Терпимость – прекрасная вещь, но это только начало демократии, а не ее назначение. В наше время демократии более серьезно угрожает безразличие, чем нетерпимость или суеверие. Мы стали слишком искусны в изобретении оправданий для себя и что хуже – в изобретении оправданий для “ущемленных”. Мы так заняты защитой своих прав (прав, обеспеченных, по большей части, юридическими постановлениями), что нам недосуг подумать о своих обязанностях. Мы редко высказываем то, что мы думаем, из боязни причинить обиду. Мы твердо настроены уважать каждого, но мы забыли, что уважение должно быть заработано. Уважение не есть называние другим словом терпимости или всепонимания по отношению к “альтернативным стилям жизни и сообществам”. Такой подход к морали – это подход туриста. Уважение – это то, что мы

испытываем перед замечательными достижениями, превосходно воспитанными натурами, во благо употребленными природными дарованиями. Оно связано с практикой устанавливающего различие суждения, а не прития всего без разбору.

Наше общество страдает в тисках двух огромных и парализующих страхов: фанатизма и расового противостояния. Запоздало обнаружив необязательность всех мировоззренческих систем и идеологий, мы одержимы страхами, пробуждающимися, когда частные истины принимаются за истину универсальную. В век, отмеченный господством фашизма и коммунизма, этот страх понятен; однако сегодня можно, без сомнения, утверждать, не будучи обвиненным в самоуверенности, что тоталитарная угроза отступает. Не представляет столь же серьезной опасности и исламский фундаментализм, хотя нас часто уверяют в обратном. Те, кто сверх меры тревожится об идеологическом фанатизме, зачастую сами впадают в самодовольство, что особенно заметно по либеральным интеллектуалам. Как если бы лишь они одни понимали опасность ложной универсализации, относительность истины, необходимость воздержания от оценочных суждений. Они, эти преданные идеалам открытости разума интеллектуалы, видят себя цивилизованным меньшинством в океане фанатизма. Гордясь своей религиозной раскрепощенностью, они ошибочно толкуют религию как набор окончательных и абсолютных догм, не поддающихся никакому разумному рассмотрению. Они не видят противостояния фанатизму в самой религии. “Розыски достоверности”, как называл это Дьюи, нигде не осуждаются с такой неумолимой страстью, как в общей иудаизму и христианству традиции пророков, вновь и вновь остерегающей от сотворения кумиров, и сотворения кумира церкви в том числе. Многие интеллектуалы полагают, что религия удовлетворяет нужду в моральной и эмоциональной безопасности – представление, которое даже при мимолетном знакомстве с религией рассеялось бы. Похоже, что есть пределы открытости даже для открытых умов – пределы, быстро обнаруживающиеся, когда разговор заходит о религии.

Проблема расовой нетерпимости вплотную связана с фанатизмом. Здесь также большая доля самодовольства и самоуверенности примешана к страху перед нетерпимостью. Мыслящие классы, видимо, пребывают в жестоком заблуждении, что лишь они одни преодолели расовые предрассудки. Остальная страна, на их взгляд, остается неисправимо расистской. То упорство, с каким они переводят любой разговор на расу, само по себе достаточно, чтобы вызывать по-

дозрение: а не вкладывают ли они в это дело большего, чем это оправдывалось бы реальным состоянием расовых отношений? Моно-мания не есть признак здравого суждения. Но проистекает ли оно от самоуверенности, или от паники, или от смеси того и другого, предположение, что большинство американцев в глубине души остаются расистами, не выдерживает пристального рассмотрения. Улучшение расовых отношений – один из немногих положительных результатов последних десятилетий. Не то чтобы расовый конфликт утих, но будет серьезной ошибкой истолковывать каждый конфликт как свидетельство ретроградности взглядов обыкновенных американцев, как возвращение к жизни, казалось, канувшей в прошлое нетерпимости, некогда сыгравшей столь заметную роль в истории нашей страны. Новый расизм скорее реактивный, чем остаточный, тем более, не оживший заново. Это ответ, пусть неуместный и оскорбительный, на двойной стандарт расовой справедливости, который поражает многих американцев своей неразумностью и нечестностью. Поскольку оппозиция “поддерживаемому” двойному стандарту механически списывается как расистская, соответствующей реакцией на это оскорбление – у рабочих и людей умеренно-среднего класса, которых никак не оставят в покое этой акцией поддержки представительства и кампанией “школьный автобус”, а теперь и у студентов колледжей, которым досаждают попытками навязывания политически корректного языка и мышления, – оказывается принятие “расизма” как некоего знака доблести и сознательно провокативное выставление его на обозрение для тех, кто хочет сделать расизм и права меньшинств единственным предметом общественной дискуссии.

С точки зрения людей, одержимых единственно расизмом и идеологическим фанатизмом, демократия может значить только одно: защиту того, что они называют культурным разнообразием. Но есть куда более важные вопросы, встающие перед друзьями демократии: кризис компетентности, распространение апатии и удушающего цинизма, моральное бессилие тех, кто ценит “открытость” превыше всего. Уолт Уитмен писал в 1870 году: “Возможно, никогда еще сердца не были столь пусты, как здесь и сейчас, в Соединенных Штатах. Кажется, искренняя вера оставила нас”. Слова эти своевременны, как никогда. Когда же мы сможем прислушаться к ним?

## ГЛАВА V КОММУНИТАРИЗМ ИЛИ ПОПУЛИЗМ?

*Этика сострадания и этика уважения*

Заглавии этой главы должно указывать на разницу в акцентах, а не на непримиримую противоположность двух позиций, не имеющих ничего общего. Популистские и коммунитаристские традиции не совпадают друг с другом, но исторически переплетаются; любая оценка этих традиций и их современного значения должна отдавать должное как тому, что их объединяет, так и тому, что отличает их друг от друга. Популизм коренится в защите мелкого собственничества, которое в восемнадцатом и в начале девятнадцатого века повсеместно рассматривалось как необходимая основа гражданской добродетели. Коммунитаризм уходит своими интеллектуальными корнями в социологическую традицию, изначально традицию консервативную, которая видит истоки общественного согласия в общих отправных положениях, не требующих того, чтобы их проговаривали, настолько глубоко пропитана ими обыденность: людские нравы, обычаи, предрассудки, сердечные склонности. Однако поскольку обе традиции разделяют общее критическое отношение к Просвещению, их не всегда бывало легко различить. Как и не виделось большого толку в подобном упражнении. Обе выпадали из хора, славословящего прогресс, и в свете их согласия по столь важному предмету их различия представлялись мелкими.

Если такие выражения, как “популизм” и “община”, сегодня выпукло выступают в современном политическом дискурсе, то это потому, что идеология Просвещения, будучи подвергнута нападкам из самых разных источников, многое потеряла из своей привлекательности. Притязания на универсальность разума оказались универсально сомнительными. Надежды на систему ценностей, которая превосходила бы особенность сословия, национальности, религии и расы, уже не внушают большой веры. Разум и этика Просвещения все более видятся ширмами власти, и перспектива того, что миром может править разум, представляется более отдаленной, чем когда бы то ни было, начиная с 18-го века. Возникновение гражданина мира –

прообраза будущего человечества, согласно философам Просвещения, – не столь уж очевидно. У нас есть некий всеобщий рынок, но его существование не влечет за собой тех цивилизующих результатов, что столь уверенно ожидалось Юмом и Вольтером. Вместо того, чтобы породить новое понимание общности интересов и наклонностей – основополагающей одинаковости человеческих существ повсюду – общемировой рынок, похоже, обострил сознание этнических и национальных различий. Единообразия рынка идет рука об руку с раздробленностью культуры.

Угасание Просвещения политически сказывается в угасании либерализма, во многих отношениях – самого привлекательного плода Просвещения и носителя его лучших чаяний. Несмотря на все перестановки и превращения в либеральной идеологии, две ее главные характеристики удерживались на протяжении всех лет: ее приверженность прогрессу и ее вера в то, что либеральное государство сможет обойтись без гражданской доблести. Эти две идеи связывались в логическую цепочку, имеющую в качестве предпосылки то, что капитализм дал каждому основания стремиться к уровню благосостояния, ранее доступному только богатым. Впредь люди будут посвящать себя своему собственному делу, уменьшая необходимость в правлении ими, каковое сможет более-менее осуществляться само собой. Именно идея прогресса сделала возможным полагать, что общества, благословленные материальным изобилием, смогут обойтись без активного участия граждан в управлении. В свете последствий американской революции либералы начали приводить аргументы – против прежнего взгляда, что “добродетель, связанная с публичной жизнью, есть единственное основание для основания республики”, пользуясь выражением Джона Адамса, – за то, что надлежащая система конституционных взаимозависимости и взаимограничения “сделает выгодным даже для недобропорядочных людей способствовать общему благу”, как выразился Джеймс Уилсон. По мнению Джона Тейлора, “стяжательское общество сможет создать правление, способное защитить его от стяжательства его членов”, “ посредством корысти” завербовав “порок ... на сторону добродетели”. Следуя доводам Тейлора, первооснова добронравия заложена в “принципах правления”, а не в “бренных качествах человеческих особей”. Установления и “законы общества могут быть основаны на добродетели, даже если особи, составляющие его, будут порочными”.

Парадокса добродетельного общества, основанного на порочных индивидуумах, сколь бы ни приемлемого в теории, никогда с особой последовательностью не придерживались на практике. В области личной порядочности либералы принимали за само собой разумеющееся куда больше того, чем готовы были признать. Даже сегодня либералы, которые придерживаются этого уничижительного взгляда на гражданственность, тайком вкладывают определенную дозу гражданственности в самые стыки своей идеологии свободного рынка. Сам Милтон Фридман признает, что либеральное общество требует “минимальной степени образованности и знания” наряду с “повсеместным приятием некой общей системы ценностей”. Не очевидно, что наше общество может удовлетворить хотя бы этим минимальным условиям, судя по тому, как ныне обстоят дела, но, во всяком случае, очевидно было всегда, что либеральному обществу требуется больше гражданской доблести, нежели Фридман ему отводит. Система, всем весом опирающаяся на понятие о правах, предполагает человеческих особей, которые уважают права других, хотя бы только потому, что ожидают от других в ответ уважения их собственных прав. Рынок сам по себе, будучи главным установлением либерального общества, предполагает, по самой крайней мере, расчетливых, с наметанным глазом, трезвомыслящих индивидов – совершенный образец рационального выбора. Он предполагает не просто своекорыстие, но просвещенное своекорыстие. В этом была причина того, что либералы в 19-м веке придавали столь большое значение семье. Обязанность содержать жену и детей, на их взгляд, обуздывает собственнический индивидуализм и превратит потенциального игрока, гуляку, фата или мошенника в добросовестного кормильца. Отринув былой республиканский идеал гражданственности, как и республиканский обвинительный приговор роскоши, либералы лишили себя основания, опираясь на которое они могли бы призывать отдельных человеческих особей подчинять частную корысть общему благу. Но, по крайней мере, они могли апеллировать к высшей форме себялюбия – браку и отцовству. Они могли просить если не об обуздании своекорыстия, то о более возвышенной его форме и очищении.

Надежде, что возросшие ожидания побудят мужчин и женщин облечь своими честолобивыми мечтаниями собственных отпрысков, в конце концов, не было суждено оправдаться. Чем больше капитализм начинал ассоциироваться с немедленным вознаграждением и планируемым устареванием, тем безжалостнее он подтачивал мо-

ральные основы семейной жизни. Рост процента разводов, представлявший источник тревоги уже в последней четверти 19-го века, казалось, отражал некое возрастающее нетерпение от пребывания в путях, налагаемых долговременными обязательствами и ответственностью. Страсть двигаться вперед начала негласно предполагать право начинать все сначала, когда бы только прежние обязательства ни сделались чрезмерно в тягость. Материальное изобилие ослабляло и экономические и моральные основы “упорядоченного государства, основанного на институте семьи”, столь желанного для либералов 19-го века. Семейный бизнес уступил место корпорации, семейное фермерское хозяйство (более медленно и болезненно) – коллективизированному сельскому хозяйству, в конечном счете под управлением тех же самых банковских домов, в лоне которых зародился проект укрупнения промышленного производства. Выступления фермеров 1870, 1880, и 1890-х гг. оказались первым раундом в долгой, обреченной на поражение борьбе во спасение семейной фермы, лелеемой, как нетленные мощи, американской мифологией еще и поныне в качестве *sine qua non* добропорядочного общества, но на практике ввергнутой в разрушительный кругооборот механизации, задолженности и перепроизводства.

Таким образом, вместо того, чтобы служить противовесом рынку, семья претерпела вторжение рынка и была им подорвана. Сентиментальное почитание материнства даже в высший момент своей силы в конце 19-го века так и не смогло затмить ту реальность, что во времена, когда деньги становятся универсальной мерой ценности, неоплачиваемый труд таит в себе язву социальной неполноценности. По большому счету, женщин заставили проложить себе путь на лучшее место не только потому, что их семьи нуждались в дополнительном доходе, но потому, что оплачиваемый труд представлял, казалось, единственную их надежду добиться равенства с мужчинами. В наше время все яснее становится видно, что цена этого вторжения рынка в семью оплачивается детьми. При обоих родителях на рабочем месте и в бросающемся в глаза отсутствии более старшего поколения семья теперь не способна оградить детей от рынка. Телевизор, по бедности, становится главной нянькой при ребенке. Его вторжение наносит последний удар по едва теплящейся надежде, что семья сможет предоставить некое убежище, в котором дети могли бы воспитываться. Сейчас дети подвергаются воздействию внешнего мира

с того возраста, когда становятся достаточно большими, чтобы без присмотра оставаться перед телевизором. Более того, они подвергаются его воздействию, в той грубой, однако соблазнительной форме, которая представляет ценности рынка на понятном им простейшем языке. Самым недвусмысленным образом коммерческое телевидение ярко высвечивает тот цинизм, который всегда косвенно подразумевался идеологией рынка. Общепринятое сентиментальное убеждение, что самое дорогое в жизни не купить ни за какие деньги, давно кануло в пучину забвения. Поскольку ясно, что, в мире, который изображает коммерческое телевидение, самое дорогое стоит очень больших денег, люди стремятся к деньгам средствами честными или бесчестными. Представление, что преступление не окупается, – другая отброшенная условность – уступает место тому пониманию, что последовательные попытки блюсти законность – это битва, обреченная на поражение, что политические власти беспомощны перед лицом преступных синдикатов и зачастую препятствуют полиции в ее усилиях призвать преступников к ответу, что все конфликты разрешаются путем насилия и что угрызания совести по поводу насилия обрекают совестливого на положение неудачника.

На протяжении 20-го века либерализм тянуло в двух разных направлениях одновременно: в сторону рынка и (невзирая на его первоначальное недоверие к администрированию) в сторону государства. С одной стороны, рынок казался идеальным воплощением того принципа – главного для либералов, – что индивид сам является наилучшим судьей своих собственных интересов и что, стало быть, ему нужно позволить говорить самому за себя в вещах, которые касаются его счастья и благополучия. Но индивид не может научиться говорить за себя, еще того меньше – прийти к разумному пониманию своего счастья и благополучия в мире, где нет других ценностей, кроме рыночных. Даже либеральному индивиду для воспитания его характера требуются семья, круг соседства, школа, церковь, и все они (не только семья) ослаблены посягательствами рынка. Рынок заметно стремится к универсализации. Он не так-то просто уживается с установлениями, которые действуют в согласии с принципами, представляющими его антитезу: школы и университеты, газеты и журналы, благотворительность, семья. Рынок идет к тому, чтобы рано или поздно их всех поглотить. Он оказывает почти непреодолимое давление на любую деятельность с тем, чтобы она оправдывала себя на единственно понятном ему языке: становилась деловым предприятием, сама себя окупала,

подводила бухгалтерский баланс с прибылью. Он обращает новости в развлечение, ученые занятия в профессиональный карьеризм, социальную работу в научное управление нищетой. Любое установление он неминуемо превращает в свой образ и подобие.

В попытке ограничить сферу деятельности рынка либералы обратились, следовательно, к государству. Но зачастую на поверку лекарство оказывается хуже самой хвори. Замена неформальных типов общения формализованными системами социализации и контроля ослабляет общественное доверие, подтачивает готовность как принимать ответственность на себя, так и считать других способными отвечать за свои поступки, сокрушает уважение к личному авторитету и оборачивается, таким образом, саморазрушением. Взять хотя бы судьбу круга соседства, который, в лучшем своем проявлении, столь успешно служил посредником между семьей и миром вокруг нее. Круг соседства был уничтожен не только рынком – преступлениями и наркотиками или, менее драматичным, пригородными торговыми центрами, – но также и просвещенным социальным экспериментом. Основным намерением социальной политики, еще со времен первых участников крестового похода против детского труда, всегда был перенос опеки над детьми из частной, не контролируемой государством сферы в учреждения, специально задуманные в педагогических и попечительских целях. Сегодня эта тенденция сохраняется в движении за дневной присмотр, зачастую опирающийся не только на тот неоспоримый довод, что в этом нуждаются работающие матери, но и на тот, что центры дневного присмотра могут воспользоваться самыми последними новинками в педагогике и детской психологии. Эта политика сегрегации детей в дифференцированных по возрасту заведениях под профессиональным надзором стала крупным провалом по причинам, некоторое время назад указанным Джейн Джекобс в *Смерти и жизни великих американских городов*, критическом разборе городского планирования, применителем к социальному планированию в целом. “Миф о том, что игровые площадки, ухоженный газон и наемные надзиратели или воспитатели по самой своей природе представляют благо для детей и что городские улицы, заполненные обыкновенными людьми по самой своей природе представляют для детей зло, оставляет осадком глубокое презрение к обыкновенным людям”. В их презрении этими планировщиками упускается из виду тот способ, каким городские

улицы, если они делают свое дело как полагается, преподносят детям урок, какого не преподавать воспитателям или профессиональным попечителям: что “люди должны принимать хоть каплю ответственности друг за друга, даже если их друг с другом ничего не связывает”. Когда хозяин бакалейной или скобяной лавки на углу журит ребенка, выбежавшего на дорогу, этот ребенок учится чему-то такому, чему не научит простое формальное обучение. Учится же ребенок тому, что взрослые, между которыми нет других отношений, кроме возникших по случайному поводу, поддерживают определенные нормы и принимают ответственность за круг соседства. Вполне резонно Джекобс называет это “первым основным правилом успешной городской жизни”, которому “люди, нанятые присматривать за детьми, научить не могут, поскольку суть такой ответственности в том, что ты это делаешь, не будучи нанятым”.

По мнению Джекобс, круг соседства подкрепляет “обиходное общественное доверие”. В его отсутствие каждодневное жизнеобеспечение должно быть препоручено профессиональным бюрократам. Атрофия неформального контроля непреодолимо влечет за собой экспансию контроля бюрократического. Подобное обстоятельство грозит уничтожить ту самую неприкосновенность частной жизни, которой либералы всегда придавали такое значение. Это также нагружает администрирующий сектор бременем, которого он не может нести. Кризис общественного финансирования – только один из показателей внутренней слабости систем, не могущих больше рассчитывать на неформальные повседневные механизмы обеспечения общественного доверия и контроля. Восстание налогоплательщиков, хотя оно само вдохновлено идеологией обособления, глухой к каким бы то ни было призывам следовать гражданским добродетелям, в то же самое время возникает из вполне обоснованного подозрения, что налоговые деньги лишь поддерживают рост бюрократического аппарата. Государство явно перегружено, и никто не питает слишком большого доверия к его способности разрешить проблемы, которые нуждаются в разрешении.

По мере того, как формальные структуры будут выходить из строя, людям придется на ходу изобретать способы справляться со своими непосредственными нуждами: патрулировать свою собственную округу, забирать детей из государственных школ с тем, чтобы давать им образование дома. Само по себе банкротство государства, таким образом, внесет свою лепту в восстановление механики неформальной самопомощи. Но с трудом видится, как могут быть вос-

становлены основы гражданской жизни, если только эта работа не делается ведущей целью общественной политики. Мы слышали немало разговоров о воссоздании нашей материальной инфраструктуры, но и наша культурная инфраструктура тоже требует внимания, причем большего, нежели просто риторическое внимание наших политиков, воспевающих “семейные ценности” и проводящих между тем экономическую политику, которая их подрывает. Это или наивно, или цинично – склонять общественность к мысли, что разборка государства всеобщего благоденствия на запчасти гарантирует возврат к жизни неформальной кооперации – “тысячи островков света”. Люди, утратившие навык самопомощи, живущие в городах и пригородах, где торговые центры заменили собой круг соседства, и предпочитающие компанию близких друзей (или просто компанию телевизора) духу неформального товарищества улицы, кофейни или закуской, едва ли заново изобретут общину только потому, что государство оказалось столь неудовлетворительным ее заменителем. Рыночная механика не залатает ткань общественного доверия. Напротив, действие рынка на культурную инфраструктуру столь же разъедающее, как и действие государства.

Теперь мы можем начать оценивать привлекательность популизма и коммунитаризма. В поисках третьего пути они отвергают и рынок и государство всеобщего благоденствия. Вот почему их так трудно уложить в привычный спектр политических взглядов. Их оппозиция идеологии свободного рынка как будто бы ставит их в один ряд с левыми, но их критика государства всеобщего благосостояния (как только эта критика становится открытой и недвусмысленной) сближает их с правыми. На самом деле эти направления не относятся ни к правым, ни к левым, и именно по этой причине многим людям кажется, что они внушают надежду выхода из тупика сегодняшних политических коллизий, институционализированных оппозицией двух крупнейших партий и разделом власти между ними в федеральном правительстве. В то время, когда политическая дискуссия, главным образом, ведется на уровне политических лозунгов, бесконечно перепеваемых перед аудиториями, составленными по большей части из верных партийных приверженцев, есть отчаянная нужда в свежей мысли. Однако она едва ли может исходить от тех, кто вложил свои капиталы в старые догмы. Нам, по выражению Алана Вулфа, нужен “третий путь в размышлении о моральном долге”, который будет определяться не через государство,

не через рынок, но “через здравый смысл, обыкновенные чувства и обыденную жизнь”. Призывы Вулфа разработать политическую программу, имеющую целью укрепление гражданского общества, весьма схожую с идеями, выдвинутыми в *Благое общество* Робертом Белла и его сподвижниками, должны приветствоваться все большим числом людей, которые обнаруживают, что их не удовлетворяют альтернативы, выдвигаемые в ходе привычной дискуссии.

Эти авторы демонстрируют как сильные стороны коммунитаризма, так и присущие ему слабости. Они разъясняют, что и рынок и государство предполагают, по выражению Вулфа, сильные “внеэкономические связи доверия и солидарности”. Однако экспансия этих установлений ослабляет узы доверия и тем подрывает предпосылки их собственного успеха. Рынок и “культура контрактной работы”, пишет Белла, “вторгаются в нашу частную жизнь”, разъедая “моральную инфраструктуру” “общественного доверия”. Не исправляет причиненного вреда и государство всеобщего благосостояния. “Пример более преуспевших государств всеобщего благосостояния ... показывает, что одни лишь деньги и содействие бюрократических институтов как таковые не останавливают упадка семьи”, как не укрепляют они и любое другое “установление, которое делает морально значимой обоюдную зависимость”.

Недавняя книга Вулфа *Радеть о ком?* содержит полезный анализ как идеологических, так и общественных и культурных последствий тех трансформаций в обществе, которые привели к увеличению роли рынка и государства за счет ущемления повседневных социальных связей. Первые почитатели рынка – Адам Смит, например, – считали, что эгоизм является достоинством лишь тогда, когда ограничен областью товарообмена. Они не выступали в защиту, и даже не представляли себе, условий, в которых все стороны жизни будут организованы по законам рынка. Теперь, однако, когда частная жизнь в значительной степени подчиняется рынку, новая школа экономической мысли предлагает некое “новое видение морали”: общество, полностью подчиненное рынку, в котором экономические связи “больше не смягчаются узами доверия и солидарности”. Судя по работам Милтона Фридмана и других выразителей экономической теории, неточно называемой неоклассической, “нет пространства, которое оставалось бы ... вне рынка. ... В общественной жизни имеется лишь один сектор: тот, что очерчивается своекорыстным действием”. Социал-демократический ответ на политэкономии свобод-

ного рынка и ее продолжение в трудах таких философов, как Роберт Нозик, оказывается, как показывает Вулф, равно неудовлетворительным. Подобно Майклу Санделу, Вулф берет Джона Роулза как первейшего представителя социал-демократического либерализма, в восприятии которого человеческое существо – это беспочвенная абстракция, целиком поглощенная увеличением собственной выгоды. Роулз утверждает, что правильное понимание их собственных интересов склоняет индивидов к такому пониманию справедливости, которое оправдывает экспансию государства всеобщего благосостояния, но, как поясняет Вулф, его взгляд на социальные отношения весьма схож с тем взглядом, который где-то еще оправдывает экспансию рынка. В теории Роулза нет места доверию или совести, – качествам, которые он считает “подавляющими”. В ней нет места эмоциональным узам, кроме как в их самом абстрактном виде. “Люди в республике по рецепту Роулза не любят друг друга: они любят вместо этого человечество”. Его теория “учит людей не доверять тому, что может помочь им больше всего, – их личной привязанности к ближним, кого они знают, – и ценить то, что поможет им меньше всего – абстрактные принципы”, которые неизменно оказываются “плохим ориентиром” в моральных проблемах, что ставит перед нами повседневная жизнь.

Проблемы государства всеобщего благосостояния, как считает Вулф, в том, что оно упустило из виду свое изначальное назначение – перераспределение дохода. Сейчас государство всеобщего благосостояния, по крайней мере, в Скандинавии, “гораздо более напряжительно вовлечено в регулирование характера моральных обязательств”. Как пример, относящийся к данной теме, Вулф приводит широкую распространенность финансирования государством детских садов. “По мере того, как государство набирает силу и семья слабеет, все труднее сохранять надежду на, что государство оставит в неприкосновенности институты гражданского общества”. Это влечет за собой тревожный вопрос: “Когда на правительство полагаются в том, что оно предпишет правила морального долга, не ослабляет ли это те самые социальные узы, которые с самого начала и делают возможным правительство?”

К сожалению, Вулф особенно не развивает этот вопрос. Большую долю критики он приберегает для рынка. Если рынку он выносит приговор, к государству у него просто “двойственное отношение”. Он знает о растущей критике государства всеобщего благосостояния в Швеции, и он признает значимость того, что при этом

говорится, – например, что “индивидуальная ответственность” (пользуясь словами Гуннара Хекшера) подрывается тем представлением, что “на государстве лежит вина” за бедность, юношескую преступность и множество других зол. Вулф приводит куски из уничтожительного описания шведского общества, сделанного Хансом Магнусом Энценсбергером в начале 1980-х: “Власть государства росла, не встречая никакого отпора, проникая во все щели повседневной жизни, распоряжаясь людскими делами так, как того не знали в свободном обществе”. Суть сказанного Энценсбергером, делает уступку Вулф, “никак не отбросишь”. Немногими страницами дальше он, однако, утверждает, что Энценсбергер “неточен”, когда заявляет, что “скандинавы стоят перед опасностью уступить свою моральную автономию правительству”. В любом случае государство всеобщего благосостояния в нашей собственной стране настолько плачевно слабо, что оно не представляет никакой угрозы ни для кого. Оно может быть не “вполне удовлетворительным”, но оно очевидно предпочтительней рынка. Если бы мы должны были выбирать между скандинавскими моделями и нашей собственной, мы пришли бы к выводу, что первые обслуживали бы “лучше нужды грядущих поколений”. Книга Вулфа не оправдывает ожиданий. То, что начиналось как защита “третьего пути”, заканчивается скрытым одобрением государства всеобщего благосостояния и громогласным одобрением социологии – разочаровывающий исход, чтобы не сказать большего.

*Благое общество, как и Радетель о ком?,* – это куда больше критический удар по рынку, нежели по государству всеобщего благосостояния. Коммунитаризм в этом виде трудно отличить от социал-демократизма. В одном месте авторы первой из упомянутых книг недвусмысленно призывают к “мировому Новому курсу (Global New Deal)”, невзирая на свое сдержанное отношение к “общественному администрированию”. Им есть, и немало, что сказать об ответственности, но то, что их в основном заботит, это “социальная ответственность”, не ответственность индивидов. В их призывах к “ответственной внимательности” мне слышатся обертоны лозунга “сочувствия” у социал-демократов – лозунга, который всегда использовался для оправдания благотворительных программ, расширения функций государственного покровительства и опеки, а также бюрократических способов помощи женщинам, детям и другим жертвам дурного обращения. Идеология сочувствия, как бы она ни ласкала наш слух,

сама по себе оказывается одним из главных факторов подрыва гражданской жизни, которая не столько зависит от сострадательности, сколько от взаимного уважения. Неуместная сострадательность унижает и жертв, которых низводит до объектов жалости, и тех, кто воображает себя их благодетелями, кто находит более легким жалеть своих сограждан, нежели требовать от них соответствия неличностным стандартам, следование которым дало бы им право на уважение. Мы жалеем тех, кто страдает, и мы жалеем более всего тех, кто страдает у нас на глазах; но наше уважение мы оставляем за теми, кто не хочет пользоваться своим страданием с целью вызывать жалость. Мы уважаем тех, кто желает считаться способным отвечать за свои поступки, кто подчиняется суровым и безличным стандартам, применяемым беспристрастно. Ныне широко распространено мнение, по крайней мере, среди тех, кто играет роль опекунов и попечителей, что стандарты в самой своей сути несут угнетение, что, не будучи неличностными, они дискриминируют женщин, темнокожих и меньшинства в целом. Стандарты, говорят нам, отражают культурную гегемонию выпавших из жизни белых мужчин-европейцев. Сочувствие принуждает нас признать несправедливость навязывания подобных стандартов всем остальным.

Когда идеология сочувствия приводит к нелепости такого рода, самое время усомниться в ней. Сочувственность превратилась в род презрения с человеческим лицом. Когда-то демократия подразумевала противостояние любым формам двойного стандарта. Сегодня мы принимаем двойные стандарты – как всегда, заботясь о благе граждан второго сорта – во имя гуманной заботы. Отказавшись от усилий поднять общий уровень компетентности – что соответствовало бы старому смыслу демократии – мы довольствуемся тем, чтобы обеспечивать компетентность класса, играющего роль опекуна и попечителя, нагло присваивающего себе право надзирать за всеми остальными.

Популизм, как я его понимаю, недвусмысленно привержен принципу уважения. Именно по этой причине, среди прочих, популизм и следует предпочесть коммунитаризму, который слишком быстро идет на соглашательство с государством всеобщего благосостояния и на одобрение его идеологии сочувствия. Популизм всегда отвергал и политику почитания, и политику жалости. Он стоит за прямое и простое обращение, за откровенный прямой язык. На него не оказывают действия чины и другие символы высокого обществен-

ного положения, но также равнодушным он остается и к притязаниям морального превосходства, выдвигаемым от имени угнетенных. Он отвергает “выбор в пользу бедных”, если это означает обращаться с бедными как с беспомощными жертвами обстоятельств, освобождая их от ответа или извиняя им невыполнение долга на тех основаниях, что бедность являет собой презумпцию невиновности. Популизм – это подлинный голос демократии. Он исходит из того, что человеческие особи имеют право на уважение, откуда они не выкажут себя его недостойными, при этом настоятельно подчеркивая, что ответственность лежит на самих индивидах. Он неохотно делает скидки на то, что “винить следует общество”, и не воздерживается от суда на этих основаниях. Популизм “оценочен”, если припомнить ходкое прилагательное, употребление которого в уничижительном смысле показывает, насколько ослаблена способность к оценочному суждению в климате гуманистической “озабоченности”.

Коммунитаристы сожалеют о крахе общественного доверия, но зачастую не в состоянии понять, что доверие в демократическом обществе может основываться лишь на взаимном уважении. Они, как положено, утверждают, что права должны уравниваться ответственностью, но они, кажется, больше заинтересованы в ответственности общины как целого – ее ответственности, скажем, перед своими менее удачливыми членами – нежели в единоличной ответственности. Когда авторы сборника *Благое общество* говорят, что “демократия предполагает уделение внимания”, они стремятся вернуть нас к смыслу общего блага и побороть эгоистический индивидуализм, который делает нас глухими к чужим нуждам. Но это наше нежелание предъявлять требования друг другу, куда более чем наше нежелание помочь нуждающимся, – вот что иссушает силы демократии сегодня. Мы сделали слишком сговорчивыми и терпимыми ради нашего собственного блага. Во имя сочувственного понимания мы притерпелись к второсортной работе, второсортным мыслям и второсортным нормам личного поведения. Мы примиряемся со скверными манерами и со многими видами скверного языка, начиная от вульгарно-бытового сквернословия, ставшего теперь вездесущим, до ухищренных академистских экивоков. Мы редко даем себе труд исправлять ошибку или оспаривать собеседников в надежде придать другой ход их мыслям. Вместо этого мы или берем их криком, или соглашаемся на несогласие, говоря, что каждый из нас имеет право на свое мнение. Демократия в наше время может умереть скорее от безразличия,

чем от нетерпимости. Терпимость и понимание суть важные достоинства, но они не должны становиться оправданием апатии.

Различия между популизмом и коммунитаризмом суть различия в акцентах, но они имеют важные политические последствия. Самое сильное мое возражение против коммунитаристской точки зрения состоит в том, что коммунитаризму слишком мало есть что сказать о таких спорных вопросах как программа поддержки меньшинств, аборт и семейная политика. Авторы *Благого общества* уверяют своих читателей, что они “не хотят выступать в защиту никакой отдельно взятой формы семейной жизни”. Значение имеет, на их взгляд, “качество семейной жизни”, но не ее устройство. Но качество и устройство не так-то легко разделимы. Здравый смысл говорит нам, что детям нужны и отец и мать, что развод калечит их души и что они не процветают в центрах дневного присмотра. Не преуменьшая трудности решения проблем, с которыми сталкивается семья, мы, по крайней мере, должны быть в состоянии привести критерий оценки успеха или провала наших усилий. Нам нужны указания к действию, а не общая формулировка добрых намерений. Если коммунитаристы серьезно относятся к тому, что Белла называет “политикой воспроизводства”, то им нужно обратиться к тем условиям, которые, как считают многие, сделали задачу воспитания детей куда более сложной, чем бывало. Родителей глубоко тревожат моральный климат вседозволенности, секс и насилие, преждевременным поветрием поражающие детей, этический релятивизм, с которым они встречаются в школе, и обесценивание авторитета, из-за чего дети не терпят никакой узды. В протестах против абортных во многом сказывается такого же рода озабоченность, к которой нельзя подходить с той простой позиции, что аборт, как и устройство семьи, должен быть делом частного выбора. Превращение этики в частное дело – это еще одно указание на крушение общины, и коммунитаризм, который просто примиряется с этим, в то же самое время призывая к некоей общественной философии, не может ожидать сколько-нибудь серьезного к себе отношения.

Любая попытка основать общественную политику на четко сформулированной системе нравственных императивов навлекает на себя, конечно, предсказуемое возражение, что нравственное восприятие по сути своей субъективно; что невозможно прийти к общему согласию в этих вопросах и что сфера политики и этики должны быть, следовательно, строго разграничены между собой. Следуя это-

му рассуждению, любая попытка сочетать их обернется навязыванием ценностей одной группы всем остальным. Наиболее распространенная критика коммунитаризма состоит в том, что он приведет к полному единообразию во мнениях, подавлению инакомыслия и институализации нетерпимости, и всё это – во имя морали. Оппоненты коммунитаризма, которые включают как право- так и левоориентированных либералов, ссылаются на Женеву Кальвина, на пуританскую республику Кромвеля и на сзлемские процессы над ведьмами, чтобы показать, что случается, когда государство пытается выступить блюстителем морали. Слово “община” звучит для них как открытое предписание к изуверству и к ограничиванию себя интересами своей округи. Оно ассоциируется с идиотизмом поселковой жизни из произведений Шервуда Андерсона и Синклера Льюиса: подозрительной, занятой дрызгами, исполненной самодовольства, беспощадной в подавлении своеобычности и вольномыслия. С этой точки зрения, коммунитаризм, очевидно, угрожает всему, чего достиг новый мир в своем развитии от провинциализма к космополитизму, включая уважение к “инаковости”, ставшее признаком (как нам говорят) цивилизованных обществ.

Лучшим ответом на это обвинение является то, что оно преувеличивает сложность достижения общего понимания по вопросам нравственности. Амитай Этциони, основатель “Риспонсив комьюнити”, ведущей коммунитаристской газеты, приводит убедительные доводы в пользу того, что “единодушие больше, чем кажется поначалу”. Те “ценности, которые мы разделяем как общность”, включают “приверженность демократии, первые десять поправок к конституции и взаимное уважение между подгруппами”. Американцы верят в возможность справедливого обращения со всеми и в “желательность проявления любви, уважения и достоинства в обращении с другими”. Они верят в добродетель терпимости и правдолюбия. Они осуждают дискриминацию и насилие. Именно это согласие виришь и вглубь, доказывает Этциони в своей недавней книге *Дух сообщества*, делает возможным представить некую “разумную промежуточную позицию” между либертарианизмом и авторитаризмом. К несчастью, непомерное влияние, оказываемое различными группами с их особыми интересами, прессой с ее кровной заинтересованностью в конфликте и соперничающий стиль судебной процедуры, воплощенный в нашей юридической системе, создают благоприятные условия скорее для конфликта, нежели для консенсуса. Политически

мы ведем себя так, как будто у нас нет ничего общего. Некоторые энтузиасты заходят столь далеко, что настоятельно советуют, пользуясь словами Этциони, чтобы “мы отказались от идеи единого общества и позволили занять его место конгломерату племен разного цвета кожи”. Т.е. они утверждают, что трайбализм это единственная форма “сообщества”, которая может приняться в многонациональном, мультикультурном обществе.

Этциони не только отвергает эту точку зрения – он уверен, что большинство американцев также ее отвергают, поскольку их объединяет широкий круг основополагающих убеждений. Можно, тем не менее, все-таки возразить, что его описание “моральной инфраструктуры” состоит из расплывчатых общих мест и что люди непременно впадут в разногласие по поводу их приложения к частным случаям. Есть, однако, немало свидетельств – хотя Этциони ими не пользуется – тому, что американцы приходят к согласию даже по конкретным вопросам, тем самым вопросам, рельефно выступившим в последние годы как источник ожесточенного идеологического конфликта, по которым согласие якобы невозможно. Опрос общественного мнения показывает, что подавляющее большинство высказывается за расширение экономических возможностей для женщин. Опрос института Гэллопа, проведенный в 1987 году, к тому же выявил, что 66 % отвергает ту идею, что “женщины должны вернуться к их традиционной роли в обществе”. В то же время 68 %, согласно тому же опросу, считают, что “слишком много детей воспитывается в центрах дневного присмотра”. Почти 90 % говорят о себе как о носителях “ценностей старого образца в том, что касается семьи и брака”.

В 1982 году Дэниел Янкелевич представил данные, согласно которым две трети респондентов, одновременно высказалось в поддержку женских прав и за “возвращение к более традиционным нормам семейной жизни и родительской ответственности”.

Э. Дж. Дионн, сообщая эти сведения в своей работе *Почему американцы не любят политику*, отмечает, что традиционные ярлыки дают неправильную картину того, во что верят американцы. “В текущую эпоху ... понятие “левых” и “правых” кажется более бесполезным, чем когда бы то ни было”. Взять вопрос об абортх, сеющий самые глубокие разногласия, – вопрос, согласие по которому в американской общественной политике кажется недостижимым.

Если вопрос ставится так: кто решает – правительство или индивид? – верх одерживает частный выбор. Но большинство американцев считает, что аборт совершается слишком много, и одобряет такие ограничения, как получение согласия родителей. Такая же двойственность проявляется в массовой позиции по отношению к правительству. Большинство людей в принципе соглашается, что правительство слишком велико и во все вмешивается, но они же поддерживают правительственное обеспечение социальных гарантий, национальную систему медицинского страхования, полную трудовую занятость. В целом, сообщает Дионн, опросы наводят на мысль, что “американцы верят в помощь тем, кому выпали тяжелые времена, в предоставление равных возможностей и равных прав и в обеспечение широкой доступности образования, жилья, здравоохранения и заботы о детях”. Вместе с тем, они считают, что “трудная работа должна вознаграждаться, что люди, чье поведение наносит урон другим, должны наказываться, что небольшие организации, которыми руководят вблизи дома, управляются лучше, нежели крупные, управляемые издалека, что частный моральный выбор имеет, как правило, общественные последствия”. Но прежде всего они верят в то, что семья, где мать и отец живут под одной крышей с детьми, обеспечивает наилучший уклад для воспитания подрастающего поколения. Эта приверженность “традиционной семье”, утверждает Дионн, не должна истолковываться как противостояние феминизму или альтернативному образу жизни. Она попросту отражает понимание, что “дети бывают более благополучными, когда живут с матерью и отцом, связанными друг с другом чем-то большим, чем временная договоренность”.

Как подчеркивает Дионн, позиция обычных людей заключает в себе больше здравого смысла, чем содержится в жестких идеологических схемах, преобладающих в публичных дискуссиях. Она часто бывает двойственной, но не обязательно противоречивой или непоследовательной. К несчастью, она не находит выражения в национальной политике, и именно по этой причине, по мнению Дионна, американцы так мало интересуются политикой. Объяснения политической апатии и застоя, предлагаемые другими комментаторами, включая Белла и Этциони, подчеркивают процессуальные соображения: большие куши, финансирование предвыборных кампаний, несметные выгоды от пребывания в должности во время выборов в конгресс. Настоящие объяснения, однако, связаны с существом дела:

партии больше не являются представителями мнений и интересов обыкновенных людей. В политическом процессе доминирует соперничество элит, приверженных непримиримым идеологиям. Если верить Дионну, политика идеологии исказила наше видение мира и поставила нас перед ложными дилеммами: между феминизмом и семьей, социальной реформой и традиционными ценностями, расовой справедливостью и единоличной ответственностью. Идеологическая косность способна затуманивать ту общую систему взглядов, в которой все американцы заодно, подставлять на место вопросов насущных вопросы чисто символические и производить ложное впечатление поляризации. Присутствие на переднем плане вопросов, поражающих большинство американцев своей ненасущностью, и объясняет, по мнению Дионна, “почему американцы недолюбливают политику”. Вопросы, дающие повод для трескучих заверений в верности делу, по обе стороны идеологического водораздела, видимо, не имеют серьезного отношения к проблемам, встающим перед большинством людей в обыденной жизни. Политика стала делом идеологических жестов, тогда как настоящие проблемы остаются нерешенными. “Когда американцы говорят, что политика не имеет ничего общего с тем, что действительно важно, в основном они правы”.

Это никак не означает, что политика, которая имела бы дело с тем, что действительно важно, — политика, укорененная в здравом смысле масс, а не в идеологиях, обращающихся к элитам, — безболезненно разрешила бы все конфликты, угрожающие растерзать страну. Коммунитаристы недооценивают того, как сложно найти соответствующий подход, к семейному вопросу, скажем, чтобы он был одновременно и в поддержку семьи и в поддержку феминизма. Это может быть как раз тем, чего теоретически хочет общественность. Практически, однако, решение этой проблемы предполагает реорганизацию труда, в смысле установления гораздо более подвижных рабочих графиков, менее косных и предсказуемых моделей продвижения по службе и менее разорительного для семьи и для обязанностей перед ближайшим окружением критерия преуспевания. Подобные реформы подразумевают столкновение с рынком и новое определение успеха — ни того, ни другого не достичь без многих споров.

Проблемы, стоящие перед американским обществом (или перед любым развитым индустриальным обществом, коли на то пошло), не решить простым учетом того, “во что верят американцы”,

хотя, несомненно, это шаг в правильном направлении. Опросы обнаруживают, как утверждает Дионн, “гораздо больше пространства для согласия”, чем мы могли бы подумать, но едва ли из них выводится общественная философия. Как вынужден признать сам Дионн, амбивалентность страны зачастую отдает шизофренией. У американцев “расщепленная личность, с преобладающим акцентом то на индивидуальной свободе, то на важности сообщества”.

Нельзя сказать, что это совершенно непримиримые ценности, но также невозможно привести их в соответствие, попросту устранив различие. В качестве руководства для здоровой политической практики шизофрения немногим лучше идеологической паранойи. “Непротиворечивое представление об общем благе” — заключительный призыв Дионна — все же должно будет строиться на трудном выборе, пусть это и не выбор, продиктованный потрепанными идеологиями. Общественная, публичная философия, соответствующая 21-му веку, должна будет больше опираться на сообщество, чем на право частного решения. Она должна будет делать ударение скорее на ответственности, нежели на правах. Она должна будет найти лучшее выражение для сообщества, нежели государство всеобщего благосостояния. Она будет должна ограничить сферу рынка и власть корпораций, не подставляя на их место централизованную государственную бюрократию.

Отказ от старых идеологий не возвестит золотого века согласия. Если мы сумеем преодолеть ложную поляризацию, ныне наводимую гендерной и расовой политикой, мы, возможно, обнаружим, что подлинные различия по-прежнему остаются классовыми. “Назад к основам” может означать возврат к классовой борьбе (поскольку именно основы-то и отвергаются нашей элитой как безнадежно старомодные) или, по крайней мере, к политике, основным вопросом которой был бы классовый. Излишне говорить, что элиты, задающие тон американской политике, даже когда они не соглашаются ни в чем остальным, имеют общий интерес в подавлении классовой политики как таковой. Многого будет зависеть от того, станут ли коммунитаристы продолжать молчаливо соглашаться с этой программой недопущения классовых вопросов в политику или они, наконец, поймут, как это всегда понимали популисты, что вопиющее неравенство несовместимо ни с какой формой сообщества, которая сейчас опознала бы как желательная, и что, стало быть, всё зависит от ликвидации разрыва между элитами и остальной нацией.

ЧАСТЬ 2  
УПАДОК ДЕМОКРАТИЧЕСКОГО ДИСКУРСА

ГЛАВА V  
БЕСЕДА И ИСКУССТВО ЖИТЬ В ГОРОДАХ

Если элиты говорят лишь сами с собой, то одна из причин этого – отсутствие институций, которые сделали бы возможной общую беседу поверх классовых границ. Гражданская жизнь требует обстановки, где бы люди сходились на равных, невзирая на расу, класс или национальное происхождение. По причине упадка гражданских институций, от политических партий до публичных парков и неписаных мест встречи, беседа сделалась почти столь же узкоспециальной, сколь и производство знаний. Социальные классы разговаривают сами с собой, на своем собственном диалекте, недоступном для посторонних; общаются они между собой лишь по торжественным случаям и официальным праздникам. Парады и другие подобные зрелища не восполняют недостатка в неформальных встречах. Даже пивная и кофейня, поначалу, кажется, ничего общего не имеющие с политической или искусством жизни в городе, вносят свою лепту в не знающую берегов, раскованную беседу, на которой процветает демократия, – теперь же и им грозит истребление по мере того, как питейная и закусочная в округе по соседству уступают место торговым центрам, заведениям с едой на скорую руку и на вынос. Наш подход к еде и питью всё меньше и меньше связывается с культом и обрядом. Он сделался чисто функциональным. Мы едим и пьем на ходу. Наша привычная гонка не оставляет ни времени, ни – что важнее – мест для хорошего разговора. И это в городах, вся суть которых, можно сказать, – ему благоприятствовать.

Писатель Эмерсон, о ком обычно не думают как о поклоннике городов, назвал однажды Париж “общественным центром мира”, добавив, что его “высшая заслуга” в том, что это “город разговоров и кафе”. Более, чем кто-либо другой, Эмерсон ценил значение одиночества, но признавал он и “безмерное благо” общения, “а тем единственным событием, которое никогда не утрачивает своей романтики”, замечал он в *Обществе и одиночестве*, оказывается “встре-

ча на равных с людьми особенными, дарящая счастьем собеседования”.

Джим Слипел, автор книги *Ближайший из незнакомцев: либерализм и политические расовые игры в Нью-Йорке*, именуется городской круг соседства “плавильным горном городской культуры”. Взрослые соседской округи, указывает Слипел, становятся образцом для юных, подавая примеры для тех “ролей, которые урбанистический рынок увенчивает лишь косвенным признанием, если увенчивает вообще – ролей наперсника, защитника, помощника, сопричастника, сотоварища, возлюбленного, друга”. Встреча с людьми особенными, пользуясь оборотом Эмерсона, позволяет мельком увидеть огромный мир за чертой ближайшего кругозора родных и близких – мельком увидеть “романтику”. Если Слипел прав, она также упражняет нас в насущных для жизни в городе доблестях: чести, долге, умении держать ответ. Она остужает романтику ответственностью. Она побуждает нас кем-то стать, предъявлять к себе трудные требования и дорожить удовольствием, что дарует преданное служение идеалу, – а не удовольствием, скажем, рынка или улицы, которые предлагают мишуру, не давая сути. Внешне менее привлекательные, но более глубокие и добротные удовольствия, по мнению Слипела, можно, конечно, найти во многих местах и во многого рода занятиях, но “до степени, наверняка недооцененной наиболее космополитичными среди нас, нью-йоркцы всех возрастов обретают их, по крайней мере отчасти, в соседской округе, в приходском молельном доме или синагоге и в ближайшей закусочной, кафетерии, культурном центре или парке”.

Неформальные места встреч, которые поддерживают соседскую жизнь, также являются темой живой книги Рэя Олденбурга *Претличнейшие местечки: кафе, кофейни, культурные центры, салоны красоты, универмаги, бары, другие “точки” и как в них пролетает день*. Главная притягательность никем не назначенных “точек” – “третьих мест”, как называет их Олденбург, чтобы отличать их от крупных, полностью структурированных организаций, с одной стороны, и от семьи и других малых групп, с другой, – заключается в том, что “какой бы там намек на иерархию ни существовал, она основывается на благопристойности человека”, а не на богатстве, обаянии, напористости или даже уме. Напоминая нам римскую поговорку, что “нет ничего досаднее низкого человека, возведенного высоко”, Олденбург противопоставляет неформальное общество местных “точек”, где собираются соседи, иерархии на местах работы, где рим-

ская мудрость не очень-то в обиходе. В “преотличнейшем месте”, с другой стороны, “правога одерживает верх”. Одно из “неизменных” правил, по опыту Олденбурга, это то, что “сливки отстаиваются наверху”. Более того, они выплескиваются через край на весь круг соседства в целом; навык благопристойности, обретенный в неформальном общении равных, не утрачивается, когда завсегдатаи расходятся из своих излюбленных пристанищ.

“Способствование благопристойности в этих третьих местах не ограничивается их стенами. Их завсегдатаи едва ли проделают ту или иную штуку из тех, что резко осуждаются в ходе беседы у барной стойки. Обсуждение приличного и неприличного поведения по многим статьям совершается в третьих местах в бесчисленные часы и в открытой повестке дня перескакивающих с одного на другое бесед. Косо смотрят на тех, кто дает своему имуществу сделаться бельмом на глазу; на ту нелюдь, что вздумает замусоривать автостоянку использованными бумажными салфетками; на того нравственного недоумка, кто станет искать предлога засудить кого-нибудь, гонясь за незаработанными и незаслуженными деньгами; или на того, кто виновен в неисполнении родительского долга или обязанностей. Нельзя быть длительно входящим эти внутренние круги и не приобрести дополнительной толики совести”.

Внутренний голос, вопрошающий, а что, дескать, скажут ребята, может служить мощным средством того, что обычно называли общественным контролем (когда этот термин относился скорее к управе, которую община чинит сама над собой, нежели к расправе, которую чинят эксперты по модифицированию поведения и прочие специалисты со стороны). По этой причине, считает Олденбург, не будет преувеличением сказать, что неформальные места встречи “больше способствуют благопристойности, не провозглашая ее своей целью, чем многие общественные организмы, которые публично притязают быть воплощением всех добродетелей”.

Как должны подсказывать подобные наблюдения, третьи места ценны не тем, что “в них протекает день”, но тем, что закусовые, кофейни, пивные залы и бары поощряют беседу, самую суть городской жизни. Беседа будет скорее всего процветать, по мнению Олденбурга, в неформальных местах встреч, где люди могут разговаривать, сбросив все оковы, кроме тех оков, какие налагает само искусство беседы. Подобно Эмерсону, он считает, что беседа это *raison d'être* города. Без

хорошего разговора город становится именно тем местом, где главная забота – чтобы попросту “день пролетел”.

Родным домом хорошего разговора, стало быть, оказывается третье место – скрещенье дорог на полпути между местом работы и семейным кругом, между “крысиными бегами” и “материнской утробой”. Это определение заставляет вспомнить знакомую сферу добровольных объединений, столь дорогую социологам и пребывающим под влиянием социологической традиции обществоведам, которые, как утверждается, служат опосредующим звеном между индивидом и государством. Однако “третье место”, как его описывает Олденбург, больше похоже на общенародный форум бедных людей. Оно не то чтобы “добровольное объединение” – то есть объединение тех, кто сходится заодно для какой-либо общей цели. Оно и не “внутренний кружок, определяемый стилем жизни” – термин, которым пользуется Роберт Белла и другие авторы “Сердечных склонностей”, именуя неформальные ассоциации, основанные на общих вкусах и личных склонностях. В третьем месте ты можешь рассчитывать на встречу с постоянным ядром завсегдатаев, но также и случайных знакомых, и людей, незнакомых тебе совершенно. Подобно большему кругу соседства, которому оно служит, третье место сводит вместе людей, невольно объединенных простым фактом физической сближенности. “Может, нам и нравится какая-то избранная кампания больше, чем общество наших соседей”, написала однажды Мэри Паркер Фоллитт, но “удовольствие и удовлетворение, идущие от похожести друг на друга, указывают на скудость личности”. Круг соседства, с другой стороны, предлагает “бодрящее действие многих различных опытов и идеалов”. Эти различия, можно сказать, дают материал для живой беседы, в отличие от обоюдного восхищения и неоспариваемого согласия.

Именно эта примесь недобровольного объединения и придает третьему месту квазиполитический характер. В этой среде признание должно достигаться посредством силы характера, вместо того чтобы быть даровано твоими успехами, не говоря уже о размере твоего счета в банке. Как мудро заметила Фоллитт в своей книге *Новое государство*, опубликованной в 1918 году, но до сих пор остающейся лучшей оценкой политического потенциала круга соседства, “мои соседи не будут слишком высокого мнения обо мне, лишь потому что я пишу картины, зная, что на заднем дворе у меня грязь, но мои друзья-художники, которым нравится мой колорит, не знают и знать не хотят про мой задний двор. Мои соседи могут не благого-

веть перед моими научными изысканиями, зная, что у соседа, с которым приключилась беда, первым оказываюсь не я". Контраст между добровольным объединением и общностью округа помогает объяснить, почему благопристойность, по выражению Олденбурга, заслуживает более высокого уважения в "третьем" месте, нежели богатство или блистательные успехи; и пристойность в поведении, мы могли бы добавить, это первостепенная градожителевская (civic) или политическая доблесть. Эти соображения делают уместным утверждать, что товарищество третьего места поощряет, неприемлемым образом, доблести, которые правильнее связывать с политической жизнью, нежели с "гражданским (civic) обществом", составленным из добровольных объединений.

Оно поощряет политические добродетели также и другими способами. Оно помогает людям справиться с некоторыми из их обычных ограничений и с закрытостью и несколько развернуться — развивая метафорические значения пространственных образов у Олденбурга, — но оно также спускает шар надутости и притворства. Потребление алкогольных напитков и других возбуждающих средств, которое сопровождает беседу во многих третьих местах, помогает связанным языкам обрести дар речи, но принятые условности, не одобряющие чрезмерной выпивки, удерживают словонизлияние в русле дозволенного. Остроумие и словесная находчивость пользуются большим спросом постольку, поскольку они не скатываются в долгое велеречие или ерничанье. Беседа "становится раскованней и ведется с большим жаром", она "более острая и яркая" и чаще сопровождается смехом или фейерверком красноречия. Однако, поскольку те, кто является неизменными посетителями подобных мест, "ожидают от беседы большего", они быстрее обычного теряют терпение с теми, кто "ее нарушает, загубив тему неуместными замечаниями или проговорив больше времени, чем положено".

Нетрудно понять, почему исторически третьи места были естественным пристанищем памфлетистов, агитаторов, политиков, газетчиков, революционеров и других людей слова. До того, как возник журнализм в его современном виде, таверны и кофейни (часто располагавшиеся у дорожных застав и на перекрестках больших переулков) сами по себе служили средством коммуникации и местами, где новости собирались и пускались в оборот. В тоталитарных странах они сохраняют за собой эту функцию и поныне. Такая история делает сугубо уместным акцент на протополитическом характере третьего места и

вывод — даже если Олденбург его и не делает, — что упадок демократии соучастия может напрямую соотноситься с исчезновением "третьих" мест. По мере того, как обжитые округой "точки" уступают место торговым центрам в пригороде или, с другой стороны, частным вечеринкам с коктейлями, принципиально политическое искусство беседы замещается болтовней о покупках или пересудами о людях. Всё в большей и большей степени беседе буквально не оказывается места в американском обществе. В ее отсутствие, как — или, лучше сказать, где — могут приобретаться и отшлифовываться политические навыки?

Третье место, утверждает Олденбург, воссоздает некоторые лучшие черты жизни маленького городка в большом городе. Оспаривая тех, кому городок видится безнадежным в своей оторванности и ограниченности, Олденбург воздает хвалу его умению занять свой досуг, его навыкам артельщины и его способности открыть окно в широкий мир. Он приводит отрывки из письма, присланного ему некой женщиной, выросшей в городишке штата Огайо во время Великой депрессии, которая приписывает "всем тем разговорам, мимоходом слышанным в лавке аптечных товаров" заслугу в донесении до нее того все возрастающего осознания, "что мир куда больше, чем Баркертон, штат Огайо". Ребяческое подслушивание, полагает она, заронило в нее "пожизненный интерес к политике, экономике и философии (ни в коей мере не входившим в мир домашних разговоров), поскольку все это было центральными темами общения жителей маленького городка.

Если городок и его урбанистическое продолжение, круг соседства, питает "интерес к людям и к бесконечной способности заниматься и просвещать друг друга", пользуясь выражением Олденбурга, то этого никак не скажешь, а скажешь — не поверят, о торговых центрах, хотя их зачастую и всю нахваливают как новый вариант "Главной улицы". Те, кто заявляет, что торговые центры способствуют утверждению нового чувства сообщества, "балансируют на грани полной чуши", утверждает Олденбург. В торговых центрах обитают прохожие и корпорации услуг, но не сообщество. Какая-нибудь местная торговая палата не делает секрета из предназначения торгового центра: там "рады покупателям, а не ротозеям". Бары и рестораны спроектированы для большого скопления людей и быстрого оборота. Сидячих мест едва хватает, что не располагает к тому, чтобы здесь засиживаться. Звучащая фоном музыка заступает место беседы. Олденбург называет "смехотворным" их сравнение с Главной улицей;

Главная улица дает “состав действующих лиц”, торговый центр – “дрейфующую по течению безликую массу”.

Аргументы в пользу пригородного образа жизни как противоположности городка или старомодной городской соседской округи не очень-то могут основываться на утверждении, что он способствует формированию чувства общности. Они должны основываться на *критике* общины – на утверждении, что городок и круг соседства в городе отмечены узостью, этноцентризмом, подозрительностью к чужакам и нетерпимым отношением к “различию” (мнимое прославление которого стало клеймом академического “постмодернизма”). Мэри Паркер Фоллитт жаловалась, что если она пыталась указывать на преимущества круга соседства, несогласные “тут же выпадали в ярость по этому поводу”.

“Я никогда не понимала, почему эта тема разжигает в них страсти с большей легкостью, чем любая другая. Они немедленно принимают как само собой разумеющееся, что я предлагаю их наглухо позакрывать по их соседским округам и герметически закупорить; они заведомо полагают, что я имею в виду соседскую общину как замену любому другому виду контакта. Они говорят мне о житейской мелочности круга соседства, и мне приходится выслушивать рассказы о прегрешениях соседства, от мелких дряг до непреклонного бойкотирования. Нетерпимость и узость процветают в соседстве как социальной группе, говорят мне; в более широкой группе их нет”.

Самым сильным возражением против соседской общины сегодня является то, что в ней притесняются женщины. Третье место у Олденбурга оборачивается чисто мужским установлением, по большей части, и одного-единственного этого факта достаточно для его осуждения в глазах тех, кто рассматривает любую форму половой сегрегации (исключая, конечно, самосегрегацию эмансипированных женщин) как несовместимую с равенством полов. Олденбург не уходит от этого возражения. Он признает “преобладание мужчины в традиции третьего места”, но утверждает, что у женщин обычно бывали другие, их собственные места встреч и что к тому же половая сегрегация служила полезному делу. Для начала она удерживала мужчин и женщин от того, чтобы возлагать на супружество все свои эмоциональные ожидания.

Олденбург утверждает, что именно этот новый и “в принципе порочный” идеал супружеской интимности, а не женское движение,

собственно и подорвал товарищество внутри полов. Как и торговые центры, супружеская “совместность” была изобретением пригорода, которое заставило людей искать всех эмоциональных удовлетворений в частной жизни, оставив публичное пространство квартала для целеустремленной погони за барышом. Хотя Олденбург преуменьшает имеющее давнюю историю женское противостояние чисто мужскому товариществу, полагаю, он прав, увязывая это противостояние с идеалом интимности, который взвалил на супружество (как отмечали многие другие наблюдатели) больший эмоциональный груз, чем оно может вынести.

Прав он и в своем утверждении, что упразднение половой сегрегации совпало с выдвиганием более коварной формы сегрегации по возрасту. Местная закусочная, указывает он, была “важным фактором, связующим поколения и заставляющим юнца отставить в сторону несерьезные мальчишеские привычки”. Лавка аптечного товара на углу, как нам напоминает его корреспондентка из Огайо, могла бы сослужить молодым людям ту же службу. В целом, молодые люди были более вовлечены во взрослый мир, нежели теперь. Им доводилось больше наблюдать за взрослыми в неформальных ситуациях. Сегодня же как раз молодежь находится под профессиональным присмотром армии действующих из лучших побуждений взрослых, в обстановке, намеренно выделенной с педагогической целью. В результате детям и подросткам выпадает меньше возможностей открывать для себя собственную общественную жизнь и осваивать взрослую территорию в своих собственных целях.<sup>1</sup>

Олденбург указывает на то, что окружающая среда пригорода (что включает теперь и город, не считая заустевающих областей в самом его сердце) не допускает “модификаций для использования себя” молодежью, соответственно, проводящей большую часть времени в занятиях под присмотром и в местах, спланированных для исключительного использования молодыми. Устройство детства взрослыми следует рассматривать как еще одну главу в истории заката традиции третьих мест и соответствующего подъема той “всерастворяющей силы, что известна как американский образ жизни”.

Самой своеобразной чертой этого образа жизни, если мы рассмотрим его с точки зрения меняющихся моделей социального общения, окажется замена выбором и личным предпочтением невольных – и, следовательно, несколько беспорядочных, нечаянных и непредсказу-

мых – типов неформального объединения. С этого начинается крушение половой сегрегации и разрастание сегрегации возрастной. Сеть взаимосвязей, образуемая взрослыми, которые разделяют общие интересы и вкусы, включает и мужчин и женщин, но она неизбежно исключает юных подростков. Такие сети, как указывает Олденбург, “являются ... анти-детскими”. Они “элитарны”, поскольку большинство из них предполагает большие деньги и образование, не говоря уж о средствах личного передвижения. К тому же они рассчитаны на то, чтобы оградить человека “от соседей, которым довелось поселиться с ним бок о бок, дверь в дверь”.

Привлекательность сети личных взаимосвязей, обусловленная приравнением свободы к личному выбору, остается той же, какой она была во времена Мэри Паркер Фоллитт. Идеал, воплощенный в “американском образе жизни”, кратко сформулированный у Олденбурга звучит точно так же, как звучали изощренные возражения ее друзей против соседских общин.

“У каждого из нас, у него или у нее, есть свое собственное личное сообщество [так Олденбург суммирует “американский” идеал], и апологеты сети взаимосвязей говорят о ней так, как будто это прогрессивная общественная форма, а не артефакт, возникший в процессе распыления общества на атомы. Те, у кого есть сети, космополитичны, как говорят нам. Их интересы и отношения пренебрегают черту соседской общины. “Человек сети” “избавлен” от местных дряг и предрассудков и “свободен” в выборе своих, его или ее, друзей на более разумной и более личной почве, нежели простая географическая близость”.

В 1994, как и в 1918 г., контраргумент, согласно которому соседская община космополитична в гораздо более истинном смысле, нежели поверхностный космополитизм единодушных, пропускается мимо ушей.

Суть того, что Олденбург хочет сказать о третьих местах, можно выразить проще всего, если поставить их рядом с такой противоположной институцией, как частный клуб. Клубы, напоминает он нам, открыты узкому кругу, чванливы и рьяны в соблюдении социальных привилегий. Они являются “полярной противоположностью” мест собрания соседской общины; и этим кое-что сказано о социальном и политическом смысле “постмодернистского буржуазного либерализма” – как называет его Ричард Рорти в своем хорошо известном одно-

именном эссе, – ведь именно клуб, а не третье место он принимает как модель социального общения. “Гражданское общество буржуазно-демократического типа”, которое Рорти защищает в качестве лучшей надежды нового “мирового порядка”, смахивает на “базар, со всех сторон обставленный многим множеством закрытых частных клубов”. Мир, в котором рушится этническая и расовая изоляция, в котором различные национальности оказываются вместе в одних и тех же конгломератах, неизбежно мультикультурных и многонациональных, – этот мир не может держаться общей культурой, по мнению Рорти; но хорошо организованный базар не предполагает, в конечном счете, никаких общих ценностей или разделяемых убеждений. Он не предполагает ничего большего, чем приятие нескольких процедурных правил. Идущие вразрез друг с другом ценности и убеждения не помеха для того, чтобы “выгодно сторговаться” тем, кто прокручивает там свои дела. Если они жаждут общества людей, разделяющих их собственные жизненные взгляды, то могут “после тяжелого дня торгов” “затвориться” в свои клубы. Идеальный мир Рорти приближается к изображению мира, как он в действительности существует, по крайней мере, в Соединенных Штатах, и многие американцы, я полагаю, готовы его принять как наилучший, как предел своих чаяний. Книга Олденбурга помогает определить, чего недостает в таком мире: городских мелочей, компанейскости, беседы, соучастия в политике – короче говоря, почти всего, что делает жизнь привлекательной. Когда рынок завладевает всем публичным пространством и общение должно “затвориться” в частных клубах, людям грозит утрата потенциальной способности занять себя и даже управлять собой. До той поры, однако, пока они видят эту опасность, всё еще можно уповать, что они найдут способ обратить вспять тенденцию разложения на пригороды нашей цивилизации и возвести искусство жизни в городе на его законное место в самом центре вещей.

## ГЛАВА VII РАСОВАЯ ПОЛИТИКА В НЬЮ-ЙОРКЕ

### *Выпад против общего стандарта*

Блеск и слава Нью-Йорка, по мнению Джима Слипера, в том, что он “свел в одно целое мощь пролетариата с высоким профессионализмом и достижениями культуры” – т.е. именно в том единстве, которое, как мы видели, терпит крах в одном городе за другим и потерпит крах и в Нью-Йорке, если проявляющейся здесь тенденции будут и дальше усиливаться. Слипера сумел так хорошо узнать и полюбить этот город, будучи репортером и очеркистом поочередно в “Бруклин Фэникс”, “Норт Бруклин Мёркьюри”, “Нью-Йорк Ньюздэй” и “Нью-Йорк Дэйли Ньюз”, что беспощадно им описанный упадок – в работе *Ближайший из незнакомцев: либерализм и политические расовые игры в Нью-Йорке* – как раз поэтому и выглядит столь убедительно. Ему не понадобилось много времени, чтобы обнаружить, когда он в 1977 году переехал в Нью-Йорк из своего родного Бостона, что Нью-Йорк, как и другие великие мировые города, это город “ходоков” и “читателей”. Множество его общегородских установлений: общественный транспорт, школы (включая охватывающую весь город университетскую структуру), больницы, библиотеки, парки, музеи – делает “интеллектуальное развитие возможным и без обладания теми денежными суммами, которые обычно требуются для того, чтобы переступить порог высшего образования”. Подобные установления оказывают многим нью-йоркцам “более чем только помощь в деле индивидуального продвижения по социальной лестнице”. Они связывают “личную подвижность по восходящей неимущих городских жителей с более широкими космополитическими целями”.<sup>1</sup>

В отличие от тех неоконсерваторов, которые проповедуют меньшинствам принципы самопомощи, Слипера хочет нам показать, что возможность успеха обуславливается крепким общественным сектором и что к тому же общественные установления могут задавать

направление и самому честолюбивому стремлению. Нью-йоркские культурные установления направляют честолюбие не на общепринятые цели в виде денег и бегства в пригород, но на то основательное отношение к окружающему, которое и является (или являлось когда-то) приметой, отличающей уроженцев Нью-Йорка – смысленных, словоохотливых, и не упускающих случая поспорить.

Институты городской жизни связывают соседские общины, опирающиеся на этнические и семейные связи и, как следствие, крайне ограниченные в интересах, и вневеликую культуру широкого мира. Когда говорят, что круг соседства играет неоценимую роль в формировании разнообразных доблестей и добродетелей городского жителя, то это не означает прославления жизни соседской общины самой по себе. Круг соседства дает убежище от анонимности рынка, но он и подготавливает молодых людей к соучастию в городской культуре, выходящей далеко за пределы соседской общины. Устойчивый круг соседства, где священник, учитель, баскетбольный тренер, зеленщик на углу и полицейский ясно видятся как образцы взрослого авторитета, может преподавать такие уроки, которые на поверку окажутся бесценными в широком мире за пределами соседской округи. Краткое описание этих уроков у Слипера подчеркивает в них личную ответственность и уважение к другим – качества, насыщенные для жизни в городе, иными словами, не обязательно те качества, которые влекут за собой коммерческий и профессиональный успех: “Не бросай школу, покуда не имеешь постоянной работы; не обзаводись потомством, покуда не сможешь его содержать; обходишься с другими людьми и с их собственностью уважительно”.

Изоляция и космополитичность: напряжение между ними создает фабулу урбанистической жизни. Ирвин Хоув, Алфред Казан и многие другие авторы личных биографий воспроизводят на страницах своих книг как насыщенную жизнь замкнутых нью-йоркских общин, так и разрыв со старинным соседским кругом, одновременно болезненный и бодрящий, который позволил честолюбивым молодым людям освоиться, как у себя дома, в международном литературном мире. Сводить это многосложное повествование к привычной условности саги о пути наверх, как это проделал Норман Подгорец в работе *Пробиться*, значит упрощать его почти до неузнаваемости. Этот разрыв не бывает бесповоротным, если только его целью не является успех в простейшем смысле этого слова. Совершить открытие мира означает, прежде всего, совершить открытие самого себя,

силой воображения вернувшись к собственным корням, а не потерю себя в борьбе за то, чтобы преуспеть или приобрести культурные отличия, сопутствующие материальному успеху. Будет распространено ошибкой считать, что открытость влиянию мировой культуры неминуемо ведет к утрате или отречению от своей особой субкультуры. За исключением тех, чья единственная цель – это полное уподобление: зазнайское выставление напоказ всех культурных регалий власти и положения, преодоление своей узкоместной самоидентичности ведет к становлению самоидентичности более сложной, даже болезненно расщепленной. Творческое напряжение между соседской округой и городом, в случае Нью-Йорка: между субкультурами, присущими множеству его национальностей, и мировой культурой, воплощенной в его городских институциях, – всегда было источником жизненной энергии, присущей именно урбанистической жизни.

Попытки в прошлом ослабить это напряжение – которое легко может стать почти невыносимым для индивидов, разрывающихся между двумя культурами, и которое в любом случае всегда явственнее выступает в своем отрицательном, нежели положительном аспекте – обыкновенно принимали одну из двух форм. Осуждение партикуляризма – во имя “американизма” или какого-нибудь другого культурного единообразия – вызывало воинственную защиту партикуляризма, что граничило с этническим и расовым сепаратизмом. Давний конфликт внутри темнокожей общины между националистической и интеграционной стратегиями не давал увидеть того, как обе эти стратегии в действительности работают против более глубокого осознания идентичности темнокожего американца. Сторонники расовой обособленности утверждают, что темнокожих никогда не примут в качестве американцев и им следует думать о себе как об африканских изгнанниках, сторонники же слияния представляют себе ассимилирование магистральным направлением и логическим следствием политического равенства. Ни одна из программ не уловила “двоякости” (twoness) афро-американского опыта, по выражению У. Э. Б. Дю Буа: поделенная преданность – чувство болезненное, неизбежное, но и одновременно плодотворное: в той мере в какой оно содействовало новому определению американизма, каковое включало партикуляризм, не отрицая необходимости общей американской культуры.

Ни “черный” национализм, ни интеграция не имеют сегодня большого числа последователей. Позиции эти, может, и были односторонними, но в них была, по крайней мере, последовательность и связность. Каждая обращалась к одной из сторон сложной реальности. Интеграция основывалась на понимании того, что цвет чьей-то кожи не существен для целого ряда людских занятий: для возведения мостов, скажем, или совершения торговых сделок, или отправления гражданских обязанностей. “Черный” национализм, с другой стороны, учитывал всю глубину исторической перспективы, которая не давала возможности попросту не считаться со значением расы. До поры, пока эти подходы противостояли друг другу в четко выраженной оппозиции, оставалась возможность видеть, в чем неполнота каждой, и надеяться на синтез, который отдал бы должное каждой из сторон опыта темнокожести. Движение за гражданские права 50-х – начала 60-х гг., несправедливо сброшенное со счета националистски ориентированными критиками как чисто интеграционистское, на самом деле предвосхищало начатки подобного синтеза.

Крах движения за гражданские права оставил после себя бесполое и глубоко обескураживающее положение, при котором заслуги и “черного” национализма, и интеграционизма равно потонули в тумане расовой риторики. С одной стороны, поборники “культурной инаковости” довели националистскую аргументацию до крайностей отрицания каких бы то ни было универсальных или надрасовых ценностей. Вообще, суть уже не в том, чтобы утверждать (скажем, на манер Маркуса Гарви или Малкольма Икса (Malcolm X) ), что темнокожие ничего не выиграют, интегрируясь в продажное общество, общество, которое отказывается делать то, что само же проповедует. Теперь это уже западная культура в целом, западный рационализм как таковой, само понятие некой общей традиции, или языка, принятого всей городской общиной, или системы общих стандартов – вот что определяется как необходимо и неизбежно расистское. С другой стороны, эта крайняя форма риторического партикуляризма, что воцарилась при обсуждении расового вопроса, произросла бок о бок с безжалостными нападками на соседские общины, отнимающие у культурного партикуляризма те единственные материальные условия, в которых можно ожидать его процветания. “Неотрайбализм”, встречающий радушный прием не только среди университетских постмодернистов, но и в прессе, в мире коммерциализован-

ных развлечений, в модных лавках и салонах от культуры, посещае-  
мых яппи, появляется на сцене в тот самый момент, когда общинно-  
этнические отношения перестали иметь какое-либо самостоятель-  
ное содержание. “Трайбализм”, наимоднейшая новинка, извергну-  
тая потребительствуящим капитализмом, быстро подменяющим со-  
седские округа торговыми центрами, и тем самым подрывающи тот  
самый партикуляризм, который торопится упаковать как товар.

“Некоторые нью-йоркцы – замечает Слипел, – похоже, вообще  
не хотят соседских округ”. Сословие деловых людей и специалистов  
составляет, по большей части, не знающую покоя и кочующую попу-  
ляцию, чей дом – если о ней можно сказать, что у нее вообще есть дом,  
– это национальные и интернациональные структуры, основанные на  
эзотерической эрудиции и подчиненные этике состязательного успе-  
ха. С точки зрения специалистов и управленцев, соседская округа – это  
место, где оседают непримчивые: болото для неудачников и зас-  
тойные воды культуры.

Политические баталии по поводу “открытых дверей” и десегра-  
гации школ подвели соседскую округу под дополнительную критику  
на том основании, что она-де плодит расовую замкнутость и нетер-  
пимость. Начиная с середины 60-х гг., расовая политика, встречающая  
одобрение либералов, стремилась разорвать границы черного гетто,  
еще один сорт нежелательного круга соседствования, за счет других  
этнических “анклавов”, которые якобы увековечивают расовые пред-  
рассудки. Либеральная политика направлена, в сущности, на то, что-  
бы переделать город по образу текучей, подвижной элиты, которая  
видит город попросту как некое место, где можно работать и развле-  
каться, но не как то место, где следует пускать корни и растить детей,  
жить и умирать.

Возможно, расовая интеграция мыслилась как политика, пред-  
назначенная предоставить всем равный доступ к общей городской  
культуре. Вместо этого она стала в основном пониматься как страте-  
гия, обеспечивающая мобильность в области образования. Интегри-  
рованные школы, как разъяснял Верховный Суд в решении по “делу  
Брауна”, смогут возместить психологический ущерб, причиненный  
сегрегацией, и дать возможность темнокожим конкурировать за пра-  
во на любую карьеру, открывающуюся перед талантом. Неверное  
акцентирование профессиональной карьеры, а не работы и соучас-  
тия в общей культуре, помогает объяснить то возникшее после шес-  
тидесятых годов любопытное сосуществование, в политических ра-

совых программах, опасных форм культурного партикуляризма (со-  
гласно которому, например, темнокожим детям предписывалось чи-  
тать только темнокожих авторов, дабы избежать поветрия, привне-  
сенного “культурным империализмом”) и стратегий, практическое  
действие которых подрывает партикуляризм в его конкретном вопло-  
щении в качестве соседской общины.

В 40-е и 50-е гг., согласно Слипелу, либералы принимали как  
само собой разумеющееся “существование общественного строя,  
внутренне достаточно монолитного и уверенного в себе для того,  
чтобы принять темнокожих” на собственных условиях. Было огром-  
ное количество расовых трений и несправедливости, но также был и  
значительный запас доброй воли с обеих сторон. Белых как социаль-  
ную группу, полагает Слипел, еще можно было “завоевать”. Не слиш-  
ком довольные темнокожей миграцией в свои округа, они, тем не  
менее, стояли за принципы честной игры. (Даже сейчас, замечает  
Слипел, “городской белый этнос, попавший на осадное положение,  
знает, что ... на самом-то деле не перед меньшинствами пасует он;  
есть вечные богатые и есть некая новоявленная управленческая эли-  
та, которая, и в этом состоит утонченнейшая ирония, включает ради-  
калов, в 60-е гг. изводивших богатых, а потом в 80-е наведших мара-  
фет, чтобы заявить свои права на классовые привилегии”). Те, кому  
темнокожие внушали страх или неприязнь, оказались обезоружены  
перед моральным героизмом, самодисциплиной и патриотизмом  
движения за гражданские права. Участники этого движения своей  
готовностью отправиться за решетку, когда они нарушали закон, до-  
казали глубину своей верности стране, чей расовый этикет они отка-  
зывались принимать. Движение оправдало притязания темнокожих  
на то, чтобы быть лучшими американцами нежели те, кто защищал  
сегрегацию как американский путь. Требуя, чтобы нация оправдала  
подававшиеся ею надежды, они взывали к общему критерию спра-  
ведливости и элементарному чувству пристойности, которое выше  
расовых границ.

С другой стороны, социальный эксперимент, начатый в сере-  
дине 60-х гг., повел к быстрому вырождению расовых отношений. Ак-  
ции “школьный автобус”, “поддержки представительства” и “от-  
крытых дверей” начали угрожать этнической сплоченности сосед-  
ских общин и загнали белых представителей умеренных слоев в оп-  
позицию. Перед лицом их сопротивления либералы “отреагировали  
самоуверенным негодованием”, пользуясь словами Слипелера. Тем-

нокожие активисты поощряли расовую поляризацию и требовали новой политики “коллективного недовольства и уполномочивания”. Они настоятельно говорили о том, что для темнокожих как жертв “белого расизма” нельзя устанавливать те же образовательные или гражданско-правовые критерии, что и для белых. Подобные нормы уже сами по себе расистские и не годятся ни на что, кроме как указывать темнокожим их место. Белая левая оппозиция, которая романтизировала афроамериканскую культуру как эмоционально-выразительный, раскрепощающий чувство пола, свободный от тормозящих буржуазных запретов образ жизни, поработала заодно с этими нападками на общий стандарт. Движение за гражданские права зарождалось как выпад против несправедливости двойного стандарта; теперь же сама идея единого стандарта подвергалась нападкам как всё собой венчающий пример “институционального расизма”.

Сколь далеко профессиональные темнокожие активисты, вместе со своими почитателями из либералов и левых, ушли от какого-либо представления об общих стандартах – даже от какого-либо остаточного представления о правде – показывает фиаско в деле Броули. Когда “изнасилование” Таваны Броули, объявленное Элом Шарптонном и Элтоном Мэддоксом типичным случаем белого угнетения, было разоблачено как липовое, антрополог Стэнли Даймонд заявил в “Нейшн”, что “не имеет значения, произошло это преступление или нет”. Даже если этот инцидент был постановкой “темнокожих актеров”, это представление было осуществлено “с искусством и без истерики” и дало картину того, что “на самом деле случается со слишком многими темнокожими женщинами”. Уильям Кунстлер взял тот же предсказуемый курс: “Это уже ничего не меняет, случилось ли нападение на Тавану на самом деле. ... [Опровержениями] не замаскируешь факта, что со множеством молодых темнокожих женщин обходятся именно так, как обошлись, по ее словам, с ней”. Это стало заслугой темнокожих активистов, добавлял Кунстлер, что “теперь у них есть тема, с которой они смогут захватить первые полосы газет и начать энергичную атаку на преступную систему правосудия”.

Это было бы (или должен было бы быть) весьма отрезвляющим опытом – поразмышлять над последствиями кампании против “расизма”, которая всё больше и больше оборачивается попытками манипулировать прессой: политикой как театром расовых действий. Пока Шарптон и Мэддокс “захватывают первые полосы”, условия жизни большинства темнокожих в Нью-Йорке продолжают ухудшаться.

Акции поддержки представительства дают темнокожим элитам доступ в муниципальную бюрократию и к прессе, но оставляют массы в худшем чем когда-либо положении. И так уже плохо, замечает Слипелер, что “фамилия или цвет кожи сами по себе становятся средством продвигнуться” – политика, которая “подрывает классический либеральный американский идеал, где индивид считается в значительной степени ответственным за свою судьбу и получает то, что заслужил своими делами”. Еще хуже то, что большинство темнокожих не продвигаются вверх вовсе и что задержку создает та самая воинствующая борьба за права, которая должна их, по идее, освободить. Стратегии “черной” культуры ужесточают оборонительную сплоченность темнокожих студентов против слишком хорошо академически успевающих, обвиняемых в том, что те “прибеляются”. Академическая неуспеваемость оправдывается ими на тех основаниях, что темнокожие студенты не должны быть обязанными овладеть “европоцентристским” курсом предметов. Они настаивают на своем положении жертвы для оправдания любой неудачи и увековечивают тем самым один из ее глубинных источников: трудность обретения жертвой самоуважения.

Неудивительно при подобных обстоятельствах, что у молодых людей в черных гетто, особенно у юношей, уважение сделалось навязчивой идеей; или что любая обида – любое “нет”, открытая демонстрация презрения или “неуважения” – считается достаточным основанием для применения насилия в ответ. Когда самоуважение встречается нечасто, бывает искушение его спутать со способностью внушать страх. Криминальная субкультура гетто не только заменяет собой социальную подвижность, когда шальные деньги (даже со всеми им сопутствующими опасностями) представляют привлекательную альтернативу глупым тупикам наемной работы, но и служит испытательным полем, где завоевывают уважение, которого так тяжело добиться законными путями. Причисление задним числом Малкольма Икса к лику святых можно понимать как некий политизированный вариант этой сверхзабоченности жестокостью, запугиванием и самоуважением. Благодаря Спайку Ли, сейчас на Малкольма смотрят как на лидера, обещавшего, по сути дела, вернуть своему народу самоуважение “любими средствами, какие только потребуются”, – то есть средствами расового устрашения. Мартин Лютер Кинг, с другой стороны, осуждается молодежью гетто как некий Дядя Том; его настойчивое утверждение, что движение за гражданские

права как раз должно успокаивать страхи белых, а не раздувать их, стало совершенно невнятным – по чрезвычайно внятным причинам – для тех, кто уже не умеет отличить страх от уважения. Между тем, городское хозяйство продолжает ветшать. Бегство промышленности создает вакуумы, которые лишь отчасти заполняются финансовыми центрами, информационными службами, туризмом и развлечениями. Новые индустрии не обеспечивают безработных работой. Нью-Йорку нужна налоговая база и полная трудозанятость, вместо этого он получает слова, символы и множество ресторанов. Новые индустрии способствуют эгоцентричному гедонистическому образу жизни, что далеко не в ладах с тем образом жизни, к которому тяготеет соседская округа, с ее семейными ценностями. Спекуляция недвижимостью – промысел, как указывает Слипел, который “для Нью-Йорка является тем же, чем большая нефть была для Хьюстона”, равно подрывает былой образ жизни, поскольку сбывать соседские округа выгоднее, чем сохранять их. Спекуляторы позволяют домам приходиться в обветшалое состояние, а потом получают страховку, когда те сгорают в пожаре. Индустрия недвижимости пускает слух, что тот или иной район пошел в гору или под гору, тем самым “порождая сами себя исполняющие пророчества расцвета или разрухи”.

Слипелу, к его чести, не интересно просто раздавать хвалы и хулы. До той поры, пока спор застревает на этом уровне, можно только ходить по кругу. Ему интересно понять, чем город приводится в действие и как город может рассыпаться на куски. Когда он утверждает, что город, столь сложно устроенный, как Нью-Йорк, нельзя четко поделить на два стана, “угнетаемых людей с цветной кожей и беззаботных белых угнетателей”, то в его намерения входит не отрицать реальность белого угнетения, но показать, что с ним не справишься биением себя в грудь, радикальной позой и политическим лицедейством. Когда он высказывается за “надрасовую” политику, он говорит не как защитник социально-экономического статус кво. Напротив, вопрос, поднятый избранием Дэвида Динкинса на пост мэра, по мнению Слипела, именно в том, может ли надрасовая политика не попасть в ловушку политических игр истэблишмента. (В случае Динкинса ответ, похоже, оказался отрицательным.)

Что нужно Нью-Йорку, говорит Слипел, так это политика, которая озабочена в первую очередь классовыми, а не расовыми, различиями, и обращается к “настоящей проблеме, т. е. к бедности, и к

настоящему дефициту, т. е. к рабочим местам”. Трудящиеся сообщают и кровно заинтересованы в том, чтобы избавить город от паразитирующих на нем чуждых интересов и тех индустрий, которые в нем сейчас заправляют. Наверняка они также сообщают и кровно заинтересованы в “поддержании высоких стандартов личной ответственности, общественной честности и доверия”. Приверженность единым стандартам – это необходимая составляющая любой межрасовой коалиции. Но популистская коалиция такого рода, что имеет в виду Слипел, должна включать приверженность уравнивающим экономическим реформам, лобовой атаке против корпоративного засилья и привилегий. Вместо политики радикального жеста Слипел предлагает радикализм по существу, который поведет к реальным, а не просто риторическим переменам – а это всегда нежелательная перспектива для тех (включая многих самозванных радикалов и революционеров от культуры), кто капитально вложился в существующий порядок вещей.

## ГЛАВА VIII НАЧАЛЬНЫЕ ШКОЛЫ

### *Хорас Манн и преступление против воображения*

Если мы окинем трезвым взглядом картину крушения школьной системы Америки, то нам может оказаться трудно избежать впечатления, что в определенный момент что-то пошло не так, и потому неудивительно, что столь многие критики этой системы обращались к прошлому в надежде объяснить, когда же всё пошло не так и как это можно исправить.<sup>1</sup> Критики пятидесятых возводили начало беды к прогрессивным идеологиям, которые якобы всё облегчили для ребенка и удалили из школьных предметов всякое умственное напряжение. В шестидесятые же годы целая когорта историков-ревизионистов заявляла, что школьная система дошла до того, что стала служить некой “сортировочной машиной”, по выражению Джозела Спринга, устройством по раздаче общественных привилегий, которое закрепляет различия между классами, внешне якобы содействуя равенству. Некоторые из этих ревизионистов утверждали даже, что система начального образования с самых первых шагов была изуродована запросами нарождающегося промышленного строя, что делало почти неизбежным то, что школы начнут использоваться не для подготовки развитого, политически активного контингента граждан, но для внедрения привычки к пунктуальности и послушанию.

Многое можно узнать, из тех обсуждений и споров, которые имели место во время создания школьной системы, в 1830-1840 гг., но анализ этих дискуссий не подтвердит ни одного из подобных одномерных толкований назначения школы как средства “надзора за обществом”. Я не понимаю, как кто-либо, прочтя писания Хораса Манна, сделавшего столь многое, чтобы обосновать систему начального образования и убедить американцев за нее платить, способен не заметить морального пыла и демократического идеализма, одушевляющих программу Манна. Это правда, что Манн обращался к целому ряду доводов в пользу начальных школ, включая и тот, что школа могла бы прививать твердые рабочие навыки. Но он утверждал, что

эти твердые навыки принесут не меньше пользы рабочим, чем их нанимателям, приводя в защиту своей точки зрения более высокий уровень зарплат, получаемых теми, кто пользуется преимуществами хорошего образования. Более того, Манн отдельно подчеркивал, что положительная оценка воздействия школьного образования на достижение “мирского успеха и положения” человека весьма далека от “высшего” довода в пользу образования. В действительности этот довод может справедливо “считаться самым низким” (V:81). Более важными доводами в пользу образования, по мнению Манна, были “распространение полезных знаний”, утверждение терпимости, уравнение возможностей, “расширение национальных ресурсов”, уничтожение нищеты, преодоление “умственной тупости и безразличия”, поощрение просвещения и учености вместо “предрассудков и невежества”, и замена насилия и войны мирными методами правления (IV:10; V:68, 81, 109; VII:187). Если Манн совершенно недвусмысленно предпочитает высшее обоснование морального принципа более низменному – промышленной целесообразности, он, тем не менее, может с чистой совестью привлечь на свою сторону и более расчетливые мотивы, поскольку не видит между тем и другим никакого противоречия. Удобства и достаток вещи хорошие сами по себе, даже если существуют и более высокие блага, к которым нужно стремиться. Его видение “усовершенствования” было достаточно широким, чтобы охватить как материальный, так и моральный прогресс; именно их совместимость, даже нераздельность, и отличали манновскую версию прогресса от той, что восхваляла исключительно чудеса современной науки и технологии.

Как истинное дитя Просвещения, Манн никому не уступал в своем преклонении перед наукой и техникой, но он был еще и продуктом пуританства Новой Англии, даже если потом и отрицал пуританское богословие. Он слишком остро сознавал тот груз моральной ответственности, который американцы унаследовали от своих предшественников 17-го и 18-го веков, чтобы считать более высокий уровень жизни какой-то самоцелью или чтобы присоединяться к тем, кто приравнивает обетование американской жизни к возможности достаточно разбогатеть за короткое время. Он также без всякого сочувствия смотрел на проекты непомерно разбогатеть за срок более длительный. Он ненавидел крайности богатства и нищеты – “европейскую теорию” общественного устройства, как он называл это, – и придерживался “теории Массачусетса”, подчеркивавшей “равенство ус-

ловий” и уровня “человеческого благосостояния” (XII:55). Именно для того, чтобы избежать “крайностей верха и низа”, верил Манн, американцы и покинули Европу, и возвращение этих крайностей в Новую Англию 19-го века, должно было бы стать источником глубочайшего стыда для его сограждан (VII:188, 191). Когда Манн размышляет о достижениях своих предшественников, он делает это с намерением поставить американцев перед лицом гражданской ответственности гораздо более высокого уровня, чем тот, что господствует в других странах. Его частые обращения к “героическому периоду истории нашей страны”, идут не от “хвастливого или тщеславного духа”, говорил он. Оценка итогов американской миссии приносит “больше стыда, чем гордости” (VII:195). Америка должна была стать “сияющим символом и примером для всего мира” вместо того, чтобы впасть обратно в материализм и моральное безразличие (VII:196).

Совершенно бессмысленно спрашивать, были ли такие реформаторы как Хорас Манн заинтересованы скорее в гуманитарной стороне дела, чем в рабочей дисциплине и “надзоре за обществом”, или нет. Огромное количество бесплодных споров среди историков уже посвящено этому вопросу.

Манн не придерживался крайних взглядов, он, несомненно, был заинтересован в сохранении общественного строя, но от этого он не делается меньшим гуманистом. Его по-настоящему трогало зрелище нищеты и страдания, хотя он также боялся, что нищета и страдания вскормят “аграрианизм” [политическая борьба за распределение земель], как он и его современники называли это, – “мести нищеты богатству” (XII:60). Когда Манн проповедовал о долге “вывести вперед те несчастливые классы людей, которые в победном шествии цивилизации были оставлены на обочине”, нет никаких оснований считать, что он беспокоится только об опасности социальной революции (XII:135). Конечно, он отстаивал права собственности, но отказывался считать, что эти права являются “полными и безоговорочными” (X:115). Земля была дана человечеству для “поддержания и процветания всего человеческого рода”, и “права очередных владельцев” ограничены “правами тех, кто предназначен к последующему владению и использованию ее” (X:114-115). Каждое поколение имеет обязательство умножить наследие и передать его следующему. “Последовательные поколения людей, взятые в целом, составляют одно огромное общее благосостояние” (X:127). Доктрина исключительных прав собственности, которая отрицает солидарность че-

ловечества, является моралью “отшельников” (X:120). На взгляд Манна, “очередные владельцы” собственности являются “попечителями, обязанными к самому преданному выполнению своего долга самыми святыми обязательствами” (X:127). Если они не выполняют этих обязательств, они могут ожидать “ужасающего возмездия” в форме “нищеты и нужды”, “насилия и беспорядка”, “распушенности и разврата”, “политического буйства и узаконенного вероломства” (X:126). Здесь предсказания Манна действительно звучат пророчески, в самом строгом смысле слова. Он призывает людей к бдительности, указывая, что они унаследовали чрезвычайно требовательную систему моральных обязательств, которым должны стараться соответствовать, и предсказывая “некое возмездие Небес”, если они не справятся (X:126). Он был пророком и в мирском смысле слова: его предсказания сбылись – т.е. его предсказания о своеобразном зле, которое воспоследует, если не удастся предоставить людям систему образования, обеспечивающую им “знание и добродетель”, эти необходимые основания республиканской формы правления (XII:142). Кто может сегодня взглянуть на Америку и не признать всей точности предостерегающей риторики Манна, вплоть до “узаконенного вероломства” наших политических вождей? Единственной вещью, которой не смог предвидеть Манн, является, наверное, эпидемия наркомании, хотя и она, я полагаю, может быть включена туда же под общим заголовком “распушенность и разврат”.

Однако усилия Манна по части начальных школ имели поразительный успех, если мы учтем те далеко идущие намерения (и даже более близкие цели), которые он старался осуществить. Его соотечественники в конце концов вняли его увещаниям. Они создали систему начальных школ, посещавшуюся всеми классами общества. Они отвергли пример Европы, которая давала гуманитарное образование привилегированным детям и профессиональное – массам. Они отменили детский труд и сделали посещение школ обязательным, как того требовал Манн. Они провели строжайшее разделение между церковью и государством, защищая школы от конфессиональных влияний. Они осознали необходимость профессионального обучения учителей и создали систему педагогических училищ, чтобы добиться нужного результата. Они последовали совету Манна предоставить обучение не только по академическим предметам, но и по “правилам здоровья”, “вокала и других дисциплин, формирующих характер ученика” (VI:61, 66). Они даже последовали его совету заполнить

кристофер лэш

школы скорее женщинами-учителями, чем мужчинами, разделяя ту его уверенность, что женщины гораздо более мужчин способны направлять своих учеников искусством мягкого убеждения. И если Манн в некоторых отношениях был пророком, то про него не скажешь, что он не был пророком в своем отечестве. Он преуспел даже больше, чем мечталось в самых дерзких мечтаниях большинству реформаторов, и тем не менее результат его был тот же, как если бы он потерпел полную неудачу.

Вот тогда где наша загадка: почему успех программы Манна оставил нам все те социальные и политические катастрофы, которые Манн со сверхъестественной точностью предсказывал в случае своего поражения? Поставить вопрос таким образом значило бы предположить, что в манновском видении образования изначально присутствовал какой-то порок, что его программа в самом своем замысле уже содержала какую-то роковую ошибку. Но ошибка лежала не в манновском воодушевлении “надзором за обществом” или в недостаточной искренности его гуманизма. История реформ – с ее чувством высокой миссии, с ее приверженностью прогрессу и усовершенствованию, с ее воодушевлением идеей экономического роста и равных возможностей, с ее гуманизмом, с ее любовью к миру и ненавистью к войне, с ее верой в государство всеобщего благосостояния и прежде всего с ее пылким стремлением к образованию – это история либерализма, а не консерватизма, и если движение реформ дало нам общество, мало похожее на то, что было обещано, мы должны спрашивать не о том, было или нет движение реформ достаточно либеральным и гуманным, но является ли либеральный гуманизм лучшим рецептом для демократического общества.

Мы сможем заглянуть чуть глубже в своеобразную ограниченность Манна, если рассмотрим, например, его необоримое отвращение к войне – внешне одну из наиболее привлекательных черт его мировоззрения. До глубины души убежденный в том, что отказ от войны и военных привычек поведения является безошибочным признаком общественного прогресса и победы цивилизации над варварством, Манн жаловался на то, что школьные и городские библиотеки полны книг по истории, прославляющих войну.

“Как мало в этих книгах содержится подходящего детям!... Описания битв, разграблений городов, пленения народов, следуют друг за другом самой быстрой и бесконечной чередой. И почти единст-

венным впечатлением, которое мы получаем об образовании молодежи, являются ее занятия военными видами спорта и военными играми, готовящими ее к трагедиям настоящих сражений, упражнениями и показательными выступлениями, воспитывающими как в зрителе, так и в участнике, антиобщественные эмоции и направляющими все движение сил разума по разрушительному руслу” [III:58].

Манн называл себя республиканцем (чтобы обозначить свое неприятие монархии), но он не видел положительной связи между военной доблестью и гражданским чувством, привлекавшей столь пристальное внимание в республиканской традиции. Даже Адам Смит, чьи либеральные экономические взгляды нанесли этой традиции столь болезненный удар, сожалел о потере вооруженной гражданской добродетели, говоря: “Человек, неспособный к защите или отпущению себя, явно лишен одной из основных составляющих человеческого характера”. И стоило только сожалеть, на взгляд Смита, что “общая безопасность и счастье, преобладающие в века цивилизованности и вежливости”, дают столь мало возможностей “поупражняться в презрении к опасности, в терпении к страданиям труда, голода и боли”. При разрастании торговли вряд ли дело могло обернуться по-другому, согласно Смигу, но, тем не менее, исчезновение качеств, столь важных для человека и поэтому для его гражданских идеалов, является тревожащим поворотом в развитии общества. Именно политика и война, а не торговля, служили “огромной школой самообладания”. И если торговля заменила “войну и политические распри” как основное теперь занятие человечества (до такой степени, что само слово “дело”, “предприятие” скоро стало синонимом торговли), то система образования должна была заполнить возникший пробел, поддерживая те ценности, которых больше нельзя приобрести посредством участия в событиях общественной жизни.

Хорас Манн, как и Смит, полагал, что правильное образование может занять место других вырабатывающих характер видов опыта, но у него было совершенно другое представление о том типе характера, который он хотел выработать. Он не разделял воодушевленности Смита войной и его оговорки и опасений относительно сообщества, состоящего из миролюбивых мужчин и женщин, где каждый занят своим делом и в целом безразличен к делам общественным. Как мы увидим, мнение Манна о политике было не многим выше, чем его мнение о войне. Его образовательная программа не стремилась к воспитанию мужества, терпения и крепости духа – качеств, еще

недавно воспитывавшихся “войнами и распрями”. И потому ему и в голову не приходило, что исторические повествования, с их будоражащими рассказами о подвигах, совершенных при исполнении военного и политического долга, способны зажечь воображение молодых и помочь им выработать собственные взгляды. Возможно, точнее будет сказать, что он, не доверял *никаким* обращениям к воображению. Его теория образования враждебна воображению как таковому. Он предпочитал факт вымыслу, науку – мифологии. Он жаловался на то, что молодым людям дают целые горы вымысла, когда им нужны “правдивые истории” и “настоящие примеры из жизни настоящих людей” (III:90-91). Но его понятие тех истин, которые можно безопасно передоверить детям, оказалось чрезвычайно ограниченным. История, считал он, должна быть “переписана” так, чтобы помогать детям сравнивать “правое с неправым” и предоставить им “возможность восхищаться и подражать первому” (III:59-60). Возражения Манна против того типа истории, которому по традиции еще обучались дети, состояли не только в том, что он прославляет военные подвиги, но и в том, что правое и неправое в нем некоторым смущающим образом перемешаны – как они, конечно же, всегда перемешаны в реальном мире. И именно этот элемент моральной двусмысленности Манн и хотел устранить. “В том, что касается Истории, примеры правого и неправого... сводятся и ... перемешиваются вместе” (III:60). Преподаватели должны были разделить и сделать недвусмысленно ясным для детей, что есть что.

Призыв Манна к историческому реализму выдавал не только его обедненное понятие реальности, но и его недоверие к педагогически не опосредованному опыту – отношение, продолжающее отличать педагогическую мысль с тех самых пор. Как и многие другие педагоги, Манн желал, чтобы дети получали свои впечатления от внешнего мира через тех, кто был профессионально подготовлен решать, что им пристало знать, а что нет, вместо того, чтобы без оглядки набраться впечатлений из тех повествований (как письменных, так и устных), которые не были подчеркнута предназначены для детей. Любой, кто провел много времени с детьми, знает, что наибольшую долю своего понимания взрослого мира они получают, слыша то, что взрослые не обязательно хотят, чтобы они слышали, – в сущности, подслушивая или просто держа ухо востро и смотря в оба. Информация, полученная таким образом – более оживленная и притягательная, чем любая другая, поскольку она позволяет детям

ставить себя в воображении на место взрослых, вместо того, чтобы просто оставаться объектами их забот и нравоучений. Именно этот воображаемый опыт взрослого мира, однако, – эту неподнадзорную игру молодых умов – Манн и надеялся заменить правильным обучением. Таким образом, он возражал против “романов и всего того класса книг, что предлагает всего лишь развлечение вместо наставления в практических нуждах жизни”. Его возражения, если быть точным, были направлены против “лёгкого чтения”, которое якобы отвлекает людей от “размышления над великими реалиями опыта”, однако он не вынес отдельно более серьезные художественные сочинения; также во всем огромном корпусе его работ по образованию нет и намек на то, что он признавал хотя бы возможность, что “великие реалии опыта” рассматриваются в литературе и поэзии полнее, чем в любом другом виде письма (III:60).

Величайшей слабостью философии образования у Манна была та предпосылка, что образование осуществляется только в школах. Пожалуй, было бы несправедливо утверждать, что Манн завещал эту предпосылку грядущим поколениям деятелей просвещения как часть своего философского наследия. Неспособность, в конце концов, смотреть “за” школу – склонность выражаться так, будто школьное обучение и образование являются синонимами, – может рассматриваться как профессиональная ошибка профессиональных преподавателей, вид слепоты, неотъемлемый от их работы. Но все же Манн был одним из первых, кто дал на это официальное разрешение. В этом пункте своих размышлений он гораздо больше удивляет тем, о чем умалчивает, чем тем, о чем столь многословно говорит. Ему просто не приходит в голову, что такой род деятельности как политика, война и любовь – основные темы столь презираемых им книг – являются образовательными сами по себе. Он считает, что пристрастная политика является главным бичом американской жизни. В своем 12 докладе он описывал ажиотаж вокруг президентских выборов 1848 года языком, который безошибочно доносит важность политики как формы народного образования, но лишь для того, чтобы заклеить эту кампанию (в ходе которой сам он выиграл выборы в Палату Представителей) как отвлечение от более важной для него деятельности – от образования.

“Ажиотаж охватил страну. Ни один ум не был в покое, нигде не было спокойной атмосферы... Смышленность и доказательность были в такой цене, что за ними посылали на расстояния тысячи миль – с

одной стороны Союза до другой. Возбуждение достигло и низших слоев общества. Механик в мастерской подражал звоном своего молотка мелодии политических куплетов, а фермер, когда собирал урожай, следил за политическим небосклоном пристальней, чем за своим, природным... Везде происходили собрания... Газеты целыми простынями покрывали землю, как толстый слой снега в зимнюю метель. Общественные и личные истории перерывались сверху до низу, чтобы найти доказательства чести и доказательства бесчестия; призывалась на помощь политическая экономия; священные имена патриотизма, филантропии, долга перед Богом и долга перед человеком были у всех на устах”.

Кампания 1848 года, как ее описал Манн, добилась той мощной всенародной поддержки, которая в наши дни может вызывать только зависть, однако Манн во всем этом видел только “насилие” и “шум” – “сатурналию разврата, злобных речей и лжи”. Он только желал, чтобы энергия, отданная политике, направлялась на то, чтобы “дать детям школу” (XII:25-26). В другом месте того же доклада он сравнил политику с пожаром, пламенем, вышедшем из-под контроля, или опять же с чумой, с “заразой” и с “отравой” (XII:87).

Читая эти отрывки, мы начинаем понимать, что Манн хотел отделить политику от школ не только потому, что боялся, что его система будет растерзана на части теми, кто хотел пристрастно использовать ее в своих целях, но и потому, что не доверял политической деятельности как таковой. Она способствовала “возгоранию страстей” (XII:26). Она вела к спорам – необходимой части образования, можно возразить, но в глазах Манна – к трате сил и времени. Она разделяла людей вместо того, чтобы сводить воедино. По этой причине Манн не только стремился освободить школы от политического давления, но и держать политическую историю подальше от школьного расписания. Этот предмет нельзя было вытеснить совершенно; иначе дети смогут получить только те знания, которых “наберутся в яростных политических спорах, или из партийных газет”. Но наставление в “природе республиканского правления” должно было вестись таким образом, чтобы подчеркнуть лишь “те положения в исповедании республиканства”, которые принимаются всеми, в которые верят все, и которые формируют основу всей нашей политической веры”. Все спорное же должно обходиться молчанием или, что лучше, указанием на то, что “классная комната не является ни судилищем для вынесения решений по спорному поводу, ни форумом для обсуждения его” (XII:89).

Хотя это и несколько отклоняется от моей темы, все же стоит остановиться на том, что же Манн считал теми общими положениями, исповедуемыми республиканцами, теми “элементарными идеями”, на которых все могли бы сойтись. Самым главным из этих положений, как выясняется, является долг граждан обращаться в суды, если им причинен ущерб, вместо того, чтобы брать закон в собственные руки, и долг изменять законы, “прибегая к голосованию, а не к бунту” (XII:85). Манн не видел, что эти “элементарные идеи” чрезвычайно противоречивы сами по себе или что другие могут оспаривать то утверждение, что главной задачей правительства является “сохранение порядка”. Но для моей задачи важна не столько сущность его политических взглядов, сколько сама его попытка всучить их в качестве универсальных принципов. Достаточно плохо уже то, что он замаскировал принципы партии вигов под принципы, общие американцам, и таким образом оградил их от всякой разумной критики. Но что еще хуже, так это то, каким образом его нежная опека лишила детей всего, что будило бы их воображение – или на его языке – “страсти”. Политическая история, преподаваемая так, как предлагал Манн, была бы очищена от противоречий, выбелена, выхолощена и таким образом очищена от всякого увлечения и возбуждения. Она стала бы умеренной, безобидной и по-настоящему скучной, упрощенной при помощи удушающей нравучительности. Идея Манна о политическом образовании неотъемлема от его идеи морального образования, которую он с такой тяжеловесной тщательностью подчеркивал в противоположность идее простой интеллектуальной подготовки. Моральное образование, как Манн понимал его, является прививкой против “социального зла и преступлений”: “азартных игр, не терпимости, распушенности, лжи, бесчестности, насилия, и связанных с ними преступлений” (XII:97). В республиканской традиции – по сравнению с которой республиканизм Манна не более чем отдаленное эхо – понятие добродетели связано с честью, страстью, изобилием энергии и наиболее полным использованием собственных сил. Для Манна добродетель это всего лишь бледная противоположность “греха”. Добродетель это “трезвость, бережливость, честность” – качества, вряд ли способные захватить воображение молодых (XII:97).

Тема морали находится в двух шагах от религии, где и проявляется ограниченность Манна в ее наиболее откровенной форме. Здесь я снова хотел бы обратить внимание именно на те моменты в размышлениях Манна, которые обычно достаиваются наивысших похвал.

Даже его хулителю – те, кто видит в его филантропии лишь средство для контроля над обществом, – поздравляют Манна с его предвидением вящей необходимости защитить школы от конфессиональных влияний. Он был непримирим в том, что касалось необходимости изгнать из школы религиозное обучение, основанное на догматах какого-то одного вероисповедания. Еще при жизни его обвиняли в том, что он изгнал религиозное образование как таковое и таким образом подорвал моральные устои общества. На эти “тяжкие обвинения” он отвечал, вполне убедительно, что у школ, которые будут должны посещать все – обязаны будут посещать, если он победит (XII:103), – не может быть какой-то одной конфессиональной принадлежности. Но он также давал совершенно ясно понять, что не потерпит никакой “соперничающей системы “приходских” или “конфессиональных” школ (XII:104)”. Его программа рисовала систему бесплатных средних школ как монополию, на практике, если не по закону. Она подразумевала маргинализацию, если не прямое уничтожение, институтов, которые могли бы соперничать с начальными школами.

Его противостояние религиозному конфессионализму не останавливалось не только перед изгнанием последнего из школьного образования. Он был против конфессионализма как такового, по тем же причинам, по которым пришел к столь скучным взглядам на политику. Конфессионализм, по его мнению, пронизан духом фанатизма и гонительства. Он будит религиозные разногласия, что для Манна было не более приемлемым, чем разногласия политические. Об этом он выражался в образах пламени. Если теологические “пыль и вражда, порождаемые в семьях и среди соседей, прорвутся всепожирающим огнем” на школьные собрания, то “огнеопасные материалы” распалются настолько, что никто не сможет “потушить огня”, до тех пор пока “фанатики” не “будут пожраны в том пожаре, который сами же разожгли” (XII:129). Недостаточно держать церкви подальше от начальных школ; их нужно держать подальше от общественной жизни как таковой, иначе “разногласица” религиозных споров потопит “одну, нераздельную, великую систему христианства” и приведет к “возвращению Вавилона” (XII:130). Совершенный мир, как он существовал в голове Манна, был миром, где все были между собой согласны, небесным градом, где ангелы поют в унисон. Он с грустью признавал, что “мы вряд ли можем представить себе настолько совершенное состояние общества на земле, чтобы оно исключало всю раз-

ницу во мнениях”, но, по крайней мере, возможно направить несогласия “по правам” и другим важным вопросам в побочные русла общественной жизни, отгородить их от школ и, как подразумевалось, от общественной жизни как таковой (XII:96).

Все это не значило, что в школах не должна преподаваться религия; это значило только, что школы должны преподавать ту религию, которая является общей для всех, по крайней мере – для всех христиан. Библию надо читать в школе на основании того допущения, что она может говорить “сама за себя”, без комментариев, которые могут вызвать несогласие (XII:117). Здесь снова программа Манна дает повод для того типа критики, который бьет мимо цели. Его внеконфессиональное обучение вроде бы открыто тому возражению, что оно все же исключает иудеев, магометан, буддистов и атеистов. Терпимое на словах, оно в действительности является репрессивным, ибо приравнивает религию исключительно к христианству. Это совершенно пустое возражение. В те времена, когда писал Манн, о Соединенных Штатах все еще имело смысл говорить как о христианской стране, но те причины, по которым он оправдывал неконфессиональную форму христианства, с легкостью можно расширить до того, чтобы включить туда же и другие религии. Действительным же возражением является то, что получающаяся в итоге смесь является настолько приторной, что скорее погружает детей в сон, чем пробуждает чувства благоговейного трепета и удивления. Орест Броунсон, наиболее наблюдательный из современных Манну критиков, еще в 1839 году указывал, что система Манна, подавляя все религиозные разделения, оставит лишь безвредный осадок. “Вера, которая охватывает исключительно общности, лишь немногим лучше, чем отсутствие какой бы то ни было веры”. Дети, взращенные в умеренном и неконфессиональном христианстве, “заканчивающемся ничем”, в школах, “где в общем будет преподаваться многое, а в частности – ничего”, будут лишены своего наследного права, как его понимал Броунсон. Их научат “уважать и сохранять то, что есть”; их предупредят против “распушенности людей, смятения и ярости толп”, но они никогда при такой системе не научатся “любви к свободе”.

Хотя Броунсон и не разделял ужаса Манна перед разногласием, он также ненавидел все расширяющийся разрыв между богатством и нищетой и видел в общественном образовании средство для преодоления подобных разделений. Однако в отличие от Манна, он понимал, что истинная образовательная деятельность происходит сов-

сем не в школах. Предвосхищая Джона Дьюи, Броунсон указывал, что

“наши дети получают образование на улицах, через влияние сверстников, в полях и на склонах холмов, от окружающего их ландшафта и облачного неба, в лоне семьи, через любовь и мягкость или гнев и раздражительность родителей, через страсти и привязанности, проявления которых они видят, разговоры, которые они слышат, и прежде всего от общих целей, привычек и морального тона, заданных в обществе”.

Все подобные размышления, вместе с многочисленными высказываниями Броунсона о прессе и читальных залах, по-видимому, указывают в сторону того общего вывода, что любовь к свободе развьется в людях, скорее, если поставить их перед лицом широкого общественного спора, “свободного воздействия одного ума на другой”.

А именно широкого общественного спора, как мы видели, и хотел избежать Манн. Ничего из обладающего хоть какой-нибудь образовательной ценностью не может выйти из столкновения людских мнений, из шума и жара политических дебатов. Образование может иметь место только в учреждениях специально приспособленных для этой цели, где дети поставлены перед лицом исключительно тех знаний, которые сочтут для них подходящими профессионально подготовленные преподаватели. Такого рода допущения с тех пор и стали, как мне думается, ведущими принципами американского образования. Репутация Манна как отца-основателя системы начального образования весьма заслужена. Его энергия, его миссионерская воодушевленность, сила его убеждения и то стратегически важное положение, которое он занимал и использовал в качестве главы министерства просвещения Массачусетса, дали ему возможность оставить неизгладимый след на всем деле образования. Можно сказать, что само это дело так никогда и не оправилось от тех ошибок и неверных представлений, что были заложены в него с самого начала.

Сказанное не означает, что Хорас Манн был бы доволен нашей системой образования в том виде, в каком она существует сегодня. Напротив, он был бы в ужасе. И все-таки этот ужас, по крайней мере косвенно, является следствием его собственных идей, только лишенных красок того морального идеализма, с которым они когда-то были связаны. Мы принесли в наши школы худшее у Манна и как-то совсем потеряли из виду лучшее в нем. Мы профессионализировали

преподавание, установив повышенные требования к аттестации преподавателя, но манновское почитание преподавания как высокого призвания мы не сумели обеспечить. Мы породили многоступенчатую бюрократию от образовательной системы, но не повысили уровень академических требований и не улучшили качество преподавания. Бюрократизация образования имеет действие, противоположное желаемому, подрывая независимость преподавателя, подменяя преподавательское суждение суждением администраторов и наряду с прочим отвращая людей с даром к преподаванию от вступления в профессию. Мы последовали совету Манна особо не выделять чисто академические предметы, что в итоге привело к потере всякой интеллектуальной строгости, – которую мы не возместили развитием в школе способностей к воспитанию таких, казавшихся столь важными Манну, черт характера, как уверенность в себе, вежливость и способность откладывать удовольствие ради дела. Из года в год совершаемое переоткрытие того простого факта, что интеллектуальная подготовка оказалась пожертвованной в пользу “общественных навыков”, привело к совершенно неуместному подчеркиванию чисто познавательной стороны образования, что теперь не возмещается даже тем признанием морального аспекта деятельности школ, которое было у Манна. Мы разделяем манновское недоверие к воображению и его узкое понимание истины, настаивая, что школы должны держаться подальше от мифов, от историй и легенд и придерживаться трезвых фактов, но число фактов, разрешенных для преподавания, сегодня еще более жалко ограничено, чем в дни Манна.

История уступила дорогу какой-то инфантилизованной версии социологии во имя того неверно понятого принципа, что быстрый путь к привлечению детского внимания лежит через оставку на том, что является ближайшим: их семьи, их соседи, местные индустрии, и технологии, от которых они зависят. Более здравым предположением будет то, что детям интересно узнать о далеких местах и далеких временах, прежде чем они смогут понять свое непосредственное окружение. Поскольку у большинства детей нет возможности совершать многообразные путешествия и поскольку путешествия в нашем мире все равно не очень многообразны, школа может предложить им замену. Но только если она не будет цепляться за ту идею, что единственный способ “мотивировать” детей – это не ставить их ни перед чем, что уже не было бы им заранее знакомо, ни перед чем, что они не могли бы мгновенно применить к себе.

Как и Манн, мы верим, что школьное обучение – это панацея против всего, что нас гнетет и мучит. Манн и его современники считали, что хорошие школы смогут уничтожить правонарушения и детскую преступность, покончить с нищетой, превратить “брошенных и отверженных детей” в полезных граждан и послужить “великим уравнителем” между богатыми и бедными (ХII:42, 59). У них получилось бы больше, начни они с более скромного набора ожиданий. Если и есть один урок, который мы должны были бы выучить за 150 лет с тех пор, как Хорас Манн возглавил школы в Массачусетсе, так это тот, что школы не могут служить обществу. Преступность и нищета все еще с нами, а разрыв между бедными и богатыми продолжает расширяться. А между тем наши дети, даже став молодыми людьми, не умеют читать и писать. Может быть, настало время – если оно еще не прошло – начать все заново?

## ГЛАВА IX УТРАЧЕННОЕ ИСКУССТВО СПОРА

На протяжении теперь уже многих лет нас потчуют обещаниями о веке информации. Социальные последствия революции в средствах сообщения, говорят нам, принесут с собой неизбывную нужду в хорошо подготовленных работниках, в усовершенствованных навыках, необходимых для принятия на работу, и в просвещенной общественности, способной следить за главными событиями дня и выносить информированное суждение по общественным вопросам. Вместо всего этого мы имеем выпускников колледжей, работающих на тех местах, для которых они явно избыточно образованы. Нужда в исполнении неквалифицированного труда явно опережает нужду в хорошо обученных специалистах. Постиндустриальная экономика, как кажется, поддерживает взаимозаменяемость персонала, быстрый переход от одного типа работы к другому, и все большее сосредоточение трудовой силы в технически отсталых, трудоемких, беспрофсоюзных секторах экономики. Недавний опыт не оправдал тех ожиданий, что технологические нововведения, и прежде всего совершенствование средств сообщения, создадут изобилие рабочих мест, уничтожат неприятные человеку занятия и облегчат всем жизнь. Самым главным их следствием, напротив, стало усиление разрыва между классом экспертов и всем остальным населением, между теми, кто в своей новой глобальной экономике чувствует себя как дома, кто “наслаждается мыслью о том, что информационные потоки, поступающие к нему, могут все время увеличиваться” (по словам Арно Пенциаса из *AT&T Bell Laboratories*) и теми, кому мало пользы от сотовых телефонов, факсов или сетевых информационных услуг и кто все еще живет в эпоху, которую Пенциас презрительно называет “веком бумажного труда”.

Что касается заявлений, что информационная революция поднимает уровень общественного сознания, то не секрет, что нынешняя общественность знает об общественных делах еще меньше, чем

раньше. Миллионы американцев даже не знают с чего начать, говоря о том, что такое Билль о Правах, чем занимается Конгресс, что говорит Конституция о полномочиях президента; о том, как возникла двухпартийная система или как она работает. Ощутимое большинство, согласно недавним опросам, считает, что Израиль это арабская народность. И вместо того, чтобы винить за столь безнадежное невежество в общественных вопросах школы, как это у нас повелось, более глубокое объяснение ему мы должны поискать в другом месте, памятуя о том, что люди легко усваивают лишь то знание, которое они могут с пользой применить. Если общественность больше не участвует в дебатах по общенациональным вопросам, то у нее нет никаких причин приобретать информацию касательно гражданских дел. Это упадок общественных дебатов, а не школьная система (сколь бы плохой она ни была), создает плохо информированное общество, несмотря на все чудеса века информации. Когда ведение спора – утраченное искусство, никакая информация, пусть даже она будет легко доступна, не произведет ни малейшего впечатления.

Что нужно демократии так это энергичные общественные дебаты, а не информация. Конечно, информация ей также нужна, но нужная ей информация может быть получена только в дебатах. Мы не знаем, что нам нужно узнать, до тех пор, пока не зададим правильных вопросов, а опознать правильные вопросы мы можем, только отдав свои идеи о мире на проверку открытому общественному обсуждению. Информация, обычно рассматриваемая как условие дебатов, лучше усваивается в качестве их побочного продукта. Когда мы вступаем в спор, который фокусирует и полностью захватывает собой наше внимание, мы становимся алчущими искателями нужной информации. Иначе мы воспринимаем информацию пассивно – если вообще воспринимаем ее.

Политические дебаты начали сходить на нет на рубеже столетий и странным образом именно в то время, когда пресса становится более “ответственной”, более профессиональной, более сознающей свои гражданские обязательства. В начале 19-го века пресса была непримиримо пристрастной. Вплоть до середины века газеты (часто) финансировались политическими партиями. Даже когда они заняли более независимую от партий позицию, они все равно не включили в нее идеалов объективности и беспристрастности. В 1841 году Хорас Грили начал выпускать свою “Нью-Йорк Трибьюн”, заявив,

что это будет “газета, равно далекая и от рабской пристрастности, с одной стороны, и от деланной, жеманной беспристрастности, с другой”. Решительные и самостоятельные редакторы, такие как Грили, Джеймс Гордон Беннет, Ф. И. Годкин и Сэмьюэл Баулз, возражали против того, каким образом требования партийной верности нарушали независимость изданий, делая из редактора просто марионетку, говорящую от имени партии или фракции, но они не старались скрывать своих собственных взглядов или строго разграничивать новости дня и взгляд редактора. Их газеты были сводами мнений, в которых их читатель рассчитывал найти вполне определенную точку зрения вместе с безжалостной критикой всех противоположных.

И не случайно, что журналистика подобного рода расцвела в период с 1830 по 1900 гг., когда участие общественности в политике достигло зенита. Во время президентских выборов на избирательные участки обычно приходило около 80 процентов из всех имеющих право голоса. После 1900 г. этот процент резко снизился (до 65 процентов в 1904 г. и до 59 процентов в 1912 г.) и он продолжал падать более или менее неизменно на протяжении всего 20-го века. Парады с факелами, массовые собрания, гладиаторские бои ораторов сделали политику 19-го века делом всепоглощающего общественного интереса, и журналистика служила продолжением городского собрания. Пресса 19-го века создавала общественную арену, где все вопросы подвергались горячему обсуждению. Газеты не только сообщали о политических противоречиях, но и участвовали в них, вовлекая своих читателей. Печатная культура основывалась прежде всего на остатках устной традиции. Печать не являлась исключительным средством информации, не прерывала она и связи с устным словом. Печатный язык все еще создавался ритмами и потребностями устной речи, в особенности речевыми приемами устного спора. Печать служила для того, чтобы предоставлять устному слову более широкую арену, а не для того, чтобы вытеснить и переделывать его.

Дебаты вокруг президентских выборов Линкольна-Дугласа являются наилучшим примером устной традиции. По современным меркам Линкольн и Дуглас нарушили все законы политической речи. Они подвергли свою аудиторию (которая однажды достигла 15 тысяч человек) труднейшему анализу сложнейших вопросов. Они говорили с гораздо большей искренностью и в гораздо более едком, разговорном, иногда поспешном стиле, чем находят уместным сегодняшние политики. Они занимали ясные и твердые позиции, от которых в

случае чего было бы трудно отступить. Они вели себя так, как если бы политическое лидерство несло в себе обязательство прояснять насущные вопросы, вместо того, чтобы просто быть избранным.

Разница между этими заслуженно знаменитыми дебатами и президентскими дебатами сегодня, когда средства массовой информации ставят вопросы и задают основные правила игры, разница эта несомненна и далеко не в нашу пользу. Журналистский допрос политических кандидатов – то, к чему сводятся теперь все дебаты, – стремится раздуть важность журналиста и преуменьшить важность кандидата. Журналисты задают вопросы – прозаичные, большей частью предсказуемые – и требуют от кандидатов быстрых, точных ответов, оставляя за собой право обрывать, срезать отвечающих, когда вдруг покажется, что они уклонились от предписанной темы. Чтобы подготовиться к этой попытке, кандидаты рассчитывают на своих помощников, чтобы те накачали их цифрами и фактами, легко запоминающимися лозунгами – всем, что могло бы создать впечатление всеобъемлющей, невозмутимой компетентности. Лицом к лицу не только с батареей журналистов, готовых наброситься на каждый их промах, но еще и с холодной, безжалостной скрупулезностью камеры, политики знают, что все зависит от зрительного воздействия. Они должны излучать уверенность и решительность, ни разу не полезть за словом в карман. Сама природа происходящего требует от них преувеличивать возможности и действенность государственной политики, создавать впечатление, что правильные программы и правильное руководство смогут принять любой вызов жизни.

Формат требует, чтобы кандидаты выглядели одинаково: уверенно, невозмутимо и поэтому нереально. Но он также требует от них обязательно объяснить, что же делает их столь отличными от других. И только раздается этот вопрос, как он тут же на себя и отвечает. И правда, сам этот вопрос уже внутренне умаляет и занижает, хороший пример производимого телевидением нарочитого эффекта принижения предмета оценки, видения сквозь все и всяческие маски, сведения на нет всякой личной претензии. Поставленный грубо и прямо с тем неизменным тоном всепроницающего скептицизма, что является неотъемлемой частью языка телевидения, вопрос этот оказывается глупо риторическим. Что делает *vas* столь особенным? Да ничего.

Это самый главный вопрос, поднимаемый телевидением, поскольку в природе этого средства массовой информации учить нас, с безжалостной настойчивостью, что никто не особенный, несмотря

на все притязания на обратное. В этот момент нашей истории лучшей характеристикой для пригодности человека к высшей государственной службе мог бы вполне послужить отказ сотрудничать со СМИ в деле их самовозвеличения. Кандидат, имеющий мужество воздержаться от дебатов, организуемых СМИ, автоматически выделится из других и завоеует немалую долю уважения в обществе. Кандидаты должны настаивать на том, чтобы спорить друг с другом напрямую вместо того, чтобы отвечать на вопросы, поставленные перед ними различными толкователями и экспертами. Их пассивность и служебность унижают их в глазах избирателей. Они должны вновь обрести самоуважение, бросив вызов самому положению СМИ в качестве арбитров в ходе общественного обсуждения. Отказ играть по правилам СМИ поможет людям осознать то широкое и незаконное влияние, которым пользуются СМИ сегодня в американской политике. Это также обнаружит хотя бы один отличительный признак человеческого характера, который аудитория сможет опознать и приветствовать.

Что же случилось с традицией, примером которой являются дебаты Дугласа-Линкольна? Скандалы “золотого века” замарали доброе имя политики. Они подтвердили все те худшие подозрения, которые “лучшие люди” питали со времен джексоновской демократии. К 1870-м и 1880-м, плохое мнение о политике стало широко разделяться всеми образованными классами. Мягкие реформаторы – “шишки” для своих противников – требовали профессионализации политики, призванной освободить государственную службу от партийного контроля и заменить политических назначенцев подготовленными экспертами. Даже те, кто отвергал это нововведение, даже они заявляли о своей независимости от всякой партийной системы, как Теодор Рузвельт (чей отказ покинуть республиканскую партию столь разъярил “независимых”), и разделяли общую воодушевленность идеями реформы государственной службы. “Лучшие люди”, согласно Рузвельту, должны бороться с продажными политиками на их собственной территории вместо того, чтобы уходить на обочины политической жизни.

Желание очистить политику от грязи завоевало поддержку в прогрессивную эру. Под руководством Рузвельта, Вудро Вильсона, Роберта Лафоллетта и Уильяма Дженнингса Брайана прогрессисты проповедовали “действенность”, “хорошее управление”, “беспристрастность”, “научный подход” к общественным делам и объявили войну “боссизму”. Они нападали на принцип старшинства в Кон-

грессе, ограничили власть спикера, заменили городских мэров на городских управляющих и передоверили важные государственные функции отдельно назначенным комиссиям, составленным из подготовленных администраторов. Осознав, что политические машины являются, в сущности, организациями по социальному обеспечению, распределяющими рабочие места и другие блага между собственными составляющими, заручаясь их преданностью, прогрессивисты принялись за создание государства всеобщего благосостояния, которое смогло бы соревноваться с этими машинами. Они начали всеобъемлющие исследования по преступности, пороку, нищете и другим “социальным проблемам”. Они заняли ту позицию, что управление это наука, а не искусство. Они наладили прочные связи между правительством и университетом, чтобы обеспечить постоянный приток экспертов и экспертного знания. Но у них нашлось мало места для общественных дебатов. Большинство политических вопросов были слишком сложны, на их взгляд, чтобы быть представленными на общественный суд. Они любили противопоставлять научного эксперта оратору, причем последний – это бесполезный пустозвон, чье пустозвонство только смущает общественный ум.

Профессионализм в политике означал профессионализм в журналистике. Связь между ними была проговорена Уолтером Липпманом в примечательной серии книг: *Свобода и Новости* (1920), *Общественное Мнение* (1922), *Фантомное общество* (1925). Эти книги заложили основные черты современного журнализма и дали тончайшее логическое обоснование профессиональной объективности. Липпман выставил те мерки, по которым прессу судят до сих пор, – обычно с тем результатом, что ей еще многого недостает.

Для нас, однако, важно не то, приняла ли пресса стандарты Липпмана, но, прежде всего, как он сам пришел к этим нормам. В 1920 году Липпман и Чарльз Мерц опубликовали длинное эссе в “Нью Рипаблик”, исследуя освещение русской революции в американских газетах. Это исследование, теперь забытое, показало, что американские газеты давали своим читателями такой отчет о событиях революции, который явно был искажен антибольшевистскими предрассудками. Работа *Свобода и новости* была вызвана к жизни крушением журналистской объективности во время войны, когда газеты сами назначили себя на роль “защитников веры”. Итогом этого, согласно Липпману, был “слом механизмов независимого общественного знания”. Эта трудность выходила за рамки войны и революции, “высших

разрушителей реалистического мышления”. Торговля сексом, насилием и “человеческим” интересом – основными продуктами современного массового журнализма – ставила трудные вопросы о будущем демократии. “Все, что утверждали наиболее острые критики демократии, является истинным, если нет постоянного обеспечения правдивыми и относящимися к сути дела новостями”.

В *Общественном мнении и Фантомном обществе*, Липпман, в сущности, дал ответ этим критикам, переопределив демократию. Демократия не требует, чтобы люди в прямом смысле управляли сами собой. При управлении общественный интерес является строго процедурным. Он не доходит до существа тех вопросов, о которых принимаются решения: “общество интересуется законом, а не законы; метод закона, а не его содержание”. Вопросы о содержании должны решаться знающими администраторами, чей доступ к надежной информации обезопасил бы их от эмоциональных “символов” и “стереотипов”, преобладающих в публичных дебатах. Общество неспособно править собой и, на взгляд Липпмана, совершенно не желает делать этого. Но постольку, поскольку устанавливаются неукоснительные правила “честной игры”, общество будет радо порекомендовать управление экспертам – при том условии, конечно, что эксперты смогут обеспечить его товарами, все-возрастающим объемом благ и удобств, столь глубоко отождествляемых с американским образом жизни.

Липпман признавал противоречие между своими стремлениями и воспринятой им от предшественников теорией демократии, согласно которой все граждане должны участвовать в обсуждении общественной политики и играть роль, пускай и косвенную, в принятии решений. Демократическая теория, доказывал он, уходит своими корнями в те общественные условия, которых больше не существует. Она подразумевает “всезнающего гражданина”, “мастера на все руки”, которого можно найти только в “простом, замкнутом сообществе”. В “широком и непредсказуемом окружении” современного мира прежний гражданский идеал устарел. Сложное промышленное общество требует себе правления, осуществляемого определенными государственными лицами, которые непременно станут руководствоваться – поскольку всякая прямая форма демократии сейчас невозможна – либо общественным мнением, либо экспертным знанием, а общественное мнение ненадежно, поскольку его можно объединить лишь лозунгами или “символическими картинками”. Недо-

верие Липпмана к общественному мнению покоилось на эпистемологическом различии между истиной и простым мнением. Истина, как он понимал ее, вырастает из незаинтересованного научного исследования; все остальное – идеология. Масштаб общественных дебатов поэтому должен быть, соответственно, строго ограничен.

В лучшем случае дебаты являются неприятной необходимостью – не самою сущностью демократии, а ее “изначальным недостатком”, который возник исключительно благодаря тому, что некогда “точное знание”, к сожалению, было еще мало доступно. В идеале же для общественных дебатов не останется вовсе никакого места; обсуждения будут основываться только на “научных стандартах измерения”. Наука перерезала “запутанные стереотипы и лозунги”, “нити памяти и эмоции”, которые держали завязанным в свои узлы “ответственного управляющего”.

Роль прессы, как ее видел Липпман, состояла в распространении информации, а не в поощрении споров. Отношение между информацией и спорами является непримиримым, а не взаимодополнительным. Он не считал, что надежная информация является необходимым условием спора; напротив, его точка зрения состояла в том, что информация предотвращает споры, делает их необязательными. Спор это то, что имеет место за отсутствием надежной информации. Липпман забывает, чему его научили (или должны были научить) Уильям Джеймс и Джон Дьюи: что наши поиски надежной информации определяются теми вопросами, которые возникают в спорах о данном ходе дел. И именно отдавая наши предпочтения и устремления на открытое общественное рассмотрение, мы начинаем понимать, что мы знаем и что нам еще предстоит узнать. Пока нам не приходится защищать свои мнения открыто, они остаются мнениями в уничижительном липпмановском смысле этого слова – полусформированными убеждениями, основанными на обрывочных впечатлениях и непроверенных предположениях. Именно сам акт выражения и защиты наших взглядов поднимает их из категории “мнений”, придает им оформленность и определенность и дает другим возможность узнать в них выражение и своего опыта. Короче, мы познаем собственные мысли, объясняя себя другим.

Попытка присоединить других к нашей точке зрения грозит той опасностью, что вместо этого присоединимся мы. В воображении мы должны открыться доказательствам своих противников, пусть только

затем, чтобы их опровергнуть, но, в конце концов, убедить могут и те, кого мы хотели переубедить сами. Спор рискован и непредсказуем, поэтому он несет в себе зерно подлинного образования. Большинство из нас склонно видеть в нем (как и Липпман) столкновение соперничающих догм, соревнование в крике, где ни одна из сторон не уступит другой ни пяди. Но спор не выигрывается заглушением противников. Он выигрывается благодаря перемене мыслей противника, иногда это может произойти, если мы уважительно выслушаем противоположные доказательства и все же докажем их защитникам, что в их доказательствах что-то не так. В ходе этого мы можем также решить, что не так что-то и у нас самих.

Если мы будем настаивать на споре, как на самой сути образования, мы защитим демократию не только как самую действенную, но и как самую образовательную форму правления, такую, которая как можно шире распространяет сферу дебатов и, таким образом, заставляет всех граждан оглашать свои взгляды, рисковать своими взглядами, развивая в себе добродетели красноречия, ясности выражения и мысли и обоснованности суждения. Как замечал Липпман, малые сообщества являются классическим примером демократии – но, однако, не потому, что они “замкнуты”, а просто потому, что они позволяют каждому своему члену участвовать в общественных дебатах. Вместо того, чтобы отказываться от прямой демократии, мы должны воссоздать ее на более широком уровне. С этой точки зрения пресса равноценна городскому собранию.

Вот что доказывал Дьюи, в сущности, – хотя, к сожалению, и не очень ясно в *Обществе и его проблемах* (1927), книге написанной в ответ на липпмановское уничижительное рассмотрение общественного мнения. липпмановское различие между истиной и информацией покоится на “зрительской теории знания”, как объясняет Джеймс У. Кэри в *Коммуникации как культуре*. Знание, как понимал его Липпман, это то, что мы получаем, когда некий, предпочтительно научно подготовленный, наблюдатель представляет нам такой слепок с реальности, который способен опознать каждый из нас. Дьюи, с другой стороны, знал, что даже ученые спорят между собой. “Систематическое исследование”, настаивал он, является только началом знания, а не его конечной формой. Знание, необходимое любому сообществу, – будь это сообщество научных исследователей или политическое сообщество – возникает только в форме “диалога” и “прямого обмена мнениями”.

Примечательно, как указывает Кэри, что анализ сообщения, проводимый Дью, выделяет скорее слух, чем зрение. “Разговор – писал Дью, – имеет жизненное значение, не содержит в себе неподвижных, точно замороженных, слов письменной речи. Связи слуха с живой и отзывчивой мыслью и чувством несравненно более близки и разнообразны, чем у зрения. Зрение это зритель; слух – соучастник”.

Пресса расширяет границы дебатов, заменяя устное слово письменным. Если прессе и нужно за что-то извиняться, так не за то, что письменное слово – слабый заменитель чистого знака математики. Важнее здесь, что письменное слово это слабый заменитель устного. Но все же это приемлемый заменитель постольку, поскольку за образец письменная речь берет речь устную, а не математику. Согласно Липпману, пресса ненадежна потому, что она никогда не сможет дать точного представления действительности, но только “символические картинки” или стереотипы. Анализ Дью предполагал более проникновенную критику. Как указывает Кэри, “пресса, видя свою роль в информировании общества, отбрасывает свою роль как средства продолжения разговора внутри нашей культуры”. Приняв липпмановский идеал объективности, пресса больше не служит для того, чтобы культивировать “некоторые жизненно важные привычки” в сообществе: “способность следовать за ходом доказательств, схватывать точку зрения другого, раздвигать границы понимания, обсуждать альтернативные цели, к которым надо стремиться”.

То, что подъем рекламной индустрии произошел бок о бок с подъемом индустрии общественных связей, помогает объяснить, почему пресса отказалась от своей наиболее важной функции – расширения арены общественного обсуждения – в тот же самый момент, когда стала более “ответственной”. Ответственная пресса, в отличие от пристрастной, привлекала тех читателей, которых хотели привлечь рекламодатели. То были хорошо обеспеченные читатели, многие из которых, вероятно, считали себя независимыми избирателями. Эти читатели хотели быть уверены, что читают все новости, пригодные к печати, а не выражение собственных взглядов редактора и его, без сомнения, пристрастной точки зрения на события. Ответственность начала приравниваться к воздержанию от споров, потому что рекламодатели были готовы за это платить. Некоторые из рекламодателей были также готовы платить за производство сенсаций, хотя в целом они предпочитали простому количеству всей возможной аудитории – наиболее уважаемую ее часть. Чего они явно

не предпочитали так это “мнения” – и не потому, что находились под впечатлением философских доводов Липпмана, но потому, что окрашенная личными пристрастиями передача событий не смогла бы нужной аудитории обеспечить. Несомненно, они также надеялись, что ореол объективности, признак объективного журнализма, подыгрывает и рекламным объявлениям, что окружают теперь все болееistonчающиеся столбики печатного текста.

В любопытном историческом перевороте реклама, рекламное освещение и другие способы коммерческого убеждения сами стали рядиться в одежды информации. Реклама и рекламное освещение заменили открытые дебаты. “Скрытые убеждатели” (как называл их Ванс Пакард) заменили редакторов старого образца, эссеистов и ораторов, которые не делали тайны из своих пристрастий. Информация и рекламное освещение становятся все неразличимей. Большинство “новостей” в наших газетах – 40 процентов, согласно весьма заниженной оценке профессора Скотта Катлипа из университета Джорджии, – состоит из статей, испеченных в пресс-агентствах и бюро по общественным связям, затем их изрыгают обратно целыми и невредимыми “объективные” органы журнализма. Мы привыкли к идее, что большая часть места в так называемых газетах посвящена рекламе – по крайней мере две трети в большей части газет. Но если мы рассмотрим работу по связям с общественностью как еще одну форму рекламы, – что навряд ли станет большой натяжкой, раз частные, коммерчески мотивированные предприятия поддерживают и то и другое, – то мы должны будем прийти к выводу, что большинство “новостей” также состоит из рекламы.

Упадок пристрастной прессы и подъем нового типа журнализма, проповедующего строгие мерки объективности, не обеспечивают непрерывного поступления полезной информации. До тех пор, пока информация не начнет производиться в ходе непрерывных общественных дебатов, большая ее часть будет в лучшем случае ничемной, в худшем – обманчивой и манипулятивной. Все больше информации производится теми, кто хочет продвинуть что-то или кого-то: продукт, дело, политического кандидата или государственное лицо – без того, чтобы защищать его на основании его достоинств, но также и без того, чтобы ясно рекламировать его как предмет своей личной заинтересованности. Большая часть прессы, в своем желании информировать общественность, стала каналом для распрост-

ранения чего-то типа макулатурной почты. Как и почта – еще одна институция, прежде служившая для расширения сферы личных обсуждений и создания “комитетов по переписке”, – теперь пресса доставляет огромное количество бесполезной, неперевариваемой информации, которая никому не нужна и большинство которой заканчивает жизнь в непрочитанной куче или мусорном ведре. Наиболее важным следствием этой одержимости информацией, кроме уничтожения деревьев под бумагу и все нарастающего груза “ненужного управленческого аппарата”, является подрыв авторитетности слова. Когда слова используются как инструменты рекламного освещения и пропаганды, они теряют силу убеждения. Скоро они перестают вообще что-либо значить. Люди теряют способность употреблять язык точно, выразительно или даже отличать одно слово от другого. Устное слово подстраивается под письменное, тогда как должно бы быть наоборот, и обычная разговорная речь начинает вдруг походить на те сгустки жаргона, что мы постоянно встречаем в прессе. Обычная речь начинает звучать как выдаваемая “информация” – беда, от которой английский язык может так никогда и не оправиться.

## ГЛАВА X УНИВЕРСИТЕТСКИЙ ПСЕВДОРАДИКАЛИЗМ

### *Шарада “субверсии”*

Дебаты о высшем образовании, как о них сообщается в национальной прессе, усиливают впечатление, что новые элиты живут в своем собственном мире, весьма удаленном от повседневных забот обычных мужчин и женщин. Шумные баталии по поводу “канона”, от которых содрогались кафедры горстки ведущих университетов, не имеют совершенно никакого отношения к плачевному положению высшего образования в целом. Колледжи штатов с четырехгодовым обучением и местные колледжи с двухгодовым зачисляются, в конце концов, куда больше студентов, нежели прославленные университеты, вроде Гарварда или Стэнфорда, которым достается несоизмеримая доля внимания. К 1990 году более половины первокурсников в стране посещало местные колледжи для местного населения. К тому же из-за вздутой платы за обучение средний класс потеснили из шикарных школ, занимающих ведущее положение в системе образования. Возросшее зачисление из менее обеспеченных групп, особенно темнокожих и испаноговорящих, затмило более важное обстоятельство: овельможивание ведущих колледжей и университетов, государственных и частных. Как пишет Рассел Якоби, – чья работа *Догматичная мудрость: как культурные войны сбили Америку с пути* дает здравую поправку к обычному акценту на элитарных заведениях – более 60% первокурсников, поступивших в Калифорнийский университет, Лос-Анджелес, (UCLA) в 1991 году, это выходцы из семей с доходом свыше шестидесяти тысяч долларов, 40% – из семей с доходом свыше ста тысяч долларов. Наблюдатели рукоплещут этническому разнообразию, но не способны заметить “увеличивающуюся однородности богатства”, пользуясь выражением Якоби, которая “делает ложью все притязания на обширные культурные различия между студентами”.

Экономическое расслоение означает, что гуманитарное образование (как оно есть) стало прерогативой богатых, вместе с малым числом студентов, набираемых из определенных меньшинств. Без-

мерно большее количество учеников колледжей, ссылаемых в заведения, которые оставили даже потуги на видимость широкого общего образования, изучают коммерцию, бухгалтерский учет, физическое воспитание, связи с общественностью и другие прикладные предметы. Они получают небольшой навык письма (если не считать соответствующей заменой “коммерческий английский”), изредка прочитывают книгу-другую и выходят из колледжей без малейшего представления об истории, философии или литературе. Их единственное знакомство с мировой культурой происходит через посредство обязательных курсов, вроде “Введения в социологию” и “Общей биологии”. Большинство из них работает на полставки, что в любом случае оставляет им мало времени на чтение и размышление. Пока либералы и консерваторы ведут прения о ревизии якобы “европоцентристского” курса предметов, о политике содействия расовому разнообразию и “чуткости” и о теоретическом значении постструктурализма, остается обойденным вниманием основная проблема: отказ американского образования от своей исторической миссии, демократизации либеральной культуры.

От академистских левых, притязающих говорить от лица простого народа, можно было бы ждать противодействия реорганизации высшего образования, которая фактически отдаст людей на произвол судьбы. Но университетских радикалов в нынешнюю пору больше интересует защита их профессиональных привилегий от критики извне. Джоан Скотт из Принстонского института передовых исследований отменяет эту критику как дело рук “недовольных ученых” и “маргинальных интеллектуалов”. Левоориентированные академические преподаватели не утруждают себя дискуссией с оппонентами или тем, чтобы встать на их точку зрения. Они говорят с раздражающим самодовольством, как члены профессионального круга, оставившие попытку общения с более широкой аудиторией, в качестве ли учителей, в качестве ли писателей. Они защищают свой невразумительный жаргон как язык “субверсии”, отвергая прямоу речи как орудие угнетения. “Язык “ясности” – утверждают они, – играет ... ключевую [роль] в культуре, которая ловко и мощно использует “понятный” и “упрощенческий” язык для систематического подкапывания под сложноорганизованное и критическое мышление”. Из этого следует, что говорить о состоянии гуманитарных наук уполномочены только коллеги-специалисты. Якоби ссылается на Майкла Бируби, профессора английского языка и литературы, который не

принимает в расчет журналистскую критику академизма на том основании, что “теория восприятия”, “новый историзм” и другие подобные таинства доступны лишь для посвященных. “Громители академизма”, согласно другому профессору-радикалу, “не сумели выучить языка новой критики” и, стало быть, могут не приниматься в расчет. Фредрик Джеймисон, ведущий практикующий “культуролог”, находит удивительными ожидания обывателей, что его работа окажется понятной – “изложенной со всем досужим изяществом журнала, листаемого за чашкой кофе” – при том, что они никогда бы не предъявили подобного требования к “ядерной физике, лингвистике, символической логике” и другим предметам узкоспециального знания. Один из почитателей Джеймисона, Дэвид Кауфманн, утверждает, что его “проза специальных терминов” демонстрирует, что теория культуры ныне стоит на том же уровне, что и точные науки.

Разговор такого рода помогает поддержать понятие гуманитарных наук о себе и подкрепить боевой дух перед лицом критики, но он не очень хорошо действует вне университета. Широкая общественность прислушивается к комментаторам вроде Уильяма Беннета, Аллана Блума и Линна Чини, поскольку они обращаются к распространенному представлению, что система образования разваливается, и, кажется, должны высказать важные вещи по поводу имеющего место кризиса. Левые – за такими характерными исключениями, как Якоби – отказываются, с другой стороны, рассматривать дело всерьез. На их взгляд, никакого кризиса нет. Единственная беда с системой образования в том, что она всё еще слишком стойко сопротивляется веяниям перемен в культуре. Перемены же эти – обычно кратко определяемые как движение в сторону культурного “плюрализма” – окажут благотворное воздействие, если им позволят происходить и дальше. Они привнесут новые голоса и новые взгляды в систему, слишком долго находившуюся под пятой белых европейцев мужского пола. Они выправят канон признанных шедевров или вовсе уничтожат “элитистское” понятие канона. Культурный плюрализм сокрушит преувеличенное уважение к великому искусству и высшей культуре, которое годилось лишь на то, чтобы не допускать к ним угнетаемые меньшинства. Он укрепит навыки критического мышления и сделает очевидным, что нет ничего сакрального, ничего не подлежащего критике.

Эти цели могут быть, а могут не быть, желательны, но они не касаются прямо предмета, беспокоящего критиков образования. Разговор о плюрализме и разнообразии не приносит никакого утешения

в ситуации, когда молодые люди не могут, кажется, научиться ни читать, ни писать, когда выпускники выходят, если и нахватавшись культуры, то по верхам, когда их багаж общих знаний оскудевает день ото дня, когда они не могут распознать аллюзии на Шекспира, античность, Библию или историю их собственной страны, когда результаты тестов продолжают падать, когда американское качество и производительность труда больше не являются предметом зависти во всем мире, а причиной экономического успеха таких стран, как Япония и бывшая Западная Германия, повсеместно называют лучшее образование. Таково положение дел, которое волнует обыкновенных людей, и любой серьезный разговор об образовании должен обсуждать именно это положение.

Должен он обсуждать и ощущение морального краха, убеждение, что наши дети растут, не имея должных ценностей. Критики морального релятивизма и “секулярного гуманизма” могут упрощать предмет, но их тревоги не должны слишком поспешно отменяться. В моральном отношении многие молодые люди пребывают в темном лесу. Они не терпят предъявления к ним этических требований, принимая их за посягательства на личную свободу. Они считают, что их права как человеческих особей включают право “создавать свои собственные ценности”, но не могут объяснить, что это значит, помимо права поступать как заблагорассудится. Они, похоже, не могут уловить идею, что “ценности” подразумевают некий принцип морального обязательства. Они утверждают, что ничего не должны “обществу”, – и эта абстракция властвует над их попытками размышлять о социальных и моральных вопросах. Если они приспособляются к общественным ожиданиям, то лишь потому, что приспособленчество вызывает наименьшее сопротивление.

Дебаты по поводу образования напоминают дебаты по поводу семьи – вопроса, тесно связанного с первым. Правые ведут разговор о крахе и кризисе, левые – о плюрализме и инаковости. Правые не предлагают убедительного объяснения проблемы, не говоря уже об убедительном решении. Но они по крайней мере признают существование проблемы: частые разводы; рост числа семейств, где женщины играют главную роль; неустойчивость личных отношений; разрушительное воздействие этой неустойчивости на детей. Для левых подобные вещи служат знаком здоровых перемен, движения от семьи как ядра с мужским единоначалием к плюралистической семейной структуре, где люди смогут выбирать из целого ряда житей-

ских укладов. То, что любой из подобных укладов должен получить общественную санкцию, вызывает у прогрессистов неодобрение не меньшее, чем общая культура или общий курс дисциплин. Переход от единообразия к многообразию, говорят они, может породить сумятицу, но сумятица – это недорогая цена за свободу выбора.

Для тех, кто не может принять подобный, в розовых тонах, взгляд на вещи, такого рода аргументация попросту маскирует под видом прогресса крушение семьи. С их точки зрения, то же возражение применимо к тем, кто защищает последние тенденции в гуманитарных науках на том основании, что “именно те самые вещи, которые сейчас признаются за неуспехи гуманитарных наук, в действительности свидетельствуют о преобразованиях, дающих наукам новый жизненный импульс”.<sup>1</sup>

Нетрудно показать, что представления консерваторов о культурном кризисе, внушены ли они состоянием семьи или положением в высшем образовании, часто преувеличены и взяты с потолка. Утверждение, что в академической жизни воцарилось засилье марксизма, не выдерживает даже более-менее поверхностного анализа. Если марксизм перестал быть первым на подозрении, то это потому, что он больше не является основным источником радикальных идей. Марксизм “негласно отступил от своих притязаний на главенствующее положение в радикальном дискурсе”, как замечает Мартин Джей. Но это не дает ответа на вопрос, определяет ли “радикальный” “дискурс” тон в университетской жизни, – по крайней мере, в гуманитарных дисциплинах. Джей сам замечает, что “новый пароль для опознания своих “раса-гендер-класс”, “в определенных университетских дискуссиях поминается теперь с ошеломляющей предсказуемостью”. Если дело обстоит так, нужно обратить внимание на то, что критики от консерваторов говорят об этой новой форме “радикального дискурса”. Не можем мы игнорировать и тех, кто нападает на этот псевдорадикализм с левых позиций. В выражениях, которые можно было бы назвать ошеломляюще предсказуемыми, Джей отвергает критику академического радикализма у Якоби в *Последних из интеллектуалов* как “ностальгические ламентации” по поводу заката “*soi-disant* интеллектуалов-универсалов, способных обращаться ко всему обществу и от его лица”. Действительно ли от социальной критики требуется универсализм такого рода – важный вопрос, к которому я вернусь, но тот вопрос, который Джей, из-за своего пренебрежительного отметания доводов Якоби, оставляет без ответа, – это может ли соци-

альная критика какого угодно толка процветать тогда, когда “радикальный дискурс”, добивающийся всё большего верховенства в гуманитарных науках, настолько мало соприкасается с миром вне академических стен.

Роджер Кимболл не питает особого интереса к судьбе социального критицизма, но его нападки на университетский радикализм, “Радикалы на должностях”, могут быть прочитаны с большой пользой всяким, кто питает такой интерес. Кимболл является редактором журнала Хилтона Креймера “Нью Критерион”, ныне одного из последних оплотов модернизма и высокой культуры. Этого самого по себе достаточно, чтобы не вызывать к нему доверия в глазах тех, чье чтение в основном составляют издания типа “Французских исследований Йельского университета”, “Новой немецкой критики”, “Критических исследований”, “Социального текста” и “Октябрь”. В эпоху “постмодерна”, “постгуманизма”, “постструктурализма” и “постсовременности” защита “Новым критерием” литературного модернизма – защита прежде предоставлявшаяся, в основном, интеллектуалам-авангардистам, отождествлявшимся с левыми, – безоговорочно относит это издание к стану реакционеров. Но любой, кто прочтет книгу Кимболла непредвзято, признает точность многих его наблюдений. Переводя “словесную избыточность” языка деконструкции на простой английский, Кимболл выпускает пар его претензий и показывает, “сколь же далеко” он “может заходить, посягая на легкое чтение, пренебрегая здравым смыслом”. Он показывает, например, как Майкл Фрид может вымучить из полотна Курбе *Дробильщики камня* метафорическое изображение кастрации – насилия, учиняемого художником над природой; как некоторые теоретики архитектуры “могут притязать на то, что на самом деле архитектура занимается “вопрошанием формы”, ниспровержением “логики стены” etc., а не созиданием пригодных, полезных, возможно, даже красивых зданий”; и как апологеты Поля де Мана, столкнувшись с его статьями, написанными во время войны в поддержку нацистов, могут свести всю полемику о де Мана к диспуту о языке.

Кимболл изобличает тот карьеризм, который составляет основание всего этого “высокопарного умствования” по поводу недетерминированности языка и проблематического статуса истины и самости. Внешне равнодушные к миру серых будней, что подчеркивается их утверждениями о том, что язык, искусство и даже архитектура отсылают только к самим себе, новые гуманитарии оказываются

вполне от мира сего, когда речь заходит об их продвижении на академическом поприще. Литературная критика стала самодостаточной в каком-то ином смысле, чем тот, на который ссылаются рассуждающие о неизбежном свойстве языка становиться самодостаточным: ее главное назначение – это создавать академические репутации, заполнять страницы академических журналов и предоставлять средства для занятий литературной критикой. Презрение к широкой публике, столь безошибочно очевидное в работах новых литературных теоретиков, отражает их ни на чем не основанную уверенность в своем интеллектуальном превосходстве, но отражает оно еще и ту их точку зрения, согласно которой должности не зарабатываются писанием для широкой публики.

Поскольку новый гуманитарный истеблишмент претендует на то, чтобы противостоять всем истеблишментам на стороне угнетенных меньшинств, отлученных от академического “канона”, важно распознавать ту снисходительность, с которой он взирает не только на общественность вне академических стен, но и на меньшинства, от чьего лица он притязает говорить. Как утверждает Кимболл, заявление о том, что произведения, созданные “белыми западными мужскими человеческими особями до 1900 года” – ныне стандартная форма упрека – недоступны для женщин, темнокожих и латинос, выказывает мало уважения к разуму этих групп или к способностям их воображения распознавать художественный образ. Такой ход мысли, пользуясь словами Кимболла, “подразумевает, что высшие достижения цивилизации оказываются тем или иным образом запретными или недоступными для определенных групп”. Академическая “риторика раскрепощения” в основании своем оказывается “полностью исключающей – можно даже сказать, расистской и сексистской” – в подоплеке своих предпосылок. Получается, что обыкновенные люди – особенно если они принадлежат не к той этнической группе или расе – не могут читать классику с пониманием, если они вообще могут что-нибудь читать. Следовательно, курс предметов должен быть пересмотрен с тем, чтобы упор делался на фильмах, фотографиях и книгах, не предъявляющих серьезных требований к читателю, – и всё это во имя демократизации культуры.

Исследование массовой культуры, по мнению авторов отчета “В защиту гуманитарных наук”, манифеста нынешних университетских левых, “задает студентам структуру, в рамках которой они должны критически разбирать материал, поглощаемый ими буднично и

бездумно”. Подобное исследование может иметь сей счастливый эффект, а может и не иметь, но закрадывается подозрение, что многих преподавателей оно прельщает попросту потому, что оказывается более доступным студентам, нежели книги, полные неузнаваемых ссылок на культурные традиции и события истории, находящиеся за пределами их непосредственного опыта. Те, кто превозносит “значительность и своевременность современной дискуссии в гуманитарных науках”, вполне справедливо выдвигают в качестве аргумента, что “наставление в инаковости” это “одно из основных призваний гуманитарной науки”. Но их реформы зачастую имеют противоположный результат. Во имя плюрализма студенты лишаются доступа к опыту вне их ближайшего кругозора и, более того, подталкиваются к тому, чтобы выбросить многое из этого опыта – сохраняемое нередко в произведениях классической традиции – как культуру “белых западных мужских человеческих особей”. В лучшем случае мода на “инаковость” оборачивается улицей с односторонним движением. Детей привилегий побуждают – даже вынуждают – узнавать нечто о “вытесненных на обочину, подавляемых интересах, обстоятельствах, обычаях”, но черных, латинос и другие меньшинства освобождают от встречи с “инаковостью”, которую несут в себе произведения “западных белых мужского пола”. Коварство этого двойного стандарта, маскирующегося под терпимость, отказывает этим меньшинствам в плодах победы, за завоевание которой они так долго боролись: в доступе к мировой культуре. Подспудная мысль, что они не способны ни оценить, ни войти в эту культуру, прочитывается в новом академическом “плюрализме” столь же ясно, сколь и в старых нетерпимости и исключении; даже еще яснее, поскольку любое исключение зиждется скорее на страхе, нежели на презрении. Так, рабовладельцы боялись, что доступ к лучшему из европейско-американской культуры будет укреплять вкус к свободе.

Случай Фредерика Дугласа (или У. Э. Б. Дю Буа, Лэнгстона Хьюза, Ричарда Райта, Ралфа Эллисона, Харолда Круза и других темнокожих интеллектуалов) показывает, что подобные страхи были не так уж неправданны. Дуглас вспоминал в своей автобиографии, что он начал изучать искусство риторики, прочитав об одном рабе, который с таким красноречием говорил в защиту свободы, что обратил хозяина в свою веру. Дуглас, соответственно, погрузился в чтение признанных мастеров английского ораторского искусства 18-го века – Питта, Шеридана, Бёрка и Фокса. “Чтение этих речей – говорит он –

многokrатно увеличило мой ограниченный языковой запас и наделило меня словесным даром выразить многие интересные мысли, ранее вспыхивавшие в моей душе и угасавшие из-за невозможности их высказать”. Сегодня эти же самые речи были бы опорочены как неподобающий предмет для изучения людьми с темной кожей, как элемент отвратительного канона угнетения (хотя из канона на самом деле они исчезли давным-давно), увековечивание которого служит лишь подпоркой культурного империализма западных белых мужского пола. Но Дуглас и не подумал останавливать себя – бедного невежственного парня, каким он тогда был, – вопросами: а не извратится ли разум темнокожего человека под воздействием культуры угнетателей и не лучше ли защищать дело свободы на языке своего собственного народа (да и вообще отстаивать его не доводами, а силой), и красноречие эпохи Августа, сколь бы ходульным оно ни выглядело по меркам 20-го века, даровало ему его собственный голос и дало ему возможность включиться в общественные дебаты о рабстве, бушевавшие в его собственное время. Его штудии не умаляли его приверженности свободе или его самоотождествления со своим народом, но позволяли ему говорить от имени его народа и не только говорить, но и упорядочивать “интересные мысли”, которые иначе бы остались спутанными, бессвязными, сбивчивыми и бесплодными. Сила слова – полученная благодаря некоему эквиваленту классического образования – открыла ему доступ и к внутреннему миру его собственных мыслей, и к миру публичной жизни, где так или иначе должна была решаться судьба его народа.

Исток большинства просчетов нашей образовательной системы можно обнаружить в ее увеличивающейся неспособности поверить в реальность либо внутреннего мира, либо мира публичного; либо в устойчивое ядро личной самоидентичности, либо в политику, которая стоит выше пошлостей и пропаганды.

Упрощение курса гуманитарных предметов в наши дни не привело к увеличению набора на гуманитарные дисциплины. Студенты слишком ясно понимают, что курсы по гуманитарным предметам редко приносят нечто большее, чем, пользуясь выражением Кимболла, “идеологическую позу, поп-культуру и игру словами, доступную лишь посвященным”. Без сомнения, он недооценивает всю силу испытываемой студентами необходимости изучать те предметы, которые более непосредственно ведут к получению более выгодной работы, но, тем не менее, верно, основываясь на моем собственном

опыте, что студенты – лучшие, во всяком случае, – отвергают голодную диету массовой культуры и литературные теории, которые говорят им, что “тексты” – отсылают лишь к самим себе и к другим текстам и, стало быть, от них нечего ждать, чтобы они изменили нашу жизнь. Думаю, студентов отталкивает и господствующий метод культурного критицизма, который, как говорит Кимболл, легко вырождается в “разновидность цинизма” “для которого должным образом понято лишь то, что разоблачено как продажное, двуличное или лицемерное”.

По мнению Кимболла, лингвистические теории, имеющие ныне такое влияние в гуманитарных науках, подпавших под обаяние многосмысленности и размытости языка, упускают из виду “срединное место между нигилистическим скептицизмом и наивной верой”. Поборники этих теорий выдвигают ложный критерий беспристрастной объективности, некий “сверхкартезианский” взгляд на язык как на “идеально прозрачную среду, без потерь или искажений передающую наши мысли о мире”, а затем делают вывод, что поскольку язык никак не может отвечать подобному критерию, то он не может заявлять никаких притязаний на истину вообще. Это бьющая без промаха критика цинизма, который отказывается различать между идеями и пропагандой, аргументацией и идеологическим побоищем. Но Кимболл разбрасывается ей без разбору. Он не останавливается, вынося свой вердикт нигилистам, утверждающим, что споры неизменно являются политическими в грубейшем смысле слова и что победителями в любом споре оказываются те, кто обладает силой навязать свои взгляды другим. Его вердикт распространяется на всякого, кто подвергает сомнению необходимость фундаментальных эпистемологических обоснований. “Фундационализм (foundationalism), – замечает Кимболл с неодобрением, – был вытаскен в качестве наипервейшего мальчика для битья для многих современных академических гуманитариев”. Он, однако, больше чем мальчик для битья; это серьезный вопрос, который нельзя урегулировать ссылками на крайности и нелепости тех, кто ухватился за лозунг антифундационализма, не понимая, о чем идет спор.

Нападки на фундационализм это не просто еще одна академистская мода, хотя они и сделались модой в некоторых университетских кругах. Они возникают из того же самого соображения, которое тревожит самого Кимболла: из страха, что “поиски достоверности”, по выражению Джона Дьюи, сорвутся в скептицизм, коль скоро интел-

лектуальная достоверность обнаружит свою иллюзорность. Надежда обосновать наше знание о мире на предпосылках, недоступных сомнению, – надежда, которая вдохновляла картезианскую революцию в философии, научную революцию 17-го века и во многом Просвещение, – потерпела крах, и попытка взвесить последствия этого краха и является предметом философии 20-го века. Некоторые философы пытались спасти старую эпистемологию, сузив рамки философского рассуждения до специальных, формальных вопросов, о которых предположительно можно говорить с математической точностью. Другие утверждают, что не остается ничего, кроме законченного скептицизма. Третья школа, которая включает многие разновидности прагматизма 20-го века, полагает, что невозможность достоверности не исключает возможности обоснованного дискурса – утверждений, поддерживаемых временным согласием, пусть и лишенных неоспоримых оснований и, следовательно, открытых пересмотру.

Неизбежно философские споры о фундационализме повлияли на работу в гуманитарных дисциплинах – например, породив более положительный взгляд на идеологию, нежели те взгляды, на которых были воспитаны мы. Так, Клиффорд Гертц выдвинул довод, что послевоенное опорочивание идеологии такими социологами, как Раймон Арон, Эдвард Шилз, Дэниэл Белл и Толкотт Парсонс, в результате привело к тому, что в опале оказались не только политически ориентированные утверждения, обслуживающие свои интересы, но и все утверждения, не подлежащие научной верификации. (Это было до того, как Томас Кун бросил тень сомнения на саму идею научной верификации.) Говоря другими словами, критика идеологии привела в результате к тому, что в политической дискуссии и важной научной работе был наложен запрет на целый ряд иносказательных, символических, метафорических и эмоционально заряженных стратегий общения. Нападки 20-го века на идеологию вторили нападкам Просвещения на религию, скомпрометировав анализ политической мысли (сведя его ко лжи, искажениям и рационализациям), таким же образом, как анализ религиозной мысли был скомпрометирован сведением ее к суеверию.<sup>2</sup>

Если Гертц прав, тогда тот цинизм, что не делает различия между властью и убеждением, уже подразумевался в неопозитивистской критике идеологии, столь безошибочно напоминавшей своей риторикой риторику воинствующего атеизма. Те, кто предвкушал конец идеологии, надеялись, что политическую дискуссию можно будет

ограничивать узкоспециальными вопросами, по которым смогут договариваться эксперты. Когда смерть идеологии так и не смогла материализоваться, стало нетрудно заключить, вслед за Фуко и Деррида, что знание любого рода – это в чистом виде функция власти или, как выразился Стэнли Фиш, “сила – право”, если это обозначает, что “в отсутствие точки зрения, независимой от интерпретации, всегда будет править какая-нибудь интерпретирующая точка зрения за счет того, что одержала верх над своими соперниками”. Гертц, с другой стороны, утверждает, что данная идеология торжествует в борьбе с прочими идеологиями не потому, что ее сторонники обладают властью заставить замолчать оппозицию, но потому, что она предоставляет лучшую “карту” реальности, более надежное руководство к действию. Его реабилитация идеологии – и, в расширительном значении, критики фундаментализма, по крайней мере, некоторых из его форм – снова предоставляет возможность отдавать моральные и политические вопросы на серьезное обсуждение и доказывать несостоятельность тех, кто отрицает возможность обоснованно защищать какую бы то ни было моральную или политическую позицию.

Авторы сборника *В защиту гуманитарных наук* сжато формулируют позицию скептицизма, отвечая правым критикам современных течений в гуманитарных науках: “Мы научились спрашивать, не содействуют ли в действительности универсалистские притязания личным интересам какой-то особой группы, которая выдает их за норму, оттесняя интересы других групп как частные или ограниченные”. Но “универсалистские притязания” нельзя так легко отменить. Как давным-давно учил нас Грамши, никакая идеология никогда не добьется “гегемонии”, если она служит просто для того, чтобы придать законный характер интересам какого-то особого класса и “оттеснить” интересы других. Именно их способность обращаться к извечным человеческим нуждам и стремлениям и делает идеологии неотразимыми, пусть даже в своем видении мира они по необходимости слепы к своим собственным ограничениям. В тех пределах, в каких идеологии выражают всеобщие устремления, критики должны их оспаривать, стоя на той же почве, а не просто отметить их как рационализации, обслуживающие некие частные интересы. Потребность спорить на этой общей почве – не универсальное согласие по поводу эпистемологических обоснований – и есть то, что создает возможность всеобщей культуры.

Кимболл справедливо подчеркивает потребность в общей культуре, но его негибкое разграничение между “объективным”, “непредвзятым мнением” и “*partis pris* [предвзятым мнением – прим. пер.] лоббизма” – между “беспристрастным описанием и фанатичной пропагандой”, “правдой” и “внушением”, “рассудком” и “риторикой” – оставляет мало места для важного труда интеллектуальных дискуссий. Описание никогда не бывает “бесстрастным”, если только оно не относится к мелким или незначительным предметам; мнение никогда не бывает полностью “непредвзятым”. Огульные нападки Кимболла на “антифундационалистский символ веры” подразумевают, что общая культура должна вызывать универсальное согласие и что, стало быть, гуманитарное преподавание должно опираться на некий канон неоспоримой классики. Но каноны вечно оспариваются, вечно пересматриваются. Представьте, как выглядел канон американской литературы лет сто назад: один Лонгфелло с Уиттиром, никакого Уитмена, или Мелвилла, или Торо. Сегодня беда с гуманитарными науками не в том, что люди хотят пересмотреть канон, а в том, что слишком многие из них не хотят утруждаться спором о включении или исключении конкретных произведений. Они заняты не спорами, а безоговорочным отметанием всего, часто на том основании, что эстетическое суждение является безнадежно произвольным и субъективным. Практическим результатом критицизма такого рода оказывается введение параллельных курсов – один для женщин, один для темнокожих, один для испаноговорящих, один для белых мужского пола – или превращение старого курса в лоскутное одеяло (как в Стэнфорде) по принципу одинакового количества часов. И в том и в другом случае аргументированный спор оказывается за бортом, но он будет за бортом и в том случае, если мы займем позицию, согласно которой не следует близко подпускать к образованию “политику”. Это не “политика” (как объявляет Кимболл в своем подзаголовке) “разложила наше высшее образование”, а предрассудок, что политика – это другое название для войны. Если политика – это не более чем “идеологическая поза”, по выражению Кимболла, ясно, что она не может иметь ничего общего с “разумом”, “непредвзятым мнением” или “истиной”. Тут опять университетские левые оказываются в полном согласии с правыми. И те и другие придерживаются того же уничижительного взгляда на политику как на право сильнейшего, соревнование крикунов, где заглушается голос рассудка.

Правые и левые разделяют другой важный предрассудок: что университетский радикализм по сути своей имеет “подрывной” характер. Кимболл принимает радикальные притязания академистских левых за чистую монету. Он не одобряет “радикалов на должности” не потому, что их больше интересует должность, нежели радикализм. Он не одобряет их потому, что, на его взгляд, они пользуются защищенностью своего академического положения, чтобы разрушать основы социального порядка. “Когда дети 60-х получили свои профессорства и деканства, они не оставили мечты о радикальном преобразовании культуры; они принялись проводить ее в жизнь. Теперь, ... вместо попыток разрушить наши образовательные заведения физически, они подрывают их изнутри”. Без сомнения, им хотелось бы так думать, но их деятельность не угрожает всерьез корпоративному контролю над университетами, а именно корпоративный контроль, а не академический радикализм, и “разложил наше высшее образование”. Именно корпоративный контроль оттянул социальные ресурсы от гуманитарных наук в военные и технологические исследования, выпестовал одержимость количественными методами, разрушившую общественные науки, вытеснил английский язык бюрократическим жаргоном и создал раздутый административный аппарат, для которого вся просветительская картина начинается и заканчивается нижней строчкой бухгалтерского баланса. Одним из следствий корпоративного и административного контроля оказывается изгнание критически мыслящих людей из общественных наук в гуманитарные, где они могут потворствовать своему пристрастию к “теории” без жесткой дисциплины эмпирической социальной проверки. “Теория” никак не может заменить социальную критику, единственный вид интеллектуальной деятельности, который мог бы серьезно угрожать статус кво: ее единственный вид, на котором нет печати академического престижа вообще. Социальная критика, которая бы обращалась к настоящей проблеме высшего образования сегодня – процессу поглощения университета корпорациями и возникновения сословия знающих, чья “подрывная” деятельность не представляет серьезной угрозы никаким капиталовложениям, – была бы желанным дополнением к современному дискурсу. По понятным причинам, однако, этот тип дискурса едва ли встретит большую поддержку как со стороны левых академических преподавателей, так и со стороны ее критиков справа.

ЧАСТЬ 3  
ТЕМНАЯ НОЧЬ ДУШИ

ГЛАВА XI  
УПРАЗДНЕНИЕ СТЫДА

Те, кто пишет о стыде, любят начинать с сетований на постыдное небрежение предметом со стороны их предшественников. Если им случается быть психiatрами, они настойчиво утверждают, что стыдом не просто пренебрегали, но активно его подавляли. Наступило время, говорят они, поднять покрывало цензуры “и достать стыд из чулана”, пользуясь словами Майкла Николса. Их эго-концепция требует образов дерзновенного поиска, покорения запретной территории. Даже когда они отрицают все остальное в работах Фрейда – а нынешняя мода на стыд совпадает с растущим неприятием Фрейда, – нынешнее поколение психотерапевтов находит его иконоборчество неотразимым: его манеру ни во что не ставить принятые каноны скромности и сдержанности, его требование выговаривать то, чего не вымолвить.

Фрейд имел полное основание видеть себя незванным одиночкой, храбро рискующим своей профессиональной карьерой в погоне за знанием, которое все остальные предпочитали скрывать. Новые археологи стыда, с другой стороны, входят в поле, уже раскопанное антропологами, послевоенным поколением психоаналитиков (многие из которых были беженцами из нацистской Германии, хорошо знакомыми с социальным привкусом стыда) и, коли на то пошло, Дейлом Карнеги и Норманом Винсентом Пилом, обнаружившими важность самоуважения задолго до того, как психиатры и психологи, занимающиеся проблемами роста, договорились определять стыд как отсутствие самоуважения и начали предписывать соответствующие лекарства. Стыд, новейшая площадка напряженных изысканий, где теоретики и клиницисты бьются в поисках погребенного сокровища, больше не является пренебрегаемым предметом и уж тем более запретным. Дональд Л. Натансон признает, что он стал более чем “модным”.

Во всяком случае обвинение в сокрытии кажется, на первый взгляд, невероятным. Разве есть что-нибудь, что бы наша культура еще пыталась скрывать – то есть что-нибудь, на шоковую ценность чего может быть создан спрос? Нас уже ничто не может шокировать, менее всего интимные откровения о личной жизни. Средства массовой информации, не колеблясь, выставляют напоказ самые дичайшие извращения, самые вырожденческие желания. Моралисты извещают нас, что слова “дичайший”, “извращенный” и “вырожденческий” относятся к дискредитировавшей себя, чрезмерно “осудительной” терминологии иерархии и дискриминации. Единственная вещь, запрещенная в нашей культуре выставления всего напоказ, это склонность запрещать – полагать предел разоблачению.

Вместо того, чтобы спрашивать, как нам снять заговор молчания, будто бы окружающий стыд, нам бы следовало спросить, почему ему уделяют столько внимания в не знающем стыда обществе. Возможно, наилучший ответ дается Леоном Вюрмсером в его *Маске стыда*, лучшем из психоаналитических исследований стыда и, вполне возможно, последнем, в случае вполне вероятного краха всего психоаналитического предприятия. К 1981 году, когда оно появилось, противодействие психоанализу шло вовсю. Критики хором осуждали идеи Фрейда как ненаучные, элитарные, патриархальные и терапевтически бесполезные. В контексте психоанализа Хайнц Коут и его последователи переставили ударение с внутреннего психологического конфликта на “личность в целом” и на ее отношения с другими. Необходимость противостоять этим тенденциям подвигла Вюрмсера предпринять гораздо более глубокий анализ внутренних конфликтов, вызывающих стыд, чем любой из предложенных его предшественниками.

Более ранние исследования считали весьма важным различать между стыдом и чувством вины. Говоря в технических терминах, чувство вины примеряется к карающему аспекту супер-эго, стыд – к любящему и любимому аспекту (к идеалу эго). Вина проистекает от неповиновения отцу, стыд – от неудачной попытки быть достойным его внутренне усвоенного примера. Хотя Вюрмсер сам основывался на этой традиции, он предостерегал от того, чтобы делать слишком большой акцент на идеале эго. “Простое недотягивание до мерок, принимаемых эго, или даже требований, выставляемых идеалу эго, не вызывает стыда”. Не менее, чем вина, стыд должен рассматриваться как форма самонаказания, как яростное осуждение себя, ко-

торое коренится, в случае со стыдом, в “безусловном ощущении того, что тебя любить нельзя”. Если эта черта самоистязания отсутствует, то уместно говорить только о “потере самоуважения”. Отказ Вюрмсера смешивать ее со стыдом сделал понятным многое из того, что иначе оставалось неясным.

Психоанализ, как понимал его Вюрмсер, был прежде всего толкованием внутреннего душевного конфликта и внутренней защиты против него. Его настойчивое утверждение о “центральном месте конфликта”, в ситуации “непрестанного ухода” от конфликта, который делал психоаналитический метод все более поверхностным, – имело то дополнительное и неожиданное преимущество, что оно восстанавливало некоторые моральные и религиозные ассоциации, некогда тесно связанные со стыдом. Вюрмсер, в сущности, задавался вопросом, как одно и то же слово может относиться и к порыву выведывать, и к порыву утаивать. Памятуя об изречении Фрейда, что противоположности объединяются лежащим в основе родством, он обнаружил, что его пациенты одновременно одержимы желанием видеть и быть увиденными.

Одна из них, некая женщина, страдавшая от беспричинных страхов, депрессии и всепожирающей подозрительности, сказала ему: “Я хочу открыть потаенную, запретную правду о том, кто творит и кто не творит”, – заявление, достойное Фауста или Прометея. Но ее также изводил страх, что ее собственные тайны будут раскрыты. Проникать в тайны других людей (особенно в тайны ее родителей) стало способом сохранять ее собственные. Страх, что ее замарают и обесчестят, заставлял ее желать замарать других – яркая иллюстрация связи между постыдным позором и бесстыдным актом разоблачения. Другая пациентка хотела спрятать лицо от мира – характерная поза стыда, – но также испытывала стремление выставить себя на всеобщее обозрение. Как если бы она хотела сказать: “Я хочу показать всему миру, как великолепно я прячусь”. Здесь страсть к разоблачению переобращена на себя в виде эксгибиционизма, “не знающего стыда”, как мы привыкли говорить.

С одной стороны, эти пациенты хотели всё видеть, как если бы они надеялись слиться с миром через посредство глаза. С другой стороны, они хотели овладеть миром, сделавшись объектом всеобщего зачарованного внимания. Боясь разоблачения, они ходят с застывшим, лишенным выражения лицом, которое Вюрмсер стал опознавать как маску стыда: “невозмутимое, непроницаемое, загадочное

выражение сфинкса”. Однако этот неприступный вид служил, в их фантазиях, не только для того, чтобы скрывать их собственные тайны, но и для того, чтобы зачаровывать и подчинять других, карать других – также и за попытку проникнуть за их фасад. Самозащитная маска стыда является магически агрессивным лицом Медузы, превращающим увидевшего его в камень.

Под противоречивым желанием прятаться и шпионить, видеть и быть увиденным, Вюрмсер обнаружил более глубокую парную оппозицию: “полярность” между “томлением по безграничному соединению” и “убийственным презрением”. И то и другое возникает из лежащего в основании страха быть покинутым. Согласно хорошо проработанной традиции психоаналитической мысли, попытки восстановить первоначальное чувство всемогущества могут принимать любую из двух форм. В первом случае субъект стремится симбиотически слиться с миром; во втором – стать полностью самодостаточным. Вюрмсер в своем исследовании стыда придерживался (не без смущения, поскольку он не доверял ее клайновским обортонам) этой же традиции. Самое острое переживание стыда, отмечал он, вырастает из “конфликта *соединение/разделенность*”. “Архаичные конфликты”, будучи базовыми для серьезной психопатологии”, зародились, на самом глубинном уровне, из “отказа от всего, что не является абсолютным” – то есть всего, “что не является тотальным слиянием и объединением или его противоположностью: тотальной изоляцией и разрушением”. Тут опять мы видим гибельные последствия поиска достоверности.

То, что пациенты Вюрмсера переживают как постыдное, – это случайность и конечность человеческой жизни, и никак не меньше. Они не могут примириться с неподатливостью границ. Документально зафиксированный факт их страдания заставляет нас понять, почему стыд так тесно связывается с телом, которое сопротивляется усилиям его контролировать и таким образом, напоминает нам, ярко и болезненно, о наших неизбежных ограничениях, о неизбежности смерти, прежде всего. Ярмо природы, как однажды сказал Эрих Хеллер, вот что вызывает в человеке стыд. “Все, что в нем от природы, ... все, что демонстрирует его рабскую зависимость от законов и потребностей, неподвластных его воле”, становится источником невыносимого унижения, которое может выражать себя во внешне несочетаемых формах: в усилии спрятаться от мира, но также и в усилии проникнуть в его тайны. Что эти противоположные реакции объединяет, так это своего рода неистовое возмущение перед лицом всего таин-

ственного и, следовательно, не поддающегося человеческому контролю. “Стыд, – писал Ницше, – существует везде, где есть “тайна””.

Когда психоаналитики отказываются от искушения отвергнуть стыд как исчезающий пережиток старомодной совестливости, им есть немало что сказать нам о его нравственном и экзистенциальном смысле. Исследование Вюрмсера обязано своей энергией и ясностью не только его чуткому описанию случаев, но также и его настойчивости в утверждении философского измерения психоанализа. Он мыслит свою работу как “диалог с лучшими умами, что по-прежнему напрямую говорят с нами через бездну смерти и времени”. Его тревожит, что “обширные знаковые поля гуманитарных наук более не образуют общей матрицы, в которую органически внедрена психоаналитическая работа”. Последние из исследований стыда и самоуважения – лишь некоторые из которых будут рассмотрены здесь: небольшая выборка из огромного потока, – мало чем обязаны лучшей психоаналитической традицией, отчего и страдают.

Упадок качества замечен с первого взгляда. Ценность книги Дональда Натансона *Стыд и гордость*, самого амбициозного из этих исследований, обратно пропорциональна ее притязаниям.

Натансон хочет показать, что стыд исполняет определенные функции, которые способствуют психическому равновесию, но зачастую излагаемая им система производит немногим больше чем банальности. “Стыд возникает, как только желание опережает исполнение”. “Аффект стыда вызывается в любой момент, когда достижение интереса или удовольствия оказывается затруднено”. “Жизнь полна препятствий на пути к положительному аффекту”. “Похоже, едва ли не каждому нужен кто-то, кто был бы ниже его”.

Натансон благодарит Вюрмсера за безмерную “поддержку и помощь”, но его подход как раз и служит примером бихевиоризма, против которого Вюрмсер предостерегает. Бихевиоризм трактует “аффект стыда” как “уникальный биологический механизм”. Он нацелен на то, чтобы “полностью вернуть психологии статус биологической науки” и “изгнать мистицизм”. Он строится на механистической модели психики как некоего компьютера, системы обработки информации. Явно силясь добиться научной точности, Натансон пишет по большей части на варварском жаргоне, где глагол “вздрагивать” образует существительное “вздрог”, а слово “деобонять” обозначает “отпрянуть от неприятных запахов”. Он глух к собеседованию эпох, как, возможно, и к своим пациентам, поскольку не дает описания случаев. Что касается

его терапии, то она, похоже, в основном заключается в применении лекарств. “Мы прекратили медикаментозное лечение, и симптом исчез”. “Все эти симптомы пропали, когда он начал принимать препарат *флуоксетин*”. “Она с удивлением обнаружила, что эти ощущения стыда исчезли, когда она возобновила прием своего препарата”.

Вместо интерпретации внутреннего психологического конфликта Натансон предлагает механистическую теорию, выведенную из работ Силвана Томкинса, по которой аффект действует как “усилитель”, оповещающий организм о необузданных желаниях, требующих подчинения разумному началу. Стыд, важнейшая составляющая в нашей “базовой системе проволочных ограждений”, защищает организм “от его растущей алчности к положительному аффекту”. Понуждая нас “знать и помнить свои неудачи”, он действует как “учитель”. Чему именно он учит, остается не вполне ясно. Умерять свои ожидания? Преследовать более реальные цели? Как только его прозу заносит слишком близко к ясности, Натансон подпускает какое-нибудь объяснение, которое не поддается объяснению: “Он [стыд] является биологической системой, с помощью которой организм контролирует свой аффективный выброс таким образом, чтобы не оставаться довольным и полным заинтересованности, когда это может оказаться небезопасным, или таким образом, чтобы не оставаться в аффективном резонансе с тем организмом, который не умеет соответствовать образцам, отложенным в памяти”. Говоря простыми словами, стыд не дает нам принимать себя слишком всерьез; в этом, кажется, вся суть.

В то время, как Вюрмсер призывает “героически превзойти стыд” любовью и трудом, Натансон рекомендует своего рода прививку против стыда – здоровую дозу стыда, в количествах, в которых с ним можно справиться, подобных тем, что встречаются в терапевтической комедии Бадди Хэкетта, что не дает стыду стать летальным. Что его привлекает, насколько я могу судить, так это занижающий эффект хэкеттского сортирного юмора. Напоминание, что никому не уйти от “зова естества”, как когда-то деликатно выражались наши бабушки, помогает одновременно и выпустить пар самонапыщенности, и осмеять ложную скромность, – и тем более действенно, как, кажется, думает Натансон, если оно излагается непристойным, отбросившим любые условности языком.

Хэкеттовская “комедия приятия”, по мнению Натансона, примиряет нас с нашей ограниченностью. Я же думаю, она попросту не поощряет нас хватать звезды с неба. Есть радикальное различие меж-

ду приятием ограничений и стремлением сводить все возвышенное к его низшему общему знаменателю. “Приятие” становится бесстыдной циничной капитуляцией, когда больше не делают различия между благородством и надутостью, утонченностью вкуса и социальным снобизмом, скромностью и скромничаньем. Цинизм путает манию величия, требующую моральной и терапевтической коррекции, с самим величием.

Цинизм – это, конечно, последнее, что Натансон намеревается поощрять. Он лишь хочет заменить стыд на то, что он называет гордостью – на чувство совершенства, основанное на приятии нашей ограниченности. Но его вакцина хуже, чем сама болезнь. Прописывая умерение идеалов как рецепт душевного здоровья, он предлагает, по сути, стыд лечить бесстыдством. Прием этот сам по себе является хорошо известной формой защиты (и как таковой его вряд ли стоит считать лекарством); стратегией, убедительно описанной Вюрмсером как “пожизненный перевертыш” “бесстыдного циника”, как переоценку ценностей, посредством которой “нарциссическая напыщенность и высокомерность защищается от роковой хрупкости и ранимости”. Такого рода защита, т.е. бесстыдный цинизм, как указывает Вюрмсер, ныне задает тон нашей культуре в целом.

“Повсюду имеет место неумеренное обнажение эмоций и тела, выставление тайн напоказ, вмешательство распущенного любопытства... Сделалось трудно выразить нежные чувства, чувства уважения, благоговения, обожания, почитания. Стало почти что “хорошим тоном” быть непочтительным. Не случайно в немецком и греческом языке слова, обозначающие стыд, это также слова, обозначающие почитание. ... Культура бесстыдства – это также культура непочитания, развенчивания и обесценивания идеалов”.

Доверие к жизни несет в себе риск разочарования, вот мы и впрыскиваем себе прививку непочитания.<sup>1</sup>

Даже самые недалекие исследователи стыда в принципе понимают, что бесстыдство – это стратегия, а не решение. В своем исследовании *Негде спрятаться* Майкл Николс предупреждает, что “бесстыдство – это реактивное образование против стыда, демонстративная контрфобическая попытка отринуть и преодолеть глубинный потаенный страх слабости”. Но Николс и ему подобные признают родство бесстыдства и стыда лишь в его самом явном виде. Они могут опознать бесстыдство в “демонстративном вызове” но не в своей собственной идеологии “приятия”. Умерение “чрезмерных ожида-

ний” – любимое лекарство Николса от гнетущего чувства неудачи – оказывается равносильным смягченному варианту натансоновской стратегии экзистенциального недоверия. Так, он предостерегает против религии, которая является поставщиком “упрощенных откровений о добре и зле” и выдвигает невоплотимые образцы – “мечту о праведности, остающуюся вовеки недостижимой”. Религии былого учили о греховности половых отношений и развода, не одобряли “понимания и приятия”. К счастью, “сегодняшние просвещенные пасторы и равнины отстаивают гуманистическое приятие себя и своего тела”. Поистине “они более настроены на гуманистическую волну нежели большинство психиатров”, – вот уж сомнительный комплимент, хотя намерением Николса было воздать им хвалу.

“История Адама и Евы – в пересказе Николса, – отражает всеобщее осознание того, что дети природы не знают стыда; что этому их нужно научить”. Отталкиваясь от сей панглосовой точки зрения, мы можем избавить мир от стыда и многих других зол, попросту обращаясь с детьми с “эмпатией”, конструируя обстановку, в которой они смогут “испытывать к себе хорошее чувство” и “утвердить их право думать и чувствовать, что им захочется”.

Есть известная ценность в совете “позволить им быть самими собой”, если это поможет отбить охоту к самоуправству взрослых над детьми. Тем не менее, мы оказываем детям медвежью услугу, осыпая их незаслуженными похвалами. Та уверенность, в которой они нуждаются, приходит лишь с растущей способностью соответствовать универсальным критериям компетентности. Детям нужно идти на риск неудачи и разочарования, преодолевать препятствия, столкнуться и справиться со страхами, которые их окружают. Самоуважение нельзя даровать; его нужно заслужить. Современная терапевтическая и педагогическая практика, вся эта “эмпатия” и “понимание”, надеются выработать самоуважение без риска. Даже вещи знахари не могли сотворить медицинское чудо такого порядка.

Ранние последователи Фрейда предостерегали от “профилактических” злоупотреблений психоанализом, как называла их Анна Фрейд. Они знали, что поверхностное чтение Фрейда укрепляет представление, что просвещенным воспитанием ребенка можно покончить со страданием и неврозом. В ответ на этот глупый оптимизм они напоминали, что расти легко не бывает, что дети никогда не достигнут зрелости, если сами не разберутся во всем. Но профессиональные врачеватели оставили без внимания этот их реализм. Чтобы

оправдать необходимость усиления терапевтического влияния в семье, школе и во многих областях общественной жизни, они стали приписывать необычайную важность своим экспертизам. Они поставили себя не только врачевателями больных людей, но и врачевателями больного общества.

К 1937 году Карен Хорни, одна из первых, кто подверг ревизию учение Фрейда, уже настоятельно утверждала, что “невроз и культура” – это проблемы “не только психотерапевтов, но и социальных работников и учителей”, “антропологов и социологов” и, по сути, всех тех специалистов, кто “отдает себе отчет в значении психического фактора” в общественной жизни. Терапия перестала быть занятием только психиатров, не могла она теперь и ограничить свою практику лишь отдельными людьми. В имевшем решающее влияние эссе, опубликованном в том же году, социолог Лоуренс Франк занял позицию, согласно которой пациентом является само общество.

Эта точка зрения преобладает вплоть до наших дней. Ее стали широко разделять даже “религиозные и занимающиеся вопросами этики группы”, которых (заодно с юристами) Франк особо выделял в качестве оплота старой этики индивидуальной ответственности. Как говорит Николс, современная церковь так же “просвещена”, как и те, кто оказывает профессиональную помощь. “Пасторы... открыто говорят о здоровом самоуважении... двадцать лет назад вы бы такого не услышали”. Его описание пасторских речей довольно точно, но память его слишком коротка. Перед священникам свет забрезжил давным-давно. Социальное евангелие, влиятельное движение в американском протестантизме, уже с начала века подготовило их к мысли, что общество и есть пациент. Хенри Дж. Кедбери, один из критиков социального евангелизма, в 1937 году сделал наблюдение, что он стал “хлебом насущным американских либералов”, которые “утверждали в один голос, что не только отдельный человек – само общество подлежит искуплению”. Тридцать лет спустя гарвардский теолог Харви Кокс утверждал в своей книге *Светский город*, что “исцеление от невроза на индивидуальном уровне неотделимо от восстановления целостности всего общества”. Фрейд “в своей терапии сосредотачивался на больном человеке”, сетовал Кокс, но больного человека уже нельзя лечить отдельно от “больного общества”.

Пониженное самоуважение – это просто позднейшая форма общественной патологии, обнаруживающая себя перед специалистами по излечению душ. Нас не должно удивлять, когда новые пато-

логи стыда провозглашают, что “более ясно выраженная теория” стыда, говоря словами Майкла Льюиса, “так же применима на социальном уровне, как и на индивидуальном”. Льюис с готовностью воспринял тот стереотип, согласно которому темнокожие и женщины “угнетены стыдом, навязываемым культурой, в которой они живут”, и нуждаются “скорее в понимании, нежели в унижении”. Если усилить в них самоуважение, полагает он, то это “уничтожит многие социальные проблемы”. “Решение, которое я предлагаю, – пишет он, – аффективно-когнитивная программа, нацеленная на то, чтобы подавить стыд”.

Глория Стайним, как и Льюис, подробно останавливается на социальной подоплеке заниженной самооценки, особенно у женщин. Феминистки раскритиковали ее новую книгу, *Революция изнутри*, как отход от участия в политике, но лучше ее понимать как еще один довод в пользу того, что политика и терапия неразличимы. Что вполне соответствует модному направлению либерализма – того либерализма, что одержим правами женщин и меньшинств, правами гомосексуалистов и неограниченным правом на аборт, а также якобы повальной эпидемией жестокости к детям и сексуальных домогательств, необходимостью постановлений против нецензурной речи и реформами образовательных программ, предназначенных покончить с культурной гегемонией “выпавших из обихода белых европейцев мужского пола”. “Социальная справедливость”, как либералы стали ее называть, обозначает теперь политическую терапию, рассчитанную на то, чтобы изжить нездоровые последствия “авторитарного”, “патриархального” поведения и помешать кому бы то ни было “обвинять жертву”. Терапевтическое открытие стыда находит свое политическое выражение в корректирующих программах, проводимых в жизнь теми “попечителями”, что претендуют выступать от лица униженных и оскорбленных, но прежде всего заботятся о расширении сферы своих профессиональных полномочий. Стайнимовская *Революция изнутри* не дает сигнала к бегству из политики – лишь к продолжению политики другими средствами.

Ее терапевтическая атака против стыда для своего завершения требует политического действия. В качестве полезного примера Стайним приводит калифорнийскую Специальную комиссию по содействию самоуважению. Она утверждает, что хотя журналисты и политики осмелили этот благородный эксперимент, он показал, что почти каждая социальная проблема может быть рассмотрена как неудача самооценки. Как

обнаружила эта комиссия, неуважение к себе было “исходной причиной” “преступления и насилия, злоупотребления алкоголем и наркотическими средствами, подростковой беременности, жестокого обращения с детьми и в отношениях между супругами, хронической зависимости от пособия и невозможности добиться хороших оценок в школе” – “тех самых проблем”, добавляет Стайним, которых “американцы боятся больше всего”.

Она не потрудилась объяснить, как калифорнийская Специальная комиссия смогла установить эти факты – а установила она их путем игнорирования тех оговорок, сделанных экспертами, на основании чьих заключений создавался отчет комиссии. В документах, подготовленных для специальной комиссии, не раз говорилось о “недостаточной полноте исследований”, связывавших заниженную самооценку с социальной патологией, но председатель комиссии Джон Васконсельос отбросил эти оговорки на основании того, что “они исходят от людей”, “у которых вся жизнь идет в голове, в мире рассудка”. Важность самооценки, сказал он, подтверждается нашим “интуитивным знанием”.

Стайним ничего не говорит о полемике вокруг отчета Васконсельоса. Для нее достаточно, что сомнительный калифорнийский пример был подхвачен другими штатами и 58 округами в Калифорнии, почти в каждом из которых теперь есть своя собственная спецкомиссия по самоуважению. Она также предпочитает полагаться на “интуитивное знание”. В ее книге оно представлено более чем избыточно. Дети, заявляет она, должны “с самого начала чувствовать, что их любят и ценят”. Однако с большинством из нас, когда мы были детьми, ничем не занимались и жестоко обращались, и поскольку мы все “продолжаем обращаться с собой так же, как с нами обращались, когда мы были детьми”, – мы, стало быть, остаемся жестоки к себе и став взрослыми. Но “неповторимая и подлинная личность обитает в каждом из нас” и ее открытие нас освободит. “В тот момент, когда мы обнаруживаем истинную причину какого-то чувства, вопреки здравому рассудку имеющему сильную власть над нами... чары рассеиваются”.

Трудно представить, как бы кто-либо может принимать подобные выводы всерьез, но они вызывают автоматическое согласие во многих кругах и обеспечивают большую часть доводов в пользу расширения политики государства всеобщего благосостояния. То, что либеральные “активисты”, как восхищенно именует их Стайним, ныне

дошли до подобных лозунгов, может указывать на то, что отстаивающий всеобщее благосостояние либерализм страдает от предельного истощения. Неужели по прошествии стольких лет, все еще нужно указывать на то, что общественная политика, основанная на терапевтической модели государства, раз за разом терпела сокрушительные поражения? Отнюдь не способствуя самоуважению, она создала нацию иждивенцев. Они породили культ жертвы, при котором право на помощь обеспечивается демонстрацией накопленных обид, причиненных беспечным обществом. Превращение сострадания в род профессии не сделало нас более доброй и мягкой нацией. Вместо этого оно делает неравенство законным установлением: под тем предлогом, что каждый человек по-своему “особенный”. Поскольку притворство это видно насквозь, попытка заставить людей испытывать к самим себе хорошие чувства вместо этого пробуждает в них лишь цинизм. “Опека” никак не заменяет искренности.

Если психотерапия потерпела неудачу как политика, в новейшем своем варианте – как политика самоуважения, то ей также не удалось и заместить религию. Основатель психоанализа полагал, что люди вырастут из своей потребности в религии, когда начнут надеяться на свои собственные силы. Он, как оказалось, ошибался на сей счет. Однако его метод терапии побуждал к самоанализу и был нацелен на духовное прозрение, так что та идея, что психиатрия сумеет взять на себя врачующую функцию, осуществляемую – притом, по мнению Фрейда, весьма неуклюже – священниками и духовниками, не была совсем безосновательной.

Вот уже некоторое время, однако, психиатрия развивается в направлении терапевтических практик, нацеленных скорее на изменение поведения, нежели на внутреннее прозрение. Чего бы она ни добилась в умении справляться с симптомами, зачастую с помощью лекарственных средств, это было достигнуто в ущерб самоанализу. Эта тенденция может быть достойна сожаления, но нетрудно понять, почему терапевтические практики психоанализа в их классическом виде уже не имеют слишком много приверженцев внутри профессии в целом. Анализ стоит слишком дорого, продолжается слишком долго и требует от пациента слишком большой интеллектуальной искушенности. Даже самые горячие поклонники психоаналитического метода могли бы прийти в смущение, прочитав, что один из пациентов Вюрмсера “внезапно” прервал анализ “на 1172 сеансе”. Другой пациент Вюрмсера проходил анализ 11 лет. Еще одна “покон-

чила с собой, бросившись с моста”. Когда психоаналитическое лечение угрожает стать нескончаемым и часто завершается неуспехом (иногда спустя годы после напряженного самоисследования), понятно, что и доктора и пациенты обращаются к методам, сулящим быстрое облегчение, пусть даже ценой отказа от глубинного понимания.

В лучших своих проявлениях психоаналитическая теория извлекает на свет нравственные и экзистенциальные аспекты душевного конфликта, но даже тогда она не может соперничать с религией. Книга Вюрмсера о стыде – работа, принадлежащая великой традиции психоаналитического умозрения, – напоминает нам, что психоаналитически вдохновленное толкование может вновь обрести вневременную духовную мудрость и углубить наше понимание ее. Читая Вюрмсера, мы понимаем, почему стыд и любопытство всегда были так тесно связаны в сознании людей, почему стыду следовало вызывать чувство благоговения и почитания и почему он отсылает прежде всего к неустранимому элементу таинственности во всех делах человеческих.

Но сама эта глубина духовного понимания, столь неотразимая на уровне нравственной теории, может также сделать психоанализ бесполезным не только для терапевтических целей, но и как руководство в жизненном поведении. Чем больше он вторгается на территорию, некогда занимавшуюся религией, тем больше вызывает нелестных сравнений со своей соперницей. Может ли психоанализ действительно сделать что-нибудь для тех, кто страдает от внутренней убежденности в том, что их “нельзя любить”? Возможно, религия и есть ответ, в конце концов. Во всяком случае, совершенно не факт, что религия справилась бы с этой проблемой намного хуже.

## ГЛАВА XII ФИЛИП РИФФ И РЕЛИГИЯ КУЛЬТУРЫ

Насилие, преступление и общий беспорядок почти неизменно поражают приезжающих к нам гостей как самые броские черты американской жизни. Первые впечатления в данном случае не слишком опровергаются в ходе дальнейшего знакомства. Более пристальный взгляд просто обнаруживает не столь драматичные признаки надвигающегося краха общественного порядка. Американские надвигающегося краха общественного порядка. Американские работники, говорят, менее знающие и энергичны, чем их собратья соответствующей квалификации в Европе и Японии. Американские управленцы ничуть не лучше, чем те, кто на них работает. Их одержимость скорыми барышами, утверждают, делает их безразличными к более отдаленным перспективам. Жажда немедленного вознаграждения пронизывает американское общество сверху донизу. Бытует всеобщая озабоченность собой – “самореализацией”, с недавних пор – “самооценкой”: лозунги общества, неспособного выработать чувство гражданского долга. Для местных так же, как и для иностранных обозревателей, нежелание подчинять своекорыстие общей воле подходит неприятно близко к тому, чтобы схватывать самую суть американизма на исходе 20-го столетия.

Эта картина, возможно, сгущает краски, но содержит достаточно правды, чтобы поднять тревожащий, но неизбежный вопрос: может ли демократическое общество процветать или хотя бы выжить без механизмов внутреннего самопринуждения, которые прежде поддерживали этику труда и препятствовали потворству желаниям. Полиция и тюрьмы явно несостоятельны, чтобы бороться с беззаконием, быстро достигающим критических размеров. Неумолимый рост преступности сокрушает уголовную систему правосудия, саму по себе разлагаемую циничными сделками, живучестью двойного расового стандарта и, с другой стороны, ошибочными попытками заменить карательный режим на терапевтический. Благодаря неуместному мягкосердечию, закоренелые преступники получают досрочное освобождение из тюрьмы и вновь берутся за грабежи,

как то представляется, ничуть не останавливаемые перспективой опять попасть за решетку.

Самым тревожным симптомом в каком-то смысле оказывается обращение детей в культуру преступления. Не имея никаких видов на будущее, они глухи к требованиям благоразумия, не говоря о совести. Они знают, чего они хотят, и хотят они этого сейчас. Отсрочивание удовлетворения, планирование будущего, накопление зачетов – всё это ничего не значит для этих преждевременно ожесточившихся детей улицы. Поскольку они считают, что умрут молодыми, уголовная мера наказания также не производит на них впечатления. Они, конечно, живут рискованной жизнью, но в какой-то момент риск оказывается самоцелью, альтернативой полной безнадежности, в которой им иначе пришлось бы пребывать.

Если бы крах механизмов внутреннего самопринуждения ограничивался только преступными слоями, вероятно, и было бы возможным, посредством сочетания стимулов и строжайшего соблюдения законов, восстановить чувство долга. Но культура бесстыдства не ограничивается рамками низших общественных групп. В своем стремлении к немедленному вознаграждению и его отождествлению с материальным приобретением преступные классы лишь подражают тем, кто стоит над ними. Нам, следовательно, нужно спросить себя, чем объясняется это массовое отступничество от норм личного поведения – вежливости, трудолюбия, выдержки, – когда-то считавшихся обязательными для демократии?

Всестороннее исследование выявило бы огромное число факторов, но постепенный упадок религии стоял бы где-то во главе списка. В Америке, конечно, об упадке религии говоришь с некоторой долей колебания. Число тех, кто исповедует веру в личного Бога, принадлежит к тому или иному религиозному толку и с определенной регулярностью посещает церковные службы, остается удивительно высоким, по сравнению с другими индустриальными нациями. Это свидетельство могло бы наводить на мысль, что Соединенным Штатам как-то удалось избежать влияния секуляризма, преобразившего иные культурные ландшафты. Видимость, однако, обманчива. Общественная жизнь секуляризована насковзь. Отделение церкви от государства, в наши дни толкуемое как запрет на любое публичное одобрение религии вообще, в Америке закрепилось столь прочно, как нигде больше. Религия оказалась вынесена на обочину общественной дискуссии. Среди элит ее ставят невысоко – нечто нужное на свадьбах и

похоронах, а так не обязательное. Скептическое, иконоборческое настроение – одна из отличительных черт эрудированных классов. Считается, что их принадлежность культуре критицизма исключает принадлежность религиозную. Отношение элит к религии колеблется от безразличия до активной враждебности. Оно строится на карикатурном изображении религиозного фундаментализма как реакционного движения, упорно старающегося обратить вспять все прогрессивные достижения последних трех десятилетий.

Недостаточно отметить, что религиозный энтузиазм пошел на убыль; необходимо также спросить, что заступило на его место. Вакуум, оставленный секуляризацией, был заполнен культурой попустительства, заместившей понятие греха понятием болезни. Но терапевтическое воззрение на мир не занимает однозначно противоположной по отношению к религии позиции. Вначале, по крайней мере, дело обстояло сложнее. Психоаналитическое движение, исток терапевтической культуры, находилось в глубоко двусмысленном отношении к религии: одновременно дополнительном и состязательном. Психоанализ тоже подавал себя как попечение о душе, источник внутреннего прозрения. Его метод, интроспекция, увязывал его с долгой традицией умозрения, в которой самопознание рассматривается как необходимое начало мудрости. Хотя многие из практикующих врачей пытались превратить психоанализ в чисто техническую дисциплину со своим собственным жаргоном и эзотерическими приемами, сама его суть непреодолимо вела его к экзистенциальным вопросам, чем всегда определялся религиозный дискурс. Мелани Клайн, наиболее последовательно из всех преемников Фрейда занимавшаяся этическими вопросами, писала эссе, чьи заглавия безошибочно возвещают об их экзистенциальной озабоченности: *Любовь, вина и воздаяние, Зависть и благодарность, Раннее развитие совести у ребенка*. Работы самого Фрейда, полные художественных, религиозных и морально-философских аллюзий, выдают его ощущение долга преемника скорее по отношению к моралистам, нежели к медикам. Он говорил о психоанализе как о науке, но временами пользовался этим термином настолько широко, как если бы подразумевал, что практикующий психоаналитик имеет больше общего с философом или с проповедником, чем со специалистом в белом халате. Он защищал непрофессиональный анализ и не признавал медикаментозного подхода к психоаналитической практике. Он возражал против “явной американской тенденции делать из психоанализа службу психиатрии”.

Он не только считал, что от аналитика не должно требоваться медицинской подготовки, но и заходил столь далеко, что не одобрял ее. С его точки зрения, аналитиков следовало обучать начаткам анатомии и физиологии, но также и мифологии, психологии религии и литературной классике. Он настойчиво утверждал, что личный опыт страдания, вкупе с потенциальной способностью к самоанализу, составляет непреходящую основу психоаналитического понимания.

Имея на то все основания, Филип Рифф, один из самых проникновенных интерпретаторов Фрейда, озаглавил одно из своих исследований “Фрейд: ум моралиста”. Еще дальше в направлении религии подтолкнул психоанализ Норман О. Браун в своей книге *Жизнь против смерти*. Будучи доведен до своего “логического завершения и превращен в теоретические основы истории”, психоанализ, замечает Браун, “вобрал в себя всё, чем извечно дышала религия”.

Однако психоанализ одновременно подавал себя и как соперник, и как преемник религии. Не было ничего двусмысленного в отказе Фрейда от религии как от иллюзии или в его настоянии на том, что именно у этой иллюзии отсутствует будущее. Религиозное верование, полагал он, это пережиток детства человечества, когда мужчины и женщины наивно проецировали свои надежды и страхи на небеса. Теперь, когда наука вооружила человеческий род средствами, с помощью которых он может управлять своей собственной судьбой, религия отступит, как отступила первобытная магия под первоначальным натиском самой религии.

Расхождения психоанализа с религией были еще глубже, чем могло бы подразумевать однозначное отвержение религии Фрейдом. Вопреки его возражению против психоаналитической практики, которая бы ее сводила к роли “служанки психиатрии”, его собственные открытия содействовали появлению терапевтического взгляда на мир. Болезнь и здоровье заменили вину, грех и искупление, став основными заботами, привлекающими внимание тех, кто старается осмыслить подспудную жизнь ума. Психиатры обнаружили, что их работа требует воздержания от морального суждения. Они считали нужным, по меньшей мере, устанавливать атмосферу попустительства, в которой пациенты могли бы говорить свободно, без страха осуждения. Конечно, то, что было уместно в кабинете врача, не обязательно было уместным в обыденном мире за его стенами, однако навык снисходительности, раз установившись как основной принцип психиатрической терапии, вскоре стал своего рода автоматичес-

ким рефлексом, регулирующим все формы межличностного обмена. “Несудящий” склад ума, легко смешиваемый с либеральной добродетелью терпимости, стал рассматриваться как *sine qua non* общения.

Не потребовалось много времени, чтобы люди поняли, что терапевтический взгляд на вещи может использоваться в социальных и политических целях. Он пригодился, чтобы снять бремя морального поражения, некогда ассоциировавшегося с бедностью и безработицей, переложить вину с личности на “общество” и оправдать политику, ориентированную на оказание помощи тем, кто пострадал без всякой вины. Во время Великой депрессии представители здравоохранения, образования и социального обеспечения к своему ужасу обнаруживали, что многие американцы, даже жертвы безработицы в крупных масштабах, все еще придерживались этики самовспоможения и отказывались признать за личностью право на общественную поддержку. Сторонники государства всеобщего благосостояния должны были убеждать общественность, что бедность не следует объяснять недостаточной предприимчивостью; что надо винить систему, а не личность; что зависимость от общественной поддержки не бесчестье и что самовспоможение в эпоху организации это ловушка и заблуждение. “Человек – писал социолог Лоуренс Фрэнк в своем достопамятном эссе *Общество как пациент*, – вместо того, чтобы стремиться к собственному индивидуальному спасению и безопасности, должен признать свою почти полную зависимость от группы”. Сформулированная Фрэнком альтернатива – личная ответственность или “жизнь в группе” – была глубоко неверной, поскольку сама групповая жизнь предполагает то доверие, которое может восторжествовать только тогда, когда отдельный человек считается в состоянии отвечать за свои поступки. Но для гуманистов, потрясенных массовым страданием и пассивностью, с какой американцы, как это казалось, его принимали, первым шагом к выздоровлению представлялось “освобождение личности от чувства вины”, как это выразил Фрэнк. Дебаты, вызванные Депрессией и политикой Нового курса, как будто подтвердили мудрость терапевтических, а не этических, прозрений сути социальной проблематики. “Представление о больном обществе, нуждающемся в лечении”, по мнению Фрэнка, проливает куда больше света на истинное положение дел, нежели представления, выделяющие “человеческое волеизъявление, человеческую автономию и личностную ответственность”. С другой стороны, карательная мораль, приписывающая социальные болезни “личной

порочности и вине”, ничего не могла добавить к пониманию современного общества. Ее стандартные средства – “больше законов, больше регулирования и более суровое наказание” – снова и снова терпели неудачу. Пришло время новой линии поведения, более научной и вместе с тем более человеческой.

Призыв Фрэнка к новому гуманизму встретил доброжелательный прием. Во второй половине 20-го века терапевтические понятия и жаргон столь глубоко проникли в американскую культуру – в самое последнее время: под видом широковещательной кампании за повышение “самооценки” у людей, – что стало почти невозможно вспомнить, каким выглядел мир в глазах еще не посвященных в таинства душевного здоровья. Возможно, для психоаналитиков и настали тяжелые дни, но вкус к терапии распространился даже еще шире, чем в 1966 году, когда Филип Рифф издал свою вторую книгу, подобающим образом озаглавленную как *Торжество терапевтического*. Сегодня терапевтическое восторжествовало настолько полно, что Рифф, похоже, не особенно надеется его оспорить. Перспектива возрождения конкурирующих моделей дискурса представляется настолько туманной, что теперь он задается вопросом, имеет ли смысл печатать что-нибудь вообще. “Зачем печататься?” – не так давно спросил он у себя. “При стольких писателях, кто остается, чтобы читать?”. Прошло двадцать лет с той поры, как Рифф издал свою последнюю книгу *Собратья-учителя*; он явно сказал именно то, что думал, когда советовал авторам оттачивать свои лучшие мысли вместо того, чтобы пополнять “вавилонскую разногласицу критики”, которая грозит нас всех оглушить. Наш самый красноречивый и энергичный критик терапевтического стиля фактически призывает нас задуматься о возможности того, что самой наглядной формой критики в культуре, где даже критическая деятельность приноровлена к терапевтическим целям, может оказаться молчание.

Собрание эссе, написанных на протяжении его жизненного пути, изданное не самим Риффом, а Джонатаном Имбером, бывшим учеником, ныне преподавателем теории социологии в Уэллесли, показывает, сколь настойчиво он возвращался к определенным центральным темам: замещение религии терапией; конфликт между нравственной установкой по отношению к опыту и установкой эстетической и терапевтической; “гипертрофия критического начала, служащая лучшим диагнозом патологии характера психологизирующих интеллектуалов”. В добавление к работе о Фрейде и появлении “че-

ловека психологического” этот новый сборник, *Чувствующий разум*, содержит эссе о самых различных персонажах: Дизраэли, Оруэлл, Оскар Уайльд, Чарльз Хортон Кули (любимец Риффа среди американских социологов), темнокожий социолог Келли Миллер и, среди прочих, Оппенгеймер и его дело. Однако основные темы исследования Риффа редко уходят из его поля зрения. Суть эссе об Оппенгеймере (1958) состоит в том, что как Оппенгеймер, так, равно, и его хулители принимали терапевтическую точку отсчета: вместо того, чтобы обсуждать политическое прошлое Оппенгеймера в свете его достижений, они спорили о том, выявляет ли его близость к коммунистам психологические изъяны, делающие его непригодным для государственной службы. Эссе о Дизраэли (1952) свидетельствует, что Дизраэли (как и Фрейд) не пожелал отречься от своего иудейского наследия и, таким образом, избежал “крайнего риска” (как в другом месте Рифф говорит в связи с Фрейдом) “оторваться от практики благочестия своей веры”. Чем-то схожим по мысли одушевлено эссе об Оруэлле (1954), другом интеллектуале, который потерял религиозную веру, но сумел сохранить для себя “основное христианское дело братской любви и сострадания”. Модернизм продолжает стричь купоны с капитала отвергнутых им религий, и наиболее достойные восхищения среди модернистов-интеллектуалов, с точки зрения Риффа, всегда отдавали себе отчет в этой зависимости – даже когда, подобно Фрейду, побуждали своих читателей перерастать ее.

Крах религии, ее замещение приверженностью к беспощадной критике, образцом которой служит психоанализ, и вырождение “аналитической установки” в массивное наступление на любые идеалы привели нашу культуру в плачевное состояние. Рифф не ждет медленного улучшения, не выдвигает он и программы культурного обновления, но, с другой стороны, он и не впадает в полный отчаяния апокалиптический тон. Как бы ни были плохи дела, он все же считает возможным – или, по крайней мере, считал возможным в 1973 году, когда появились *Собратья-учителя*, – внести скромную лепту в дело правды и справедливости. Возможно, например, найти себе честное место преподавателя, при условии, что учителя не поддадутся искушению заделаться “пророками в креслах”. Университет, невзирая на царящий в нем сегодня разброд, это “сакральное заведение”, и преподаватели могут подавать пример другим, если сами они с благоговением относятся к своему призванию. Обязанность преданного своему делу учителя – не идолопоклонствовать перед и даже не защищать “умира-

ющую культуру”, но противодействовать “нисходящей идентификации”, угрожающей любой форме культуры вообще. Совет Риффа учителям, состоящий, главным образом, из запрещающих заповедей, отражает его убеждение, что учителя предают свое призвание, когда становятся гуру или балагурами. Избегай “торговать идеями”, “превращать положение в объект купли-продажи”. Откажись вступать в ряды “публичных фигур”. “Зарекись проповедовать”.

Неудивительно, что Рифф обращался к своим “собратьям-учителям”, как правило, говоря “чего не следует делать”. Ядро любой культуры, как он это видит, заложено в ее “запретах”. Культура – это система моральных требований: “глубоко впечатавшихся вето, выгравленных в превосходных и правдивых символах”. Вот почему имеет смысл описывать нынешние Соединенные Штаты как “общество без культуры”. Это общество, в котором нет ничего святого и, стало быть, нет ничего недозволенного. Антрополог мог бы возразить, что бескультурное общество – это противоречие в терминах, но Рифф не одобряет того, как обществоведы свели понятие культуры к “образу жизни”. По мнению Риффа, культура – это образ жизни, за которым стоит воля осуждать и наказывать тех, кто пренебрегает его заповедями. “Образ жизни” – этого недостаточно. Образ жизни людей должен вбираться в “сакральный порядок” – то есть в концепцию универсума, в религиозное представление, наконец, которое говорит нам, “чего не следует делать”.

Те, кто расценивает терпимость как высочайшую добродетель и путает любовь с попустительством всему и вся, найдут эти заявления отталкивающими, если они вообще удосужатся прочесть Риффа; но если они дадут себе втянуться в его рассуждения, освободившись от своего предубеждения против неправомерно “судящих” процедур и установок – против самого понятия наказания, – они поймут справедливость его заведомо провокационного заявления, что “подавление есть истина”. Каждая культура должна в чем-то сужать границы выбора, какими бы произвольными эти ограничения ни казались. Она, конечно, должна также следить, чтобы средства ее надзора не слишком сильно вторгались в частную жизнь людей. Но если она позволяет каждому импульсу получать публичное выражение – если она дерзко заявляет, что “запрещается запрещать”, используя революционный лозунг 1968 года, – то она не только открывает двери для анархии, но и упраздняет “священные различия

(distances)”, которыми в конечном счете обуславливается категория истины. Когда любое выражение равно допустимо – ничто не истинно. “Созданием противоборствующих... идеалов, воинствующих истин, запечатлевается необычайная способность человека выражать всё”.

Старомодно “максималистское” определение культуры, выдвинутое Риффом в пику излюбленному антропологами и другими обществоведами ее минималистскому определению, своим результатом имеет радикальное осуждение американского образа жизни, но подает также и луч надежды. И если Рифф прав в своем вызывающем утверждении, что культура зиждется на готовности запрещать, от “всепрощающей” культуры, подобно нашей, нельзя ожидать, что она просуществует неопределенно долго. Рано или поздно наши всепрощающие элиты должны будут вновь обнаружить принцип ограничения. Возможно, проект современности сходит на нет. Сама “идея, что люди не должны склоняться ни перед чьей властью ... кроме своей собственной”, не дискредитирована никоим образом, но она теряет свою способность навевать головокружительные сны о прогрессе. Перед лицом умножающихся доказательств обратного всё труднее и труднее поверить, что современные люди “становятся богами”. Терапевтическое направление к тому же “еще не проникло в глубину” классовой структуры. В *Собратьях–учителях* Рифф указывает на живучесть старомодных нравственных принципов среди “менее образованных” как на “еще одно основание для надежды”. Широкое сопротивление “религии критицизма” позволяет нам “надеяться на оживление чувства вины”.

Оптимизм по поводу будущего был бы глупостью – даже большей глупостью в 1993 году, чем он был в 1963-м. Современность, может быть, и приближается к своему концу, как это предполагал Рифф в 1981 году, однако постсовременная культура, притягивающая на то, чтобы прийти ей на смену, ничуть не лучше. И все же призыв Риффа к терпению и надежде продолжает с успехом вносить поправки в апокалиптическое уныние. “Мы можем лишь верить и ждать; еще увидим”.

Позиция Риффа оставалась примечательно последовательной на протяжении всех лет. Что изменилось, так это тон и стиль его письма. В 50-60-х гг. он писал как некий публично выступающий интеллектual – для широкой читательской аудитории, обладающей, по вероятности, общим словарным запасом и общей системой отсчета. Многие из его эссе появлялись в журналах широкого профиля вроде

“Комментарии”, “Энкаунтер” и “Партизан Ревью”. Его книги выходили в крупных коммерческих издательствах: *Фрейд: ум моралиста* в “Викинге” (а в мягкой обложке в издательстве “Энчор”), *Торжество терапевтического* в “Харпере”. Даже когда он писал для академических журналов, стиль Риффа служил образцом аналитической, критической установки, о каковой он отзывался (вопреки тому, что признавал ее разлагающее воздействие на традиционные взгляды) как о единственно имеющейся в распоряжении интеллектуала, который живет в мире, “израсходовавшем сакральные силы”. Его ранние эссе вдохновлялись идеалом “ангажированного” научного исследования, “страстной субъективности”. В 1954 году он горячо рекомендовал книгу Андерса Нигрена *Агаме и Эрос* как “образцовый пример исторического исследования, пристрастного и, тем не менее, детального в представлении другой стороны вещей”. Он во многом не соглашался с *Истоками тоталитаризма* Ханны Арентс, но хвалил автора книги за “пророческое устремление”: “Лучше творческое заблуждение, чем нетворческая правда”. Он сетовал на “болезнь германщины” в гуманитарной науке, яростно выступал против сносок и подчеркивал достоинства ненавязчивой эрудированности. В 1952 году в рецензии на книгу Джона Т. МакНейла *История врачевания души* он писал, что “МакНейл обладает решающей, моральной доблестью историка: он не беспристрастен”.

Между *Торжеством терапевтического* и *Собратьями–учителями* в интонации Риффа появляется значительный сдвиг. В позднейшей работе он остерегает против “разыгрывания роли пророка” и настоятельно рекомендует “объективность”. Он отказывается от стиля публичного интеллектуала и более не обращается к “широкой читательской аудитории”, как это было ему свойственно в 1951 году. Он утверждает, что “наш долг как учителей – не становиться публичными фигурами”. Публика перестала существовать для Риффа: есть только литературный рынок, подчиненный торговле культурными развлечениями (что теперь включает “критику” и “пророчествование”). Общение даже с собратьями-учителями сопряжено с трудностями. *Собратья–учителя* принимает форму открытого письма Роберту Бойерсу и Роберту Ориллу, редакторам “Salmagundi”, пригласившим Риффа дать публичное интервью в колледже Скидмор. “Возможно ли, что меня пригласили в Скидмор ... по счастливому недоразумению? – спрашивает Рифф. – Неужели вы вообразили себе, что я – глашатай терапевтического?” Трудно представить, что кому-то действительно в голову могла прийти такая идея, но эта реплика

служит иллюстрацией преувеличенных опасений Риффа насчет возможности ясного и открытого общения между интеллектуалами. Его ответом было нетипичное заявление о нейтралитете: “Я не за и не против [культуры терапевтического]. Я исследователь и преподаватель теории социологии”. Отречение не слишком убедительное; было, однако, симптоматично для изменения в культурном климате то, что Рифф счел вынужденным это отречение совершить. Знаменательным было и то, что он отказался от публичного интервью на том основании, что оно не годится для передачи того “не подлежащего оглашению знания”, какое учителя передают своим ученикам. Вместо того, чтобы включаться в публичный обмен мнениями, интеллектуалам, всерьез относящимся к своему призванию, нужно замкнуться в своем “академическом анклав” и содействовать “более медленному пониманию” занимающихся в классной комнате. Форум же — это место лишь для театрализованных представлений.

Эти рассуждения, смутно напоминающие пренебрежительные реплики Уолтера Липпмана в адрес общественного мнения в его дискуссии с Дьюи, также предвосхищали позицию, занятую Алланом Блумом в книге *Закрытие американского ума*, в которой он превозносит университет как некое место, где высоколобые ученые могут беседовать друг с другом и с лучшими из своих студентов на герметическом языке, намеренно измышленном для того, чтобы сбивать со следу непосвященных, о вечных философских вопросах, никогда не представлявших более чем проходного интереса для широкой публики. Для многих честных интеллектуалов культурная революция конца 60-х дискредитировала само понятие ангажированного, апеллирующего к общественности научного исследования. Понятие публичности стало неотделимо от такого явления, как “работа на публику”. При этих обстоятельствах решение Риффа меньше писать, печататься в университетской прессе и академических журналах и посвятить свои силы “укреплению нашего ученого круга” становится понятным, если и не оправданным. Однако результат оказался, по крайней мере в случае Риффа, обратным тому, что можно было ожидать: преувеличением именно элементов театральности и геройствования в слоге Риффа. Его письмо сделалось не более академическим, а более пифическим, тем более “пророчествующим”, чем более оно остерегалось против выступления в роли пророка. В своих ранних работах Рифф говорит с силой и убеждением, но всегда прямым, искренним, лишенным аффектации тоном. Теперь он предпо-

читает изъясняться, главным образом, загадочными афоризмами, инносказательностями, парадоксами. Сам он именуется этот характерный для него тон “осторожным”. Он делает слишком много сносок — не педантичных библиографических примечаний, конечно, но пространных пояснительных околичностей, выдающих, кажется, нежелание разговаривать с читателем напрямик. Рифф изменяет стиль своего письма в сторону меньшей доступности и в то же время усиления его провозвещательности и апокалиптичности, хотя сам постоянно и предостерегает себя от совершения именно этих ошибок.

Теперь, когда арена публичной жизни, как кажется, разлагается под воздействием агрессивного маркетинга идей, решение считать себя скорее учителем, нежели публичным интеллектуалом, приняли, пусть и с неохотой, и многие другие, помимо Риффа. В случае с Риффом, как и в других случаях, оно кажется связанным с новым акцентом на университете как “сакральном заведении”, где накапливается и “осторожно” передается “знание для избранных”. Такой взгляд на жизнь ума поражает меня своей несовместимостью с замечанием Риффа о том, что худший способ защищать культуру — это творить из нее кумира. Он также несовместим с его утверждением, что современные интеллектуалы не должны стремиться стать преемниками духовенства. Эта позиция выражается в тенденции, направленной на то, чтобы делать религию из культуры, что осуждалось Риффом в его ранних работах, в частности — в великолепной главе о религии в книге *Фрейд: ум моралиста*.

Нападки Фрейда на религию, подчеркивал Рифф в этой книге, основывались на “неправильном понимании существа религии как социального”. Подобно Канту, Фрейд видел в религии “важничанье от имени священного”, через что моральному долгу придавался статус божественных заповедей и, таким образом, увековечивались “законы культуры”. Но религия — это не культура, и лучшие толкователи христианства, как отмечал Рифф, всегда различали “между верой и теми установлениями и установками, посредством которых она передается в каждый данный момент”. Так, Кьеркегор “поставил диагноз болезни 19-го века” как “смешение религии и культуры”, Христа и христианства. Фрейд, с другой стороны, “полагал, что религия — это конформизм”, словно ее единственной функцией было гарантирование общественного порядка. Для него “христианство всегда означало церковь, социальный институт подавления” — не традицию

откровения, которая разоблачала продажность церкви и обвиняла христиан в том, что Божий промысел они уравнивали с людским умислом. Фрейд, по мнению Риффа, упускал из виду различие между “пророческим обличением” и “гражданским повинованием”.

В работе *Будущее одной иллюзии* Фрейд в форме воображаемого диалога разбирает вопрос, может ли общество прожить без религии. Его собеседник подчеркивает “прикладную” ценность религии для утверждения морали. Он допускает, что религия – это “мистификация”, но отстаивает ее необходимость “для защиты культуры”. Сам Фрейд считал, что сейчас люди могут обойтись без религии, но здесь важно то, что сам вопрос – по мнению Риффа, неправильный – им ставится именно таким образом. Вопрос состоит не в том, нужна ли религия, а в том, истинна ли она. Однако со времени выхода *Собратьев-учителей* Рифф, защищая религию – религию культуры, коли на то пошло, – как необходимый источник общественного порядка, начинает все более и более звучать как собеседник Фрейда.

От высокого звания университетского преподавателя не убудет, если мы уясним себе, что университет – это не сакральное заведение и что Бог, а не культура, есть единственный подобающий предмет безусловного почитания и удивления. Культура вполне может зависеть от религии (вопреки противоположному взгляду Фрейда), но религия не имеет смысла, если на нее просто смотреть как на подпорку для культуры. Если только она не зиждется на бескорыстной любви ко всему сущему, религиозная вера служит лишь тому, чтобы облекать человеческие замыслы в маски святости. Вот почему честный атеист всегда предпочтительней христианина от культуры. Фрейд и Макс Вебер, образцы для подражания и учителя Риффа, достойны восхищения в их решимости жить, не имея этой особой формы утешения – иллюзии, что человеческие замыслы совпадают с Божественным промыслом. Эта самая иллюзия всегда, однако, была главной мишенью религиозных пророчеств. И как раз эта их общая враждебность к ханжеским культурным притязаниям и обнаруживает родство между традицией пророков и достойной подражания традицией таких светских интеллектуалов, как Вебер и Фрейд. Рифф также принадлежит этой традиции, за исключением тех моментов, когда забывается и слишком прямо отождествляет смысл сакрального с официальными учреждениями и “запрещениями”, которые они вменяют.

Нам, видит Бог, нужны учреждения и запрещения, но сами по

себе они не сакральны. Ничего, кроме путаницы – что Лютер и Кальвин подчеркивали давным-давно и на что сам Рифф указывал по многим поводам, – не выйдет из приравнивания веры к повинованию моральным законам, созданным человечеством для управления самим собой.

### ГЛАВА XIII ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ ДУША ПРИ СЕКУЛЯРИЗМЕ

Это заглавие восходит к названию небольшой книжки Оскара Уайльда, *Человеческая душа при социализме*, изданной чуть больше ста лет назад, в феврале 1891 года. Намерением Уайльда было, как всегда, ослепить своим блеском и шокировать читателей, и это *его* название служило типичным в духе Уайльда афронтом почтеннейшей публике. Оно связывало понятие религиозного происхождения, душу, с агрессивно светской идеологией, во многом почерпнувшей свои воззрения из знаменитого осуждения Марксом религии как опиума для народа.

Это был, пожалуй, единственный марксистский афоризм, под которым Уайльд подписался бы без оговорок. Едва ли он был правоверным социалистом. “Мы все более-менее социалисты сегодня” – сказал он одному интервьюеру в 1894 году, но его собственный вариант социалистического символа веры прославлял художника, а не сына труда с мозолистыми руками, и почитал к тому же социализм лучшим упованием индивидуализма нового рода – неким “новым эллинизмом”, как он отзывался о нем на последних страницах своего не-коммунистического манифеста. Правоверные марксисты осмеляли его социализм эстетического толка, но последним-таки смеялся Уайльд. Его религия искусства пережила крах марксистской утопии. Из всех светских религий, возникших в 19-м веке, эта оказалась самой долговечной: по-своему, и самой соблазнительной, и самой много-смысленной.

Социализм, как понимал его Уайльд, был просто другим названием – названием, в 1891 году, в тех кругах общества, где Уайльд был как у себя дома, намеренно провокационным, – движения за уничтожение тяжелого ручного труда введением машин. Уайльда вывели из себя те, кто провозглашал высокое достоинство труда. “В физическом труде ничего нет уж такого непременно достойного, и в основном он совершенно унижен”. Когда-нибудь он будет про-

изводиться хитроумной машинерией. Прогресс науки и технологии постепенно уничтожит нищету, страдание и несправедливость. Коллективизация производства избавит бедных от нужды, но она же избавит богатых от обузы распоряжаться и защищать свою собственность. Если физический труд унижен, то собственность – “скука”, по мнению Уайльда. “Обязанности перед ней делают ее невыносимой. В интересах богатых мы должны от нее избавиться”. Не менее, чем физический труд, управление собственностью отвлекает людей от действительного дела жизни: воспитания и осуществления “индивидуальности”. Как только государство возьмет на себя производство полезных вещей, личность сможет посвятить себя производству того, “что красиво”. “Истинная человеческая личность” займет подобающее ей место. “Она будет расти естественно и просто, подобно цветку или тому, как растет дерево. ... Она никогда не будет спорить или препираться. Она не будет постоянно соваться к другим или просить их стать, как она. Она будет любить их просто потому, что они – другие... Человеческая личность будет весьма удивительной. Она будет столь же удивительной, как личность ребенка”.

Социализм, в представлении Уайльда, осуществится не через действия масс. Массы слишком оступили от каторжной работы, чтобы суметь самостоятельно раскрепостить себя. Они “чрезвычайно тупы” в своем почитании власти. По правде, они “не признают настоящего” своего собственного страдания. “Им нужно, чтобы им об этом сказали другие” – “агитаторы”: “совершенно необходимый класс людей”, без которых “не будет никакого движения к цивилизации”. “Агитаторы” – это политический эквивалент художников: возмутителей спокойствия, врагов приспособленчества, бунтарей против обычая. С художниками их объединяет ненависть к власти, презрение к традиции и отказ от поисков благосклонности широких масс. Агитаторы и художники, желающие быть угодными только самим себе, – это высшее воплощение индивидуализма. Они “не замечают публики вовсе”, как и не обращают ни малейшего внимания и на “те набившие оскомину ханжеские речи о необходимости делания того, чего хотят другие, потому что они этого хотят; или на столь же отвратительные лицемерные призывы к самопожертвованию”. Артисты отвечают за свои поступки только перед самими собой, и их эгоизм, как на это можно посмотреть с точки зрения общепринятой морали, это неперемное условие любой истинной победы воображения. Все великие исторические вожди, по мнению Уайльда, имели артис-

кристофер лэш

тический темперамент. Сам Иисус Христос был артистом, несущим миру художественное откровение. “Он сказал человеку: у тебя удивительная личность. Развивай ее. Будь собой”.

В своем *De profundis*, пространном послании лорду Альфреду Дугласу, написанном шесть лет спустя из бездны его заточения в Редингтонской тюрьме, Уайльд расширил это толкование Христа “как предтечи романтического направления в жизни”, “величайшего из индивидуалистов”. “Создав себя” из “своего собственного воображения”, Иисус из Назарета проповедовал силу воображения как “основу всей духовной и материальной жизни”, по словам Уайльда. Он проповедовал сочувственное воображение, не альтруизм, но его собственные силы сочувственного отождествления сделали его “глашаемым” “целого мира бессловесного, безгласного мира боли”. Его жизнь, как она записана в Евангелиях, была “просто как произведение искусства”. Он был “из стана поэтов”, и “его главная война была против филистеров” – “война, которую каждому сыну света приходится вести”. Даже пребывая в бездне своего собственного публичного унижения и уныния, Уайльд не видел повода смягчать то, что он писал в *Человеческой душе при социализме*: “Тот, кто хотел бы уподобиться своей жизнью Христу, должен целиком и полностью быть собой”. Как он выразил это в более раннем тексте, “весть Христа человеку это просто “Будь собой”. Вот весть Христа”.

Весть такого рода, исходила она или нет от Христа и была она или нет выражена в чисто светских оборотах или в псевдодуховных оборотах из *De profundis*, привлекала интеллектуалов, ищущих замены для религиозных взглядов, которые к той поре повсеместно рассматривались как оскорбляющие современный ум. Вместо самоотречения и самодисциплины она предлагала соблазнительный образ самости, не стесненной никакими гражданскими, родственными или религиозными обязательствами. Она утверждала художников и интеллектуалов в их чувстве превосходства над вульгарной толпой. Она санкционировала их восстание против условностей, против серьезности буржуа, против тупости и уродства. Приравнивая социальную справедливость к артистической свободе, религия искусства делала социализм приемлемым для интеллектуалов, которых иначе отталкивал бы его материализм. Привлекательности для интеллектуалов социалистического движения в пору его расцвета невозможно дать достаточного объяснения, если не принимать во внимание то, как оно пересекалось с богемной критикой буржуазности. Социалистов и

эстетов объединял общий враг, буржуа-филистер, и неослабное противостояние буржуазной культуре было куда более продолжительным в его действиях – на Западе, по крайней мере, а теперь, возможно, и на Востоке, – чем наступление на капитализм.

В 1960-х годах революционные студенты брали на вооружение лозунги, по духу куда более близкие Уайльду, нежели Марксу: “вся власть – воображению”; “запрещается запрещать”. Неизменная притягательность подобных идей, даже тридцать лет спустя, не может не быть очевидна для любого, кто имеет в виду университетскую среду и современные медиа. Так называемое “постмодернистское” настроение определяется, с одной стороны, крушением иллюзий по поводу грандиозных исторических теорий, или “метанарративов”, включая марксизм, и, с другой стороны, идеалом личной свободы, который во многом идет от эстетического бунта против культуры среднего класса. Постмодернистский вкус отвергает многое и в модернизме, но он коренится в модернистском идеале индивидуумов, эмансипировавшихся от условностей, создающих собственную идентичность по своему выбору, ведущих свои собственные жизни (как сказал бы Оскар Уайльд), как если бы сама жизнь была произведением искусства.

Традиция романтического субъективизма имела еще одно преимущество перед марксизмом и другими идеологиями, более прочно укорененными на светской почве Просвещения. Дитя контр-Просвещения в Германии и Англии, романтическая традиция острее ощущала пределы просвещенной рациональности. Не отрицая успехов Просвещения, она сознавала опасность того, что “расчарованность мира”, пользуясь выражением Фридриха фон Шиллера, приведет к эмоциональному и духовному оскудению. Макс Вебер ухватился за это выражение как за разгадку исторического процесса рационализации, центральной темы его собственных трудов. Рассудок усиливает человеческий контроль над природой, но и лишает человечество иллюзии, что в его деятельности есть смысл превыше ее самой. Карл Манхейм, ученик и преемник Вебера, называет это “проблемой восторга (ecstasy)”. В своем эссе *Демократизация культуры*, опубликованном в 1932 году, Манхейм напоминает своим читателям, что “человек, для которого не существует ничего помимо его непосредственных обстоятельств, не является вполне человеком”. Расчарованность мира сделала его “тусклым, неинтересным и грустным”. Она лишила мужчин и женщин опыта восторга – буквально, сходного с трансом состояния благого исступления; более широко, увлекающего до само-

кристофер лэш

забвения чувства, например, экзальтации восхищения. “Потустороннего нет; наличный мир не является символом вечного; непосредственная реальность не отсылает ни к чему ей внешнему”.

Манхейм считал, что уменьшение “вертикального различия”, что ассоциировалось у него с демократией, создавало, по крайней мере, возможность подлинных, “чисто экзистенциальных человеческих отношений”, не опосредованных религией или религиозного происхождения идеологиями вроде романтической любви. Сам Вебер был не таким полнокровным оптимистом. Знаменитое заключение *Протестантской этики и духа капитализма* – “специалисты без духа, сенсуалисты без сердца” – давало не самое обнадеживающее видение перспектив человечества. Подобно Фрейду, с которым у него было много общего, он с презрением отвергал утешение религии и ее светских заменителей, настаивая на долге интеллектуала “по-мужски выносить рок времени”. Тон Фрейда также был разочарованным, но твердым: давайте оставим наши ребячества. Уподобляя религию “детскому неврозу”, Фрейд утверждал, что “люди не могут вечно оставаться детьми”. Он добавлял, “это, по крайней мере, кое-что, знать, что ты можешь полагаться лишь на себя”, и есть определенный героизм в решимости Фрейда и Вебера не отступать перед реалиями, которые, с их точки зрения, нельзя изменить, и жить без иллюзий.

Те, кто искал, во что бы верить, едва ли могли найти большой душевный комфорт в этой бескомпромиссной приверженности “интеллектуальной целостности”, как называл ее Вебер. Скорее их мог привлечь эстетизм Оскара Уайльда или спиритуализированный вариант психоанализа у Карла Юнга. Фрейдовский вариант, по мнению Юнга, не мог “дать современному человеку того, что он ищет”. Эта версия психоанализа удовлетворяет лишь “тех людей, кто считает, что у них нет духовных нужд и стремлений”. Наперекор фрейдистам, заявлял Юнг, духовные нужды слишком настоятельны, чтобы не замечать их. Трагуть их как аналогичные голоду или половому влечению, Юнг утверждал, что они всегда найдут себе выражение в том или ином “выходе”. Т. е. сама их практика дает психоаналитикам понять, что они не могут избежать “проблем, которые, строго говоря, имеют теологический характер”.

Красота юнгианской системы для тех, кто был обеспокоен угрозой “бессмысленности”, как он это любил называть, состояла в том, что она придавала “смысл”, не отворачиваясь при этом от современности. На самом деле, успокаивал Юнг своих последователей, они

могут оставаться вполне современными, не жертвуя эмоциональным утешением, доставлявшимся прежде ортодоксальной религией. Его описание современного положения начиналось обычным упоминанием об утраченном детстве рода людского. Средневековый мир, в котором “все люди были чада Господни... и знали наверняка, что им следует делать и как им следует вести себя”, теперь “настолько же далеко позади, как и детство”. Его невинности обратно не вернешь; мир может идти только вперед к “расширенному и более интенсивному состоянию сознания”. Человек вполне современный – “ни в коем случае не человек рядовой” – должен жить “без метафизических достоверностей”, он “отброшен назад к самому себе”. Но в “зависимости от самого себя” содержатся беспримерные возможности самораскрытия. Свобода нервнует, но и будоражит. Портрет современного человека у Юнга щедрей, чем у Фрейда. По мнению Фрейда, расчарованность мира лишила людей чувства безопасности, подобного тому, что создается у детей родительской опекой, но, по крайней мере, дала им науку, которая, по его скромной оценке, научила их “немало чему со времен всемирного потопа” и будет постепенно “увеличивать их силы и впредь”. В более энтузиастическом изложении Юнгом этого знакомого рассказа о просвещении современный человек “стоит на вершине или на самой краешке мира, перед ним – бездна будущего, над ним – небеса, а под ним – всё человечество со своей историей, теряющейся в первобытном тумане”. Вид с высоты был головокружительным, но захватывающим.

Та непроверенная посылка, что историю можно сравнить со взрослением человека от детства до зрелости – точка отсчета, объединяющая Юнга с Фрейдом и Вебером, но также и с большинством тех, кто размышлял о подобных вопросах, – дала возможность осуждать любую форму консерватизма в культуре, любое уважение к традиции как выражение природной склонности сопротивляться эмоциональному и интеллектуальному росту, цепляясь вместо этого за безопасность детства. “Лишь человек, который поднялся над стадиями сознания, относящимися к прошлому, ... может достичь полноты сознания настоящего”.

К одаренному индивиду – к тому, кто принял на себя бремя зрелости, – обращался Юнг в эссе, собранных в 1933 году в книге, получившей запрашивающееся заглавие *Современный человек в поисках души*. Перерастая традицию, полностью современный индивид обретает больший кругозор, но неминуемо отъединяет себя от

своих более консервативных собратьев. “Более полное сознание настоящего изымает его ... из погруженности в общее сознание”, из “людовой массы тех, кто живет целиком в пределах традиции”. Вот почему решение “духовной проблемы современности”, как называл это Юнг, никак не может быть найдено в возврате к “устаревшим религиозным формам”, не говоря уже о чисто светском мировоззрении. Ни аналитик-фрейдист, ни раввин, ни пастор не дают современному человеку “того, что он ищет”. (Будучи сыном протестантского священника и духовным сыном Фрейда, Юнг, очевидно, знал, о чем таким образом высказывался. Он говорил из опыта прямого переживания соперничающих традиций, оспаривавших друг у друга его приверженность, – светского гуманизма и ортодоксальной религии.) Фрейд не считался с неутолимой человеческой тоской по некому трансцендентному “смыслу”, между тем как традиционная религия, с другой стороны, пренебрегала потребностью творческого индивидуума в “разрыве с традицией для экспериментирования с собственной жизнью и определения того, какую ценность и смысл имеют вещи сами по себе, помимо тех, что определяет для них традиция”. Если аналитик-фрейдист отстраняется от вопросов смысла и ценности, то священник уж слишком поспешно выносит свой суд. Современный человек, “вдоволь наслушавшись о вине и грехе”, вправе подозрительно относиться “к однозначным определениям идеи правильности” и к духовным наставникам, “претендующим на знание того, что правильно, а что нет”. Моральный суд, во всяком случае, “в чем-то обкрадывает богатство опыта”. Былое веление следовать по стопам Господа нужно переложить на современный язык. Юнг заговорил весьма похоже на Оскара Уайльда, заняв позицию, что подражание Христу означает не то, что “мы должны копировать его жизнь”, а то, что “мы должны жить нашими собственными, нам положенными жизнями так же истинно, как он прожил свою во всей ее полноте”.

Психоанализ у Юнга в его картине вещей служил тем же целям, каким и артистическое воображение у Уайльда. Переформулированный таким образом, чтобы преодолеть злополучную поглощенность Фрейда вопросом пола, он стал орудием избавления религиозного воображения от его поработанности бессознательной психическими. Обеспечивая доступ не только к бессознательной психической жизни индивидуумов, но и к “коллективному бессознательному” человеческой расы, юнгианский психоанализ извлек на поверх-

ность устойчивую структуру религиозной мифологии – сырье, из которого современный мир мог бы соорудить новые формы религиозной жизни, отвечающие его нуждам. Юнг предлагал восприятию своих пациентов и читателей множество мифологий и духовных практик – ставших равно доступными для ознакомления благодаря расширению исторического сознания в современном мире, – через эксперименты по разнообразному сочетанию которых можно было бы, в конце концов, обрести то единственное, что наилучшим образом отвечало бы их индивидуальным запросам.

Но меня меньше интересуют предлагаемые Юнгом лекарства от духовной болезни современной эпохи, нежели его формулирование самой проблемы и прежде всего те общие предпосылки, что объединяли его даже с теми, кто отвергал предлагаемое им решение таковой. Наиважнейшая из этих предпосылок состояла в том, что неизбежное развертывание сознания делало невозможным, по крайней мере, для образованных классов, вернуть ушедшее чувство инфантильной защищенности. Образованные классы, не будучи в состоянии избавиться от бремени умудренности, могут лишь завидовать наивным верованиям прошлого. Они могут даже завидовать тем классам, которые, особо о том не задумываясь, и в 20-м веке продолжают справлять традиционные религиозные обряды, еще не открывшись ледяным ветрам современной критической мысли. Но поменяться местами с непросвещенными массами они могут не более, чем возвратиться в прошлое. Как только критический навык ума оказался вполне усвоен, ни один из тех, кто понял вызванные этим изменения, не смог найти какого-либо убежища или пристанища в предшествовавших современным системам мысли и верования. Именно этот опыт разочарования, более чем что-либо другое, и отличает, как считается, художников и интеллектуалов от неразмысляющих обывателей, живущих по старинке, которые потому и не доверяли художникам и интеллектуалам, что им было невыносимо услышать дурные вести.

Непросвещенным прошедшим векам могло бы проститься, что они верили в то, во что ни один образованный человек не поверит в 20-м веке, или что они буквально принимали мифологии, которые скорее следовало бы понимать в иносказательном или метафорическом смысле; можно было бы даже простить современный пролетариат, не допущенный до образования в силу его обреченности тяжелому труду, но буржуазный филистер жил в просвещенный век, имея легкий доступ к просвещенной культуре, однако намеренно не захотел

увидеть света, чтобы тот не рассеял иллюзий, столь важных для его душевного покоя. Интеллектуал, во всяком случае, единственный, кто смотрел не мигая прямо на свет.

Утратившая иллюзии, но сохранившая стойкость – именно так видит себя современность, настолько гордая своим интеллектуальным раскрепощением, что она даже не делает попытки скрыть ту духовную цену, которую приходится за это платить. Снова и снова комментарий по поводу духовного состояния современности – по поводу человеческой души в современную эпоху, по поводу “современного темперамента”, как именует его Джозеф Вуд Кратч, – снова и снова комментарий этот возвращается к своей излюбленной биологической аналогии, как к неким строительным лесам, которыми ограничивается проблема. Пользуется ею и Кратч: *Современный темперамент*, изданный в 1929 году и предсказуемо осужденный теми филистерами, раздражить которых ему и не терпелось, как чрезмерно пессимистическое описание современного положения, начинается (не менее предсказуемо) с противопоставления детской невинности и опыта. Кратч начинает прямоком с Фрейда: “Это одно из причудливых измышлений Фрейда, что дитя в материнской утробе – счастливейшее из живых существ”. Кратч не отвергает этого “причудливого измышления”, как это можно было бы ожидать, доверившись первому впечатлению; вместо этого он, подобно самому Фрейду, развивает тот ход мысли, что “расы, как и отдельные люди, имеют свое детство, свое отрочество и свою зрелость”. По мере того, как раса обретает зрелость, “вселенная становится все более и более тем, что открывается в опыте, все менее и менее тем, что создается в воображении”. Человек с неохотой узнает, что должен полагаться только на самого себя, а не на сверхъестественные силы, созданные по его образу и подобию. “Словно ребенок, который растет и мужает, он переходит из мира, подлаженного под него, в мир, к которому он должен подладиться сам”. На социальном уровне процесс еще не закончен, поскольку современный мир полностью не изжил своего прошлого. Его трудности сравнимы с теми, в какие попадает “подросток, еще не научившийся ориентироваться без оглядок на мифологию, которой было окружено его детство”.

Существует большой корпус комментариев на современное духовное состояние, и всеми ими полагается, что опыт сомнения, морального релятивизма и т. д. является однозначно современным. Я привел всего несколько показательных образцов, но более исчерпы-

вающий и систематический обзор этой литературы лишь подтвердил бы центральную важность образного ряда, которым сопоставляются история культуры и цикл жизни отдельного человека. Вслед за Кратчем мы могли бы назвать причудливым измышлением эту умственную привычку подчеркивать нашу разочарованность в противопоставление невинности наших предков, но нам тем не менее следует учесть то, что она проистекает из какого угодно, но только не причудливого, импульса, ведущего к весьма серьезным последствиям, не самое последнее из которых – препятствование пониманию жизненно важных вещей. В ней сказывается предрасположенность к прочтению истории или как трагедии утраты иллюзий, или как прогресса критического разума. Я говорю “или – или”, но, конечно, эти два варианта исторического мифа модернизма тесно связаны; по правде говоря, они симбиотически взаимозависимы друг от друга. Полагается, что прогресс критического разума как раз и ведет к утрате иллюзий. Разочарованность представляет собой цену прогресса. Ностальгия и понятие прогресса, как я доказывал в *Истинном и единственном рае*, идут рука об руку. Предположение, что наша собственная цивилизация достигла уровня сложности, не имеющего себе равных, порождает ностальгическую тоску по минувшей простоте. С этой точки зрения, отношение прошлого к настоящему определяется прежде всего контрастом между простотой и изощренностью.

Преграда, отделяющая прошлое от настоящего, – непреодолимая преграда для современного воображения – это опыт разочарованности, который делает невозможным возвратить себе невинность былых дней. Можно сказать, что разочарованность – это характерная форма гордости в эпоху современности, и эта гордость не менее очевидна в ностальгическом мифе о прошлом, чем в более агрессивно-триумфальной версии культурного прогресса, без сожалений отбрасывающей прошлое. Внешне акт воссоздания прошлого ностальгией представляется продиктованным любовью, но она воскрешает прошлое лишь затем, чтобы заживо его похоронить. Она разделяет с верой в прогресс, которому лишь на первый взгляд противостоит, тот пыл, с каким она провозглашает кончину прошлого и отрицает за историей участие в настоящем. И те, кто оплакивает кончину прошлого, и те, кто его превозносит, считают само собой разумеющимся, что наш век перерос свое детство. И те и другие находят трудным поверить, что история все еще не покинула наше просвещенное, лишённое иллюзий отрочество, или зрелость, или старость (как бы там

ни определяли современную фазу жизненного цикла). И теми и другими правит, в их установке по отношению к прошлому, преобладающее неверие в привидений.

Возможно, наиболее существенной утратой, вызванной распространением такого умственного склада, стала утрата правильного понимания религии. В комментариях на современное духовное положение религия последовательно трактуется как источник интеллектуальной и эмоциональной безопасности, а не как вызов самодовольству и гордыне. Ее этические наставления превратно истолковываются как корпус простых заповедей, не оставляющих места двусмысленности или сомнению. Вспомните у Юнга описание средневековых христиан, как “чад Господа, знавших наверняка, что им следует делать и как им следует себя вести”. Кратч во многом говорит то же самое. Как он считает, средневековая теология сделала жизненное поведение “точной наукой”. Она предлагала “план жизни”, который был “восхитительно прост”. Средневековые христиане “принимали божественные законы, точно таким же образом, как современные ученые принимают законы природы”, и это слепое повиновение авторитарной науке о нравах, по мнению Кратча, оказывается единственной альтернативой “моральному нигилизму”. “Как только ты усомнишься в обоснованности божественных законов, понимаемых как первоначала науки, которой случилось называться теологией, или как только ты задашься вопросом о цели жизни”, ты покатишься по скользкому откосу к релятивизму, моральной анархии и культурному отчаянию.

Под вопрос здесь нужно поставить то предположение, что религия когда-либо предоставляла систему исчерпывающих и однозначных ответов на этические вопросы – ответов, абсолютно неуязвимых для скепсиса, или что она предупреждала размышление о смысле и цели жизни; или что религиозным людям прошлого было неведомо экзистенциальное отчаяние. Хватило бы и одного знаменитого собрания песен, сочиненных средневековыми семинаристами, готовящимися ко рукоположению в сан, “*Carmina Burana*”, чтобы развеять подобные представления; эти тревожащие душу произведения высказывают извечное подозрение, что мирозданием правит случай, а не провидение; что у жизни нет высшей цели и что самая лучшая духовная мудрость – это наслаждаться жизнью, пока можешь.

Или стоит задуматься о разнообразии религиозного опыта, проанализированного Уильямом Джеймсом в его одноименной книге, одной из немногих книг о духовном кризисе современности (если

это и в самом деле ее содержание), которая выдержала испытание временем отчасти – странно сказать – из-за своего полнейшего безразличия к вопросам исторической хронологии. Для читателей, сформированных осознанно современной традицией, на которую я ссылаюсь, это безразличие к хронологии могло бы показаться слабостью книги Джеймса, но в том-то как раз и состоит его главная мысль, что глубочайшее разнообразие религиозной веры (“тип дважды родившихся”, как он это называет) всегда, во все времена, возникает из глубины отчаяния. Религиозная вера утверждает благо существования перед лицом страдания и зла. Черное отчаяние и отчуждение – имеющие своим источником не исключительно современные впечатления, но всегдашнее чувство горечи в отношении Бога, который позволяет процветать злу и страданию, – часто становятся прелюдией к обращению. Осознание “предельного зла” ложится в основу духовного опьянения, которое, наконец, приходит с “умягчением” и “отказом от себя”. Опыт дважды родившихся, по Джеймсу, более мучителен, но эмоционально более глубок, нежели опыт “здоровомыслящих”, поскольку он настоян “на отраве меланхолии”. Не имея сознания зла, тип религиозного опыта однажды родившихся не может выстоять перед превратностями судьбы. Он оказывает поддержку лишь до той поры, пока не встретился с “разлагающими унижениями”. “Чуть поостынут животная чувствительность и инстинкты, чуть поутрачатся животная выносливость, и вот червь в сердцевине источников всех наших обычных удовольствий уже на самом виду и превращает нас в меланхолических метафизиков”. Когда это произойдет, нам потребуется более суровая вера, которая признает, что “жизнь и ее отрицание нерасторжимо связаны и их не развязать” и что “все природное счастье поэтому кажется пораженным противоречием”. Если даже все идет хорошо, то смертная сень нависает над нашими радостями и победами и ставит их под вопрос. “За всем маячит великий призрак вселенской смерти, всеохватный мрак”.

Следует подчеркнуть еще раз, что Джеймс противопоставляет два типа темперамента, а не два человеческих возраста. Современный мир не владеет монополией на страх смерти или отпадение от Бога. Отчуждение – это нормальное состояние человеческого существования. Бунт против Бога – это естественная реакция на то открытие, что мир не был создан для нашего личного удобства. Дальнейшее открытие, что страдание насылается одинаково на праведных и неправедных с трудом, как мы знаем из Книги Иова, согласуется с

верой в милостивого, всемогущего создателя. Но как раз от этого удобного убеждения, что промысл Вседержителя совпадает с нашими исключительно человеческими замыслами, религиозная вера и требует отказаться.

Кратч утверждает, что религия дает человеку приятную иллюзию, что он и есть центр вселенной, объект божественного милосердия и неустанного внимания. Но как раз эту самую иллюзию религиозная вера в своих самых радикальных формах безжалостно атакует. Так, Джонатан Эдвардс различает между “благодарной доброй волей” – корнем религиозного чувства, как он его понимает, – и того рода благодарностью, которая вызывается обращенной к тебе любовью и высокой оценкой – благодарностью такого рода, говоря иначе, какую люди могли бы испытывать к Создателю, принимающему, по их мнению, близко к сердцу их интересы. “Истинная добродетель – писал Эдвардс, – изначально состоит не в любви к каким-либо особенным существам ... и не в благодарности за их любовь к нам, но в сердечном пристрастии и союзе с бытием, понимаемом как таковое, пробуждающем полноту благосклонности ... к бытию вообще”. У человека нет прав на божественную милость, и “благодарная добрая воля” должна, соответственно, пониматься не как подобающая признательность в ответ на наши молитвы, так сказать, но как признание мощи божественного Всепопателя жизни устроить вещи так, как Ему угодно, “не давая никакого отчета за Свои дела”, по выражению Эдвардса.

Видение Бога у Эдвардса не имеет никакого сходства с благодной отеческой фигурой, созданной, согласно Фрейду, инфантильными человеческими существами из их бессознательной потребности быть зависимыми. Бог у Эдвардса “абсолютно совершенен и бесконечно премудр и источник всякой мудрости”, и, стало быть, так “подобает, ... чтобы Он Себя содеял своим концом и что ищучи этого конца взял себе за правило не что иное, как лишь собственную премудрость, не испрашивая позволения или совета ни у кого”. Фрейд, подобно Кратчу, исходит из положения, что религия отвечает на потребность в зависимости, тогда как Эдвардс говорит напрямую с теми, кто горделиво отрицает любую такую потребность – кого на самом деле раздражают любые напоминания об их зависимости от некоей силы превыше их собственного контроля или, по крайней мере, превыше контроля человечества вообще. Таким людям бывает трудно признать справедливость и благо за этой высшей силой, когда мир столь очевидно исполнен зла. Им бывает трудно примирить свои

ожидания мирских успехов и счастья, так часто сводимых случайностями на нет, с мыслью о справедливом, милосердном и всемогущем Создателе. Неспособные помыслить такого Бога, который не рассматривал бы человеческое счастье концом и началом творения, они не могут принять основной парадокс религиозной веры – что секрет счастья кроется в отказе от права быть счастливым.

Что делает современный темперамент современным, следовательно, это не то, что мы потеряли наше детское чувство зависимости, но то, что имевший место всегда бунт *против* зависимости ныне особенно силен. Этот бунт не нов, как напоминает нам Флэннери О’Коннор, когда замечает, что “случаются длинные периоды в жизни всех нас ... когда истина, данная в откровении веры, ужасна, нарушает эмоциональное равновесие, просто отвращает. Тому свидетельство – темная ночь души у некоторых святых”. Если ныне весь мир, кажется, пробирается сквозь темную ночь души, то это потому, что обычный бунт против зависимости, похоже, санкционирован самим нашим научным контролем над природой, тем же самым прогрессом науки, якобы уничтожившим религиозное суеверие.

Те чудесные машины, которые наука сподобила нас соорудить, не уничтожили тяжелого труда, как Оскар Уайльд и другие лжепророки столь уверенно предрекали, но они нам дали возможность предстать, что мы господа над собственной судьбой. В век, воображающий себя лишенным иллюзий, это та единственная иллюзия, иллюзия господства, которая остается живучей как никогда. Но теперь, когда мы начинаем постигать границы нашего контроля над природным миром, это та иллюзия – еще раз припомним Фрейда, – будущее которой вызывает весьма большое сомнение, иллюзия, во всяком случае, более проблематичная, нежели будущее религии.

## ПРИМЕЧАНИЯ:

К гл. I:

<sup>1</sup> Размытость понятия не дает возможности политикам достигнуть согласия по поводу означения меньшинств, имеющих право на компенсацию за историческое угнетение. Представители социальных наук впервые заговорили о меньшинствах, в нынешнем смысле этого термина, в эпоху “Нового курса”. Они подразумевали группы, “отбираемые и выделяемые как встречающие к себе неравный подход”, по определению Луи Уирта. Тогда как национальные меньшинства в Европе в целом порочились как агрессивные и враждебно настроенные, американские меньшинства виделись скорее как жертвы, нежели как хищники. С самого начала, таким образом, статус меньшинства давал тем, кто мог на него притязать, определенный моральный и политический рычаг. Если “простой факт общей неприязни и есть то, что определяет меньшинство как группу”, развили свою точку зрения Арнолд и Кэролайн Роуз, то моральное превосходство неизменно приходится на сторону “меньшинства” (даже если статистически оно составляет большинство населения). Давлению, оказанному в целях расширения категории, с последовавшей утратой ее четких границ, было невозможно противостоять. К 70-м она включала не только различные расовые и этнические группы, но и женщин (за тем исключением, когда они лексически различались бессмысленной формулировкой “женщины и меньшинства”), гомосексуалистов и группы (например, глухие), прежде определяемые социологами как “отклоняющиеся”.

Джастис Льюис Поуэлл заявил на “процессе Бакке” (1978) (определяющая, несмотря на ее запутанность, формулировка Верховного Суда по вопросу акции поддержки представительства), что “Соединенные Штаты стали нацией меньшинств”. Тем не менее, он признал, что этот термин безнадежно неточен. Любая группа, которая может “выдвинуть притязания на дискриминацию в прошлом”, может утвердить свой статус меньшинства и свою уполномоченность

на вновь данные “права”, предоставляемые судами в их расширительном толковании акции поддержки представительства. Однако было в равной степени очевидно, что “не всем из этих групп” может быть “предоставлен режим предпочтения”, ибо тогда “все “большинство”, которое останется, будет новым *меньшинством* белых англосаксонского происхождения, протестантского вероисповедания. Как здесь можно было решить, к каким именно группам следовало применить компенсирующий подход? Было бы трудно перечить заключению Поуэлла о том, что “не существует принципиального основания для решения о том, какие группы, заслуживали бы “повышенного юридического попечения”, а какие нет”.

Несмотря на очевидное отсутствие строгости в его определении, понятие меньшинства возымело огромное влияние на социальную политику. Глубоко заходящая общественная дискуссия может только усилить массовую оппозицию к акции поддержки представительства и к понятию меньшинства, лежащему в ее основе. В отсутствие же подобной дискуссии государственные чиновники находятся в незавидном положении, когда они пытаются проводить политику без опоры на какую-либо видимость общественного согласия. Филип Глисон в своем проницательном обзоре понятия меньшинства замечает, что “разностный подход... без сомнения, заслуживает более недвусмысленного признания и обсуждения, чем он до сих пор удаивался”, — и если это не преуменьшение, то что тогда является таковым?

<sup>2</sup> Название у Кауса двусмысленно, поскольку не совсем ясно, предлагает ли он отказаться от борьбы против неравенства или же считает, что правильная надлежущая цель, или венец свершений, “конец” эгалитарного общества, как он это видит, это интенсивная гражданская жизнь, доступная всем, а не уравнивание доходов. Второе прочтение оказывается верным. Это не исключает, однако, той возможности, что некая мера экономического равенства является одним из важных средств или предварительных условий искомого свершения гражданского равенства.

<sup>3</sup> Подобные вопросы поднимались гораздо раньше в социологических работах, авторы которых так или иначе примыкают к прогрессистскому движению, прежде всего Чарльзом Хортоном Кули в *Социальном процессе*, опубликованном в 1907 году. “Денежный мотив — писал Кули, — исключает столь обширные области жизни, что мы имеем все основания удивляться тому, до какой степени мы доверяем рыночному процессу”. В его понимании, “денежные цен-

ности несостоятельны в выражении более высоких аспектов жизни общества”. Противовес рынку мог быть обретен в деятельности, осуществляемой ради нее самой, а не ради внешнего вознаграждения – в искусстве, в труде мастеровых и в свободных профессиях”. Удовольствие от творческой работы и от соучастия в этом тех, кто по достоинству оценивает продукт, ... в отличие от удовольствия обладания вещами, которые мы заполучаем от других, ... возрастает, чем больше мы это разделяем с другими; выводит нас из эгоистичной атмосферы будничной конкуренции”.

К гл. III:

<sup>1</sup> “Один американский городок глазами социолога” (“Лайф”, 12 сентября 1949 г., стр. 108-118). Объяснив, как с помощью “математического аршина” Уорнера “высчитывается общественное положение”, автор статьи переходит к обрисовыванию шести социальных классов, представленных в Рокфорде, штат Иллинойс, чья городская община, наряду с прочими, анализируется в монографии Уорнера *Демократия в Джонсвилле*. Тон этого материала, завершающегося интервью с Уорнером, цитируемым ниже, можно уловить из сообщаемых “Лайфом” сведений о некоем Сэме Сигуле: полуквалифицированный рабочий, живущий в трейлере, он так и не закончил среднюю школу и по “набранным очкам” остается “на нижней ступени социальной лестницы”. Несмотря на эти неблагоприятные обстоятельства, “у него есть мечты”, сообщает “Лайф”. “Если он ... сможет преодолеть свой недостаток образования, Сэм начнет медленно, но верно карабкаться вверх”.

<sup>2</sup> Е. А. Росс, один из основоположников американской социологии, некогда подобным образом и убеждал своих коллег не слишком торопиться “поднимать завесу”, защищающую классовые иллюзии от детального научного разбора. Об убеждениях, сплачивающих общество, – “идеалах и кредо, выработанных общественным разумом” – не должно “голосить с крыши каждого дома”. “Мудрый социолог” “слишком бы благоговел перед моральной системой” – даже если она целиком состояла бы из предрассудков, – чтобы “обнаружить ее наготу”. Далее он не стал бы обращаться к человеку с улицы, но “к учителям, священникам, издателям, законникам и судьям”. “Тайна порядка” не должна попасть не в те руки.

<sup>3</sup> “Рабочий класс среднего города – по мнению Линдсов, – не мыслит себя отличным” от класса деловых людей, он привержен “тем

же самым символам успеха”. Он “захвачен” той же самой “традицией повышения жизненного стандарта и соблазнен обольщениями умелых торговцев”. Привычка жить бездумно, “сезон здесь – сезон там; есть работа – нет работы”, лежит в основе “той огромной степени неосознанности себя как класса, что была столь выраженной чертой рабочего класса “мидлтауна” даже на шестом году Великой депрессии”.

Примером того, что левая оппозиция думает о подобных фактах, является аргументация, выдвинутая Майклом Лернером в связи с тем положением, что “самообвинения” служат главной помехой для радикальности рабочего класса. “Рабочие начинают думать, что проблемы, с которыми они сталкиваются, являются следствиями их собственного неумения приспособиться к данной реальности”. “Самоосуждающий подход”, препятствующий выражению “праведного негодования против угнетения”, к несчастью, “глубоко укоренен в бессознательном и его трудно вытеснить”. Также см. *Винить жертву* Уильяма Райана.

<sup>4</sup> Стенли Аронович развивает знакомый тезис, что “притупление самосознания американского рабочего класса” – неумение рабочих “уловить тот факт, что эксплуатация их самих в процессе производства вызывается причинами, заложенными в самой системе” – отражает доступность “открытых возможностей внутри системы”, точнее – “различие в доступе” к этим возможностям для “различных этнических групп”. Революционное сознание отстает перед “пряной остротой обетования американской жизни, которой глубоко захвачены не-американцы по рождению”. Но хотя “миф о социальной мобильности не был развеян”, все труднее становится, по мнению Ароновича, верить, что “тяжелый труд, образование и неизбежность американской экспансии могут принести успех”.

<sup>5</sup> В своем рвении различить наемный труд от рабства авторы “Либерэйтора”, заявив, что наемный труд – это временное положение, из которого рабочий может “подняться на более высокую социальную ступень”, на этом не останавливались. Этот ход рассуждения они сочетали с защитой рынка труда как такового. Работающий по найму не эксплуатируем и не унижаем. “Разве он не может выбрать себе работодателя? Разве он не может заключить договор об оплате? Разве он не сможет сменить занятие, когда бы ему не представилась возможность улучшить свое положение?... Разве он не принадлежит себе?” С этой точки зрения, “общественное зло не в

том, что за труд выдается плата, но что данная плата в целом не соответствует стоимости совершенного труда”. Именно радикалы-аболиционисты, а не центристы из “свободной земли” (free soil) ближе всего и подошли к тому, чтобы сформулировать пышно затем развернутую идеологию рынка.

<sup>6</sup> Линкольн впервые изложил этот аргумент в речи перед Сельскохозяйственным обществом штата Висконсин в сентябре 1859 г. Суть этого выступления также была изложена им по важному поводу его первого ежегодного обращения к Конгрессу 3 декабря 1861 г. – одной из его первых попыток в качестве президента философски обосновать дело профсоюзов.

Благодаря недавним научным изысканиям теперь уже нельзя так просто, как это было возможно ранее, отместить такого рода высказывания как производимые мышлением в сослагательном наклонении. В первой половине 19-го века, согласно Кристоферу Кларку, “работа по найму”, по крайней мере в долине реки Коннектикут, была “сезонной. Семьи, как правило, полагались на собственный труд. Хотя многие мужчины время от времени и нанимались на работу ... целиком они от этого не зависели”. Они выходили на рынок труда в поисках средств поддержания домашнего хозяйства, что по-прежнему основывалось на “прямом обмене товаров или работы”, а не на обмене на деньги. Рынок труда, утверждает Кларк, “формировался семейными интересами и еще не был определяем влиянием большого класса работающих, которые только свой труд и могли продавать”. В характере наемного труда также “отражался сезонный характер земледелия и мелкого производства”; время от времени, когда не имелось другой работы, люди сдавали свой труд в найм.

Описывая свое детство в Риджфилде, штат Коннектикут, в годы перед войной 1812 года, Сэмюэл Гризуолд Гудрич вспоминал, что “каждая семья жила, полагаясь, насколько это было возможно, на собственные силы”. Поскольку “денег в достатке не бывало”, платили обычно натурой” ... “В прислугах у нас были... дочери уважаемых фермеров или ремесленников, что жили по соседству”... “Прислуживание не значило чего-либо недостойного”.

<sup>7</sup> Сам герой Элджера наделен немалой долей сходства с этим идеалом рабочего класса. Главные герои у Элджера – типично сельского происхождения, не из трущоб, хотя в поисках счастья они приходят в город. Они – порядочные молодые люди, лишившиеся наследства из-за непредусмотрительности старшего поколения, сутяж-

ничества или алчности. У Элджера ударение падает не столько на “взлет из грязи да в князи”, сколько на восстановление в правах законного наследника. Значит, даже элджеровский миф не очень соотнобразуется с идеалом социальной подвижности по восходящей, характерный для 20-го века.

Фронтир (frontier) – “граница заселения”, предел продвижения поселенцев в США (отменен в 1890 году).

<sup>8</sup> Коннант пытался убедить себя, что “диверсифицированная” система образования как-нибудь поспособствует “созданию более чем одной “элиты””. Высокая компетентность будет признаваться во многих областях, не только в рамках определенных профессий. Его исключительное беспокойство о пополнении круга специалистов, однако, не оставляло сомнения в его собственных устремлениях.

<sup>9</sup> См., соотв., Seymour Martin Lipset и Reinhard Bendix. *Social Mobility in an Industrial Society* (1959); Hartmut Kaelble, *Social Mobility in the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> Centuries* (1983); Edward Pessen, ed., *Three Centuries of Social Mobility in America* (1974); Peter Blau и Otis D. Duncan, *The American Occupational Structure* (1967); Alan C. Kerckhoff, “The Current State of Social Mobility Research”, *Sociological Quarterly* 25 (1984): 139-153; William Miller, “American Historians and the American Business Elite in the 1870s”, in *Men in Business*, ed., William Miller (1952); C. Wright Mills, “The American Business Elite: A Collective Portrait”, *Journal of Economic History* (December 1945): 20-44.

К гл. VI:

<sup>1</sup> Мальчишки, бывало, осваивали начатки бейсбола на городских улицах, на пустырях или на пригородных лужайках, вдали от присутствия взрослых. Они моментально заводили свои собственные игры. Годились палки и крышки от бутылок при отсутствии более совершенных снарядов. Ныне Лига молодых (Little League) организует всё вплоть до мельчайших деталей.

К гл. VII:

<sup>1</sup> Многие из культурных институтов этого города задумывались, в 19-м веке, именно ради подобного результата. Генри Тэппен, наряду с другими, выступал за учреждение столичного университета, который бы объединил Библиотеку Астора, Союз Купера и другие научные и литературные общества “в гармоничное единство”, если воспользоваться его выражением. Его намерением было, говорить

он, воспитывать публику в целом, не поощрять узкую специализацию. От профессуры “требовалось вести популярные курсы для широкой аудитории” помимо лекций по их специальности. “Библиотеки, собрания и хранилища, лаборатории, аудитории Университета станут достоянием учащихся всех уровней; таким образом, он сделается грандиозным центром интеллектуальной деятельности” в городе. Александр Даллас Бах выдвинул сходную концепцию некоего “городского университета гуманитарных и естественных наук, где человек практической складки сможет сойтись с ученым на равной ноге”. Предполагалось, что университет Баха сводил бы вместе “людей прогресса, теоретиков, практиков, квалифицированных рабочих, артистов”.

К концу 19-го века, поясняет Томас Биндер, эти далеко идущие замыслы в культуре городской жизни уступили дорогу новой модели обучения, сосредоточенной вокруг узких дисциплин и профессиональной специализации. Изначальное видение, однако, не вовсе исчезло; кое-что от него сохранилось в другой форме и в совершенно другом исходном контексте журналов для узкого круга – “Севн Артс”, “Нейшн”, “Нью Рипаблик”, “Менора Джорнал”, “Комментари”, “Партизан Ревью”, “Политикс”, “Диссент” – что делало Нью-Йорк культурной столицей на протяжении первой половины 20-го века.

#### К гл. VIII:

<sup>1</sup> Все цитаты в этой главе, кроме цитат их Адама Смита и Ореста Броунсона, берутся из обширных докладов Манна, поданных им как секретарем совета по образованию в законодательное собрание штата Массачусетт. Ссылки на страницы даются по изданиям *Ежегодного доклада совета по образованию, сопровождаемого Ежегодным докладом секретаря совета* (Бостон, Даттон и Ветворт, 1838-1848), в 12 томах.

#### К гл. X:

<sup>1</sup> Эти успокоительные слова появились в отчете за 1980 год, озглавленном “В защиту гуманитарных наук”, опубликованном Американским советом ученых обществ, под редакцией Джорджа Левина и написанном коллективом авторов: Питером Бруксом, Джонатаном Кулером, Марджори Гарбер, Э. Энн Каплан и Кэтрин Р. Стилпсон. Перечислены имена других ученых как “поддержавших эту позицию” – среди них Жюль Шамецки, Мёррей Кригер, Доминик Ла Капра, Ричард Л. МакКормик, Хиллис Миллер и Ричард Ванн, каж-

дый из которых – светило в своей области.

Там, где критики гуманитарных наук видят сумятицу и разброд, эти авторы видят “интеллектуальный фермент”, вдумчивое обсуждение и бесстрашное новаторство. Они не смущаются в своем неколебимом оптимизме ни недобором поступающих, ни сверхузкой специализацией, ни невразумительным жаргоном, ни подчиненностью преподавательских задач исследовательским. “Занятия на перекрестках научных дисциплин”, полагают они, подкорректируют узость специализации. Недобор поступающих отражает “тяжелые экономические обстоятельства”, а не “интеллектуальный и педагогический провал”. Жаргон – это плохо, но обычно он и считается чем-то плохим – и прежде всего, конечно, самими авторами отчета. Преподавание и исследование дополняют друг друга и т. д. Эти авторы ничего не говорят о самом важном критическом замечании: что студенты выпускаются колледжем в состоянии глубокого неведения о мире. Возможность того, что в этой критике вдруг да окажется немало правды, видимо, не приходила им в голову. Может быть, она их не смущает.

<sup>2</sup> “Эта аналогия – утверждает Гертц, – не притянута за уши. У Рэймонда Арона в *Опшуме для интеллектуалов*, например, не только заглавие – иронически вторящее ожесточенному иконоборчеству Маркса – но все риторические обороты в целом (“политические мифы”, “идолопоклонничество перед историей”, “церковники и ортодоксы”, “светский клерикализм” и т.д.) ни о чем так не напоминают как о литературе воинствующего атеизма. Взывание Шилза к патологическим крайностям идеологической мысли – нацизм, большевизм или что там еще – как к парадигматическим, основным формам самой этой мысли, напоминает ту традицию, в которой инквизиция, личные пороки пап эпохи Возрождения, зверства войн Реформации или примитивность байбл-белтского фундаментализма подаются как прообраз религиозной веры и поведения. И тот взгляд Парсонса, что идеология определяется через свою когнитивную недостаточность vis-a-vis с наукой, не так, возможно, далек, как могло бы показаться, от контовского взгляда, согласно которому религия характеризуется некритически аллегорическим представлением о реальности, которое трезвомыслящая социология, очищенная от метафоры, скоро сделает устарелым; мы можем так же долго прождать “конца идеологии”, как позитивисты прождали конца религии”.

К гл. XI:

<sup>1</sup> Обесценивание идеалов и произвольное желание сбрасывать все с пьедестала в грязь – центральная тема работ Филлипа Риффа, которые будут рассмотрены в главе XII.

## БИБЛИОГРАФИЯ:

Adams, Henry. *Democracy* (1879). N. Y., n. d.

Aldrich, Nelson W., Jr. *Old Money: The Mythology of America's Upper Class*. N. Y., 1988. Олдрич отстаивает ту точку зрения, что единственной альтернативой “старым деньгам” является рынок, так что наследственность позиций высшего класса, соответственно, есть лучшая защита от рынка и триумфа рыночных ценностей. Этот ход мысли, сам по себе убедительный, не принимает во внимание возможность популистской альтернативы.

Arendt, Hanna. *The Human Condition*. Chicago, 1958.

Aranowitz, Stanley. *False Promises: The Shaping of American Working Class Consciousness*. N. Y., 1973. Ложь, на которую указывается названием, – обещание мобильности по восходящей для каждого.

Bakke, E. Wight. *The Unemployed Worker*. New Haven, 1940.

Barr, Alwyn. “Occupational and Geographical Mobility in San Antonio, 1870–1890.” *Social Science Quarterly* 51 (1970): 396–403.

Bellah, Robert, et al. *The Good Society*. N. Y., 1991. Подобно Алану Вулфу, Белла и его сотрудники пытаются выработать коммунитаристскую альтернативу государству и рынку; так же, как и Вулф, они более критичны по отношению к рынку, нежели к государству. Эту версию коммунитаристской программы не всегда легко отличить от программы “государства всеобщего благоденствия”.

—. *Habits of the Heart*. Berkeley, 1985.

Bender, Thomas. “The Social Foundations of Professional Credibility.” *The Authority of Experts*, ed. Thomas Haskell. Bloomington, Ind., 1984.

Benedict, Ruth. *The Chrysanthemum and the Sword*. Boston, 1946. Одно из ряда антропологических исследований, породивших сомнительное различие между “культурами стыда” и “культурами вины”.

Bennett, William J. *To Reclaim a Legacy: A Report on the Humanities in Higher Education*. Washington, D. C., 1984.

Berry, Wendell. *The Unsettling of America: Culture and Agriculture*. N. Y., 1977

— *Sex, Economy, Freedom, and Community: Eight Essays*. N. Y., 1993. Как пишет Берри, “мы стали свидетелями прихода к власти в этой стране экономической элиты, представители которой не связывают свои жизни и свою лояльность с какой-либо местностью и нацией, чьи амбиции столь глобальны и кто настолько обособлен своим благосостоянием и могуществом, что они не считают необходимым заботиться о том, что вообще происходит где бы то ни было... Предприниматели, действующие во всемирных масштабах, готовы прийти куда угодно и уничтожить что угодно, если это сулит какую-либо выгоду”.

Blau, Peter, and Otis D. Duncan. *The American Occupational Structure*. N. Y., 1967.

Bloom, Allan. *The Closing of the American Mind*. N. Y., 1987.

Blumin, Stuart. “The Historical Study of Vertical Mobility.” *Historical Methods Newsletter* 1 (1968): 1–13.

Brownson, Orestes. Review of Horace Mann’s Second Annual Report. *Boston Quarterly Review* (1839): 393–434.

— “The Laboring Classes.” *Boston Quarterly Review* (1840): 358–95.

— “Our Future Policy.” *The Works of Orestes A. Brownson*, ed. Henry F. Brownson. Detroit, 1883.

Burke, Martin Joseph. “The Conundrum of Class: Public Discourse on the Social Order in America.” Ph. D. dissertation, University of Michigan, 1987. Приводятся обширные данные, многими из которых поддерживается мое утверждение о том, что в 19-м веке понимание структуры общества как лестницы, равно как и отождествление открытости возможностей с мобильностью по восходящей, не было распространено среди американцев.

Burns, Rex. *Success in America: The Yeoman Dream and the Industrial Revolution*. Amherst, 1976. Представлен обширный первичный материал, демонстрирующий, что в 19-м веке отождествление открытости возможностей с мобильностью по восходящей не было распространено среди американцев.

Cadbury, Henry J. *The Peril of Modernizing Jesus*. N. Y., 1937. Критика социального евангелия с неортодоксальной точки зрения.

Carey, James W. *Communication as Culture*. Boston, 1989.

Channing, Henry. “The Middle Class.” *The Spirit of the Age* (September 15, 1849): 169–171.

Cheney, Lynn. *American Memory: A Report on the Humanities in the Nation’s Public Schools*. Washington D. C., 1987.

— *Tyrannical Machines: A Report on Educational Practices Gone Wrong and Our Best Hopes for Settling Them Right*. Washington D. C., 1990.

Chevalier, Michel. *Society, Manners, and Politics in the United States* (1838), ed. John William Ward. Garden City, 1961. Представление равноправия у Шевалье, несмотря на то, что оно оказалось в тени описаний Токвиля, является даже более прозорливым. Гражданское равенство (как это формулирует Мики Каус), в противоположность равенству общественного состояния (equality of condition), — то, что произвело на Шевалье наиболее глубокое впечатление. Триумфом Америки, как его видел Шевалье, было посвящение низших слоев общества в мировую культуру.

Chinoy, Ely. *Automobile Workers and the American Dream*. Garden City, N. Y., 1955. Следуя пути, проторенному Лойдом Уорнером, Чиной отождествляет “американскую мечту” с социальной мобильностью по восходящей.

Chudacoff, Howard. *Mobile Americans: Residence and Social Mobility in Omaha, 1880–1920*. N. Y., 1972.

Clark, Christopher. *The Roots of Rural Capitalism: Western Massachusetts, 1780–1860*. Ithaca, N. Y., 1990.

Cmiel, Kenneth. *Democratic Eloquence: The Fight over Popular Speech in Nineteenth-Century America*. N. Y., 1990.

Colley, Linda. *Britons: Forging the Nation, 1707–1837*. New Haven, 1992.

Conant, James Bryant. “Education for a Classless Society: The Jeffersonian Tradition.” *Atlantic* 165 (May 1940): 593–602.

Cooley, Charles H. *Social Process*. Boston, 1907.

— *Social Organization*. N. Y., 1909. Кули был первым из аналитиков его поколения, кто понял различие между демократией и социальной мобильностью, которая, как он объясняет, лишь выкачивает таланты из среды рабочего класса.

Cox, Harvey. *The Secular City*. N. Y., 1965.

Croly, Herbert. *Progressive Democracy*. N. Y., 1914.

Dewey, John. *The Public and its Problems*. N. Y., 1927. Собственно, ответ на пренебрежительную критику общественного мнения у Липпмана.

Dionne, E. J. *Why Americans Hate Politics*. N. Y., 1991. Причина, как ее формулирует Дион, заключается в том, что идеологическая направленность политической деятельности как либералов, так и консерваторов оставляет в стороне проблемы, волнующие простых людей в их повседневных заботах. Ни одна из этих партий не отстаивает интересы электората. Вместо выработки политики, которая бы принимала во внимание всю сложность экономических, социальных и моральных проблем, с которыми нам приходится иметь дело, обществу предлагается ограничиться выбором между двумя противоборствующими идеологиями, являющимися равно безжизненными и абстрактными.

Edwards, Jonathan. *The Nature of True Virtue*. Boston, 1765. Возможно, самый значимый труд по этике, когда-либо написанный американцем. Достоин многократного перечитывания.

Emad, Parvis. "Max Scheler's Phenomenology of Shame." *Philosophy and Phenomenological Research* 32 (1972): 361–70.

Emerson, Ralph Waldo. "Society and Solitude." *Selected Writings of Emerson*, ed. Donald McQuade. N. Y., 1981.

Etzioni, Amitai. *The Spirit of Community: Rights, Responsibility and the Communitarian Agenda*. N. Y., 1993. Демонстрирует как сильные, так и слабые стороны коммунитаризма.

Follett, Mary Parker. *The New State*. N. Y., 1918. Одно из лучших представлений среды соседства (neighbourhood) как воспитывающей навыки гражданской жизни.

Foner, Eric. *Free Soil, Free Labor, Free Man: The Ideology of the Republican Party before the Civil War*. N. Y., 1970. Ошибочное представление Линкольна как сторонника принципов вертикальной социальной мобильности.

Frank, Lawrence. *Society as the Patient: Essays on Culture and Personality*. New Brunswick, N. J., 1948. Этапная работа: предлагается инструментарий для замены категорий морального и политического терапевтическими категориями.

Friedman, Milton. *Capitalism and Freedom*. (1962). Chicago, 1982. Готовность Фридмана препоручить рынку решение всех проблем смягчается лишь его утверждением необходимости для участия в рыночной деятельности обладать хотя бы минимумом ответственности, предусмотрительности и способности отказываться от непосредственного вознаграждения – качества, которые ныне, можно сказать, скорее заметны через отсутствие их проявления.

Gates, Henry Louis, Jr. "Let Them Talk." *New Republic* (September 20–27, 1993): 37–49. Осуществляемая одним из ведущих экспертов в области *black studies* энергичная критика движения за регулирование "дискурса ненависти" ("hate speech") и его интеллектуальных предпосылок в так называемой критической расовой теории, которая "текстуализируя" все реальные проблемы, как представляется, обращает свою критику не столько на сам расизм, сколько на его выражение. Указывая на близость между критической расовой теорией и "преуспевающей индустрией восстановления", Гейтс делает вывод, что "живительным центром движения "дискурса ненависти" является соблазнительный образ терапевтического государства". Он говорит: "Следование парадигме восстановления / выживания группы приводит нас к обескураживающему противоречию. Нам говорят, что жертвы расистских высказываний излечиваются – т. е. восстанавливаются в своем состоянии, – когда узнают, что они "не одиноки" в своей подчиненности, но являются подчиненными как группа. Однако по другим поводам нам говорят, что особую оскорбительность расистским высказываниям придает именно то, что они определяют тебя как члена подчиненной группы. Так каким же образом указание на групповую подчиненность может одновременно быть и ядом, и противоядием?"

Geertz, Clifford. "Ideology as a Cultural System." *The Interpretation of Cultures*. N. Y., 1973. Согласно Джирцу, идеологии необходимы и даже полезны. Критика идеологии основывается на наивной убежденности в мнимой способности науки искоренить все элементы идеологического мышления. Джирц пытается доказать, что нападки на идеологию следуют давней позитивистской схеме опровержения религии. Однако, как он напоминает нам, религия, несмотря на все предсказания о ее кончине, выказала свою способность к выживанию.

Gleason, Philip. "Minorities (Almost) All: The Minority Concept in American Social Thought." *American Quarterly* 43 (1991): 392–424.

Goodrich, Samuel (Peter Parley). *Recollections of a Lifetime*. N. Y., 1856.

Gouldner, Alvin. *The Future of Intellectuals and the Rise of the New Class*. N. Y., 1979.

Green, Martin. *The Problem of Boston*. N. Y., 1966. Наряду с прочим, предлагает важный анализ практики иронического дистанцирования от общественных проблем, бывшей в ходу у представителей мелкопо-

местного дворянства – таких как Генри Адамс, Чарльз Элиот Нортон и их друзья.

Gregory, Frances W., and Irene D. Neu. "The American Industrial Elite in the 1870's." *Men in Business*, ed. William Miller, Cambridge, 1952.

Griffen, Clyde. "Making It in America: Social Mobility in Mid-Nineteenth Century Poughkeepsie." *New York History* 51 (1970): 479–99.

—. "The Study of Occupational Mobility in Nineteenth-Century America; Problems and Possibilities." *Journal of Social History* 5 (1972): 310–30.

Hanson, F. Allan. *Testing Testing: Social Consequences of the Examined Life*. Berkeley, 1993. "Интеллектуальные тесты, созданные, в частности, для того, чтобы обеспечивать равенство возможностей, на деле, как о том свидетельствуют результаты тестов, оказываются отражающими соответствующий средний семейный доход родителей учеников: учащиеся, получающие высокие оценки, происходят из семей с высоким средним доходом; низкие – из семей с низким уровнем доходов". Другими словами, настоящая экзаменационная система лишь усугубляет существующий порядок распределения благосостояния и политического влияния, а не содействует утверждению реальной меритократии. Как и многие другие, Хэнсон удовлетворяется критикой наследственных привилегий и не задается вопросом, не является ли порядок меритократии даже худшим в этом отношении.

Heller, Erich. "Man Ashamed." *Encounter* 42 (February 1974): 23–30.

Hobsbawm, E. J. *The Age of Revolution, 1789–1848*. N. Y., 1962. Представлен полезный материал по проблеме "открытой для таланта карьеры" национализму среднего класса.

Hofstadter, Richard. *The American Political Tradition*. N. Y., 1948. Понимание Хофштадтером Линкольна однозначно представляется уже самим выбором заголовка для нами разбираемого эссе из книги: *Абраам Линкольн и миф о человеке, который делает себя сам (Abraham Lincoln and the Self-Made Myth)*.

Hopkins, Richard. "Occupational and Geographical Tradition in Atlanta, 1870–1890." *Journal of Southern History* 34 (1968): 200–13.

Horney, Karen. *The Neurotic Personality of Our Time*. N. Y., 1937.

Howe, Frederic C. *The City: Hope of Democracy*. N. Y., 1905.

Howe, Irving. *The World of Our Fathers*. N. Y., 1976.

Jacobs, Jane. *The Death and Life of Great American Cities*. N. Y., 1961.

Для Джейкобс здоровье города зависит от жизнеспособности сред соседства (neighborhoods) в нем, а замещение неформальных способов самовспоможения профессиональными экспертизами подрывает для этих кругов соседства возможности решения локальных проблем собственными средствами.

Jacoby, Russel. *The Last Intellectuals*. N. Y., 1987. Исследование упадка общественной интеллектуальной культуры и становления класса специалистов, коммуницирующих только друг с другом.

—. *Dogmatic Wisdom: How the Culture Wars Have Mised America*. N. Y., 1994. В отличие от большей части исследований по проблемам высшего образования, эта работа не ограничивает свой интерес элитными учебными заведениями, хотя многое и говорит о высокомерии тех лиц, что работают в подобных местах.

James, William. *Varieties of Religious Experience*. N. Y., 1902. Лучшая из всех работ Джеймса и самая близкая для его сердца, о чем также говорит его замечание о том, что религия была основным интересом его жизни. Объединяет его ранние исследования по психологии и поздние труды, вырабатывавшие философию прагматизма. Для любого, освоившего *Varieties...*, смысл мнимо обывательского высказывания Джеймса о том, что судить об идеях следует по их "денежной стоимости", более не будет представляться загадочным.

Jay, Martin. "Class Struggle in the Classroom? The Myth of American 'Seminarism'." *Salmagundi* 85–86 (Winter–Spring 1990): 27–32.

Jung, C. G. *Modern Man in Search of a Soul*. N. Y., 1933. Как и Фрейд, Юнг был не только психоаналитиком, но и моралистом, однако его гностическая эзотерическая религия не имеет ничего общего с фрейдовским стоицизмом. Юнг полагал, что через выявление коллективного бессознательного – скрытого уровня мышления, сохранившегося в мифологии, фольклоре и каббалистской традиции, – современный человек мог бы обеспечить себе блага религии и остаться при этом современным.

Kaelble, Hartmut. *Social Mobility in the Nineteenth and the Twentieth Centuries*. Dover, N. H., 1985.

Karen, Robert. "Shame." *Atlantic* 269 (February 1992): 40–70.

Kaus, Mickey. *The End of Equality*. N. Y., 1992. Проводит различие между гражданским равенством и "равенством денег", настаивая на придании первому большей важности.

Kazin, Alfred. *A Walker in the City*. N. Y., 1951.

Kerckhoff, Alan C. "The Current State of Social Mobility Research."

*Sociological Quarterly* 25 (1984): 139–54.

Kimball, Roger. *Tenured Radicals: How Politics Has Corrupted Higher Education*. N. Y., 1990. Полезная, но односторонняя критика академических левых, ориентированная на защиту фундаментализма (foundationalism).

Klein, Melanie. *Love, Guilt, and Reparation*. N. Y., 1975.

—. *Envy and Gratitude*. N. Y., 1975. Кляйн продемонстрировала наличие у психоаналитических концептов богатого морального потенциала. Поэтому оказалось сложно ассимилировать ее работу в терапевтическую культуру, широко пропагандированную такими ревизионистами, как Карен Хорни и Лоренс Франк. Психоанализ во многом ответственен за “триумф терапевтического”, но, как мы можем судить по работе Кляйн, в нем также содержатся интуиции, позволяющие выработать критическое отношение к самой этой терапевтической культуре.

Krutch, Joseph Wood. *The Modern Temper*. N. Y., 1929. Лamentации Крутча об утрате сакрального во многом исходят из той ложной предпосылки, что ранее религией обеспечивалась полная и всеобъемлющая система морали и поддерживалась та лестная иллюзия, что человек является центром вселенной.

Lerner, Michael. *Surplus Powerlessness*. Oakland, 1986. Ранняя формулировка Лернером его “политики имени в виду” (“politics of meaning”) – т. е. сострадания жертвам.

Levine, George, ed. *Speaking for the Humanities*. N. Y., 1989.

Lewis, Helen Block. *Shame and Guilt in Neurosis*. N. Y., 1958.

Lewis, Michael. *Shame: The Exposed Self*. N. Y., 1992.

*Liberator* (March 19, March 26, July 9, October 1, 1847). Гаррисон и Филлипс о “рабстве по найму” (“wages slavery”)

Lincoln, Abraham. *Collected Works*, ed. Roy P. Basler. New Brunswick, N. J., 1953. Важное обращение к *Wisconsin State Agriculture Society* опубликовано в vol. 3, pp. 471–82 издания.

Lippmann, Walter. *Liberty and the News*. N. Y., 1920.

—. *Public Opinion*. N. Y., 1922. Здесь и в других исследованиях той же проблемы Липпман представляет общественное мнение как эмоциональное и иррациональное – не лучшее пособие для политической практики.

—. *The Phantom Public*. N. Y., 1925.

—, and Charles Merz. “A Test of the News.” *New Republic* 23 (supplement to Aug. 4, 1920).

Lipset, Seymour Martin, and Richard Bendix. *Social Mobility in Industrial Society*. Berkeley, 1959.

Lynd, Helen Merrell. *On Shame and Search for Identity*. N. Y., 1958.

Lynd, Robert S., and Helen Merrell Lynd. *Middletown in Transition*. N. Y., 1937.

Mannheim, Karl. “The Democratization of Culture” (1932). *From Karl Mannheim*, ed. Kurt H. Wolff. N. Y., 1971. Упразднение “вертикальной дистанции”, согласно Мангейму, обрекает нас на разочарованное существование в плоском мире и делает актуальной “проблему экстаза”, связанную с неспособностью пробуждения интереса к чему бы то ни было, выходящему за пределы наших насущных забот. Хотя Мангейм и полагает, что подобное состояние также делает возможными более подлинными, не опосредованными третьей инстанцией, отношения между мужчиной и женщиной, – это приводящее уверение не очень-то обнадеживает.

Mead, Margaret. *Cooperation and Competition among Primitive Peoples*. N. Y., 1937.

Meyrowitz, Joshua. *No Sense of Place*. N. Y., 1985.

Miller, Mark Crispin. *Boxed In: The Culture of TV*. Evanston, Ill., 1988.

Miller, William. “American Historians and the American Business Elite in the 1870s.” *Men in Business*, ed. W. Miller. Cambridge, 1952.

Mills, C. Wright. “The American Business Elite: A Collective Portrait.” *Journal of Economic History* (December 1945), supplement 5, *The Task of Economic History*: 20–44.

Morris, Herbert, ed. *Guilt and Shame*. Belmont, Calif., 1971.

Nathanson, Donald L. *Shame and Pride: Affect, Sex, and the Birth of the Self*. N. Y., 1992. Попытка секуляризации чувства стыда – аффекта, высвобожденного здесь из всех его моральных и религиозных коннотаций и сведенного к недостатку самооценки.

Newman, Charles. *The Post-Modern Aura*. Evanston, Ill., 1985.

Nichols, Michael P. *No Place to Hide: Facing Shame So We Can Find Self-Respect*. N. Y., 1991.

Nietzsche, Friedrich. *Human, All Too Human*. (1886). Munich, 1981.

O’Connor, Flannery. *Collected Works*, ed. Sally Fitzgerald. N. Y., 1988. В письме от 6 сентября 1955 г. О’Коннор делает замечание: “Кажется, весь мир переживает сейчас темную ночь души”.

Oldenburg, Ray. *The Great Good Place: Cafés, Coffee Shops, Community Centers, Beauty Parlors, General Stores, Bars, Hangouts*

*and How They Get You through the Day*. N. Y., 1989.

Ortega y Gasset, José. *The Revolt of the Masses*. N. Y., 1932.

Packard, Vance. *The Hidden Persuaders*. N. Y., 1957.

Parker, William Belmont. *The Life and Public Services of Justin Smith Morrill*. Boston, 1924.

Pessen, Edward, ed. *Three Centuries of Social Mobility in America*. Lexington, Mass., 1974.

Phillips, Kevin. *The Politics of Rich and Poor*. N. Y., 1991.

Piers, Gerhart, and Milton B. Singer. *Shame and Guilt: A Psychoanalytic Study*. N. Y., 1953.

Podhoretz, Norman. *Making It*. N. Y., 1967.

Rantoul, Robert. "An Adress to the Workingmen of the United States of America." *Memoirs, Speeches, and Writings of Robert Rantoul, Jr.*, ed. Luther Hamilton. Boston, 1854.

Reich, Robert B. *The Work of Nations*. N. Y., 1992. Замечательную в ее анализе "отпадения" класса знающих книгу Райха портят чуть ли не подобострастные описания самого этого класса в избыточно розовых тонах.

Rieff, David. *Los Angeles: Capital of the Third World*. N. Y., 1991. Убедительный анализ феномена прозрачности национальных границ и возможных беспокоящих следствий усиления этой тенденции, в том числе и утраты чувства места.

—. "Multiculturalism's Silent Partner." *Harper's* (August 1993): 66–72. "Обе стороны совершили ту же ошибку, истолковав мультикультурализм как силу, представляющую угрозу для капиталистической системы". На деле же, утверждает Рифф, эта идеология вполне соответствует требованиям капитализма эпохи мира без границ. В частности, мультикультурализм предполагает "отказ от суждения" – морального и эстетического – в пользу "рыночных установлений".

Rieff, Philip. *Freud: The Mind of the Moralizer* (1959). Chicago, 1979. Признание Фрейда моралистом вписывает его в долгую традицию моральных и религиозных поисков – в ту самую гуманистическую традицию, как показывает Рифф и в этой, и в других работах, для низвержения которой психоанализ столь много потрудился.

—. *The Triumph of the Therapeutic*. N. Y., 1966

—. *Fellow Teachers* (1973). Chicago, 1985.

—. *The Feeling Intellect: Selected Writings*, ed. Jonathan Imber. Chicago, 1990. Ряд постоянных тем встречаются в работах Риффа на всех этапах его творчества: упадок религии; замещение религиозно-

го мировоззрения терапевтическим; интеллектуальное и моральное банкротство последнего. Согласно Риффу, в допросвещенческую эпоху сущность западной культуры находила свое материальное и символическое воплощение в соборе; в 19–м веке – в здании законодательного собрания; сегодня – в здании больницы.

Riezler, Kurt. "Shame and Awe." *Man: Mutable and Immutable*. N. Y., 1951

Rorty, Richard. "Post-Modernist Bourgeois Liberalism." *Journal of Philosophy* 80 (1983): 583–89. Мир как "кувейтский базар".

Ross, Edward Alsworth. *Social Control: A Survey of the Foundations of Order*. N. Y., 1901.

Rotenstreich, Nathan. "On Shame." *Review of Metaphysics* 19 (1965): 55–86.

Ryan, William. *Blaming the Victim*. N. Y., 1971.

Schneider, Carl D. *Shame, Exposure, and Privacy*. Boston, 1977.

Siracuse, Carl. *A Mechanical People: Perceptions of the Industrial Order in Massachusetts, 1815–1880*. Middletown, Conn., 1979. Петро-проекция в 19–й век современной тенденции смешивать открытость возможностей и мобильность. Сиракуза полагает, что американцы девятнадцатого столетия так же отождествляли их, как и мы делаем сегодня.

Sleeper, Jim. *The Closest of Strangers: Liberalism and the Politics of Race in New York*. N. Y., 1990. По утверждению Слипера, следование политике идентичности дало волю для расового и идеологического позиционирования, что привело к формированию непримиримых противоречий – ситуации, в которой привилегированные классы могут утверждать свои права в ущерб простым людям всех рас.

—. "The End of the Rainbow." *New republic* (November 1, 1993): 20–25. Более поздние размышления по поводу расовой идентичности и программы движения *Rainbow Coalition*, "ориентированной на противодействие белому расизму". Как полагает Слипера, волны новой эмиграции, преобразуя расовый баланс в городах, должны дать толчок для выработки более подлинной мультирасовой политики, которая более не будет определяться жесткой оппозицией между белыми и черными. "Большая часть новых иммигрантов настороженно относятся к процессам стигматизации и поляризации, которые зачастую сопровождают проведение расово ориентированной политики и осуществление таких программ, как "школы только для черных", заселение районов по расовому признаку, квоты на муници-

пальную поддержку представительства меньшинств и мультирасовые учебные планы”.

“A Sociologist Looks at an American Community,” *Life* (September 12, 1949). Осуществленное на основе работы Лойда Уорнера это социологическое представление жизни города Рокфорд, штат Иллинойс, способствовало популяризации понятия “социальная мобильность”.

Steinem, Gloria. *Revolution from Within: A Book of Self-Esteem*. Boston, 1992. Критикуемая некоторыми представителями феминистской мысли как отступающая от политических проблем новая программа Стайнем также является уязвимой в том отношении, что она тривиализует понятие стыда и замещает терапевтическими структурами моральный и религиозный порядок – единственный порядок, исходя из которого мы можем наделять смыслом такие материи, как вина и стыд.

Tawney, R. H. *Equality*. N. Y., 1931. Одна из немногих работ, автору которой удается уловить различие между равноправием и меритократией.

Thernstrom, Stephan. *Poverty and Progress: Social Mobility in a Nineteenth-Century City*. Cambridge, 1964. Историзация теории социальной мобильности Лойда Уорнера.

—. “Working Class Social Mobility in Industrial America.” *Essays in Theory and History*, ed. Melvin Richter. Cambridge, 1970.

—. *The Other Bostonians*. Cambridge, 1973.

Turner, Frederick Jackson. *The Frontier in American History*. N. Y., 1958. Наряду с прочими, в этом томе опубликовано и эссе *Contributions of the West to American Democracy* (1903), где впервые (насколько я могу об этом судить) в американских исследованиях по социальным наукам встречается термин “социальная мобильность”.

Walsh, W. W. “Pride, Shame, and Responsibility.” *Philosophical Quarterly* 20 (1970): 1–13.

Warner, W. Lloyd. *American Life: Dream and Reality*. (1953). Chicago, 1962. Уорнеровские исследования социальной мобильности были чрезвычайно влиятельны и содействовали ложному пониманию социальной мобильности как тождественной демократии – ключевая ошибка с масштабными последствиями.

—, Marcia Meeker, and Kenneth Eels. *Social Class in America*. Chicago, 1949. Здесь и в других работах Уорнер представляет свой тезис о том, что “сегодня образование оспаривает у экономической [т. е. профессиональной] мобильности право быть кардинальным

путем к успеху... Сегодня благоразумный мобильный человек, если он хочет занять важное место и обеспечивать свою семью деньгами и престижем, необходимыми для того, чтобы “получать от жизни лучшее”, должен подготовить себя к тому посредством образования”.

—, et al. *Democracy in Jonesville*. N. Y., 1949.

Weber, Max. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. (1904). N. Y., 1958.

Westbrook, Robert. *John Dewey and American Democracy*. Ithaca, N. Y., 1991.

Whitman, Walt. *Democratic Vistas*. Washington, D. C., 1871.

Wilde, Oscar. *De Profundis*. London, 1905.

—. “The Soul of Man under Socialism.” *Inventions and the Soul of Man*. London, 1911.

Wolfe, Alan. *Whose Keeper?: Social Science and Moral Obligation*. Berkeley, 1989. В поисках схожих альтернатив рынку и сверхгосударству Вулф пытается, хоть и не всегда успешно, дать новую жизнь понятию “гражданское общество”.

Wood, Gordon S. *The Creation of the American Republic, 1776–1787*. Chapel Hill, 1968.

—. *The Radicalism of the American Revolution*. N. Y., 1992.

Wriston, Walter. *The Twilight of Sovereignty*. N. Y., 1992. “Те, кто в полной мере подключается к информационной экономике, наиболее преуспеют в ней... Они будут чувствовать большее сродство со своими партнерами по всемирным переговорам, нежели со своими соотечественниками, еще не присоединившимися к этим всемирным переговорам”.

Wurmser, Leon. *The Mask of Shame*. Baltimore, 1981. Лучшее из многочисленных психоаналитических исследований проблемы.

Young, Michael. *The Revolt of the Meritocracy*. London, 1958. Роман-дистопия, по-прежнему лучшее представление темы, отсутствие интереса к которой попросту странно: выявление принципиально антидемократических следствий из меритократического идеала.

**Другие книги Кристофера Лэша:**

- The American Liberals and the Russian Revolution (1962)
- The New Radicalism in America (1965)
- The Agony of the American Left (1969)
- The World of Nations (1973)
- Haven in a Heartless World (1977)
- The Culture of Narcissism (1979)
- The Minimal Self (1984)
- The True and Only Heaven (1991)
- Women and the Common Life (1997)

**“Преданная” “обещанная” “демократия”**

We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty, and the pursuit of Happiness. That to secure these rights, Governments are instituted among Men, deriving their just powers from the consent of the governed.

*The Declaration of Independence of the Thirteen Colonies In CONGRESS, July 4, 1776*

Книга Кристофера Лэша (1932-1994) – о том, что, будучи сказанным, сразу же опознается как очевидное: если великая “американская мечта” о “равенстве возможностей” еще и существует, то только как хорошо раскрученный брэнд, как грёза на продажу, иллюзорная ткань которой, однако, много прочнее и надежнее, чем реальность “самой интересной в мире империи”<sup>1</sup> как исторически сложившегося института осуществления, вернее – отсрочивания как поддержания ожиданий обещанного осуществления, этого утопического проекта.

Через указание на залог “равенства” [людей по рождению и изначальной правомочности], представленный “истиной самоочевидной” и ставший основой учреждения самостоятельности колониальных образований британской короны на американском континенте, *единожды* в 1776 году была кристаллизована ситуация высвобождения правового пространства колоний, которые “являются и по праву должны быть свободными, самостоятельными штатами” (“Декларация Независимости”), из под юрисдикции метрополии.

Это единоразовое событие, внешне имевшее характер “государственного переворота” – проводимого посредством применения насилия переосмотра основ государственного права (*coup de droit*)<sup>2</sup>, внутренне – для населения эмансипирующихся колоний – было “революцией воображения”, когда “лишь возможное” – равенство – объявлялось “единственно реальным и должным”.

Когда же “национальная” революция свершилась, тезис о “равенстве возможностей”, во избежание неожиданностей ее развития как “социальной”, или “внутриполитической”, (возможность чего задавалась еще движениями “регуляторов”, левеллеров и мастеровых Филадельфии предреволюционного десятилетия, а позднее в 1786-87 гг. была недвусмысленно предъявлена размахом восстания под предводительством капитана Дэниэла Шейса)<sup>3</sup>, был незамедлительно, однозначно и навека откорректирован “отцами-основателями” в том смысле, что “все [тогда – кроме женщин и негров] должны иметь равные возможности становиться в конечном итоге более

неравными и быть ограждены от поползновений со стороны исповедующих эгалитарные взгляды”.<sup>4</sup>

Элитистский термидор американской революции в то время осуществлялся в сравнительно мягких формах и имел в качестве своего рационального обоснования переинтерпретацию провозглашаемых Декларацией Независимости “самоочевидностей” “неотчуждаемых прав на жизнь, свободу и стремление к счастью” в либералистско-локковском духе как прав на “жизнь, свободу и собственность”, принципиальнейшим из каких-либо объявлялось (“Федералистом”) последнее.<sup>5</sup> Из какого основания выводилось экономическое определение существа американской демократии, в частности, Джоном Джемом: “Люди, владеющие страной, и должны править в ней”, – переводящее на язык соответствующего новой реальности фундаментального закона аристократический пафос берковских обличений Французской революции: “Вся власть, завоеванная в ходе этой революции, сконцентрируется в городах у бюргеров и финансовых воротил, которые управляют ими” – причем, естественно: “... эти демократы, когда забываются, относятся к нижестоящим с величайшим презрением, в то же время притворно утверждая, что вся власть находится в их руках”.<sup>6</sup> [...]

#### Примечания:

<sup>1</sup> “Федералист”, №1. Федералист (1994), с. 29.

<sup>2</sup> См. Деррида Ж. (1994).

<sup>3</sup> Словами возмущенного А. Гамильтона, народ в 1783 г. продолжал вести себя так, как если бы революция находилась в разгаре и не была уже “счастлива доведена до успешного конца”. (Цит. по Согрин В. (2001), с. 56.

<sup>4</sup> Дж. Мэдисон в “Нэшнл газетт” от 29 марта 1792 года; цит. по: Федералист (1994), с. 21.

<sup>5</sup> См. “Федералист”, №7, 37, 44, 85. Ср. также: Beard Ch. An Economic Interpretation of the Constitution of the United States (1913); How Democratic Is the Constitution? Washington, 1980; How Capitalistic Is the Constitution? Ed. by R. Goldwin & W. Shamba. Washington, 1982.

<sup>6</sup> Бёрк Э. Размышления о революции во Франции (1992). Сс. 44, 52.

#### Литература:

Американские просветители. Избранные произведения в 2-х томах. М., 1969.

Бёрк Э. Размышления о революции во Франции. Лондон 1992 (1790).

Деррида Ж. Отобиографии. I. Декларации независимости / Ad Marginem '93. М. 1994. Сс. 174-183.

Согрин В. Политическая история США. М. 2001.

“Сделать прекрасным наш день ...”: Публицистика американского романтизма. М. 1990.

Федералист. Политические эссе А. Гамильтона, Дж. Мэдисона и Дж. Джея. М. 1994.

History of Political Philosophy. Ed. by L. Strauss & J. Cropsey. Chicago 1987.

В 2001 г. в издательстве «Логос» вышли в свет:

*Чарльз Сандерс Пирс. Избранные философские произведения.* Перевод с английского – К. Голубович, Т. Дмитриева, К. Чухрукидзе. (Серия «Феноменология. Герменевтика. Философия языка».) Объем – 26 п. л.

*Джон Дьюи. Реконструкция в философии.* Перевод с англ. (Серия «Сигма»). Объем – 10 п. л.

*Жак Лакан. Телевидение.* Перевод с франц. А. Черноглазов. Объем – 10 п. л.

*Люсьен Гольдман. Сокровенный бог.* Перевод с французского – В. Большаков. (Серия «Сигма»). Объем – 30 п. л.

*Льюис Мамфорд. Миф машины.* Перевод с английского – Т. Азаркович. (Серия «Сигма»). Объем – 27 п. л.

*Теодор В. Адорно. Философия новой музыки.* Перевод с немецкого – Б. Скуратов. (Серия «Сигма»). Объем – 20 п. л.

Философский журнал «Логос» № 3'2000 (Лосевские чтения, Образ мира – структура и целое); № 4'2001 (Современная аналитическая философия).

Тетради по аналитической антропологии # 1. “Авто-био-графия” под ред. В.А. Подороги. (Серия “Ессе homo”). Объем – 27 п. л.

*Михаил Рыклин. Пространства ликования. Тоталитаризм и различие.* 15 п. л. Книга посвящена анализу тоталитарной эпохи в России и Германии. Большая часть текстов впервые публикуется на русском языке, появлявшаяся до этого в различных немецких изданиях.

*Кети Чухров. Коллекция цезур.* Поэтические тексты. 5 п. л.

*Карл-Отто Апель. Трансформация философии.* Перевод с немецкого – В. Куренной, Б. Скуратов. (Серия «Сигма»). Объем – 27 л.

*Александр Койре. От замкнутого мира к бесконечной вселенной.* Перевод с англ. (Серия «Сигма»). 25 п. л.

В книжном салоне «Гнозис» (Москва, Зубовский бульвар, 17)  
Вы сможете приобрести все книги издательства «Логос».

Редактор

В 2002 г. в издательстве «Логос» выходят в свет:

**Валерий Подорога. Мимесис. Т.1.** Книга посвящена антропологическому анализу стратегий и форм чувственности в русской литературе XIX-XX вв. (Серия «Ессе homo».) 26 п. л.

**Жак Лакан. Семинары. Книга VI.** Перевод с франц. А. Черноглазов. 27 п. л.

**Рене Том. Стабильные структуры и морфогенез.** Перевод с франц. (Серия «Ессе homo»). 27 п. л.

**Поль Вирилио. Информационная бомба. Стратегии обмана.** Перевод с фр. (Серия «vs»). 7 п. л.

**Корнелиус Касториадис. Воображаемая форма организации общества.** Перевод с фр. (Серия «vs»). 25 п. л.

**Морис Бланшо. Пространство литературы.** Перевод с франц. Б. Дубин, Д. Кротова, Ст. Офертас. (Серия «Ессе homo»). 12 п. л.

**Герберт Шпигельберг. Феноменологическое движение.** Перевод с англ. 40 п. л.

**Ричард Сеннет. Крах публичного человека.** Перевод с англ. (Серия «vs»). 25 п. л. Совместно с издательством «Прогресс».

**Дж. Ваттимо. Прозрачное общество.** Перевод с итал. Д. Новиков. (Серия «vs»). 5 п. л.

**Тайбор Фишер. Философ с большой дороги.** Перевод с англ. А. Несеров. 12 п. л. Совместно с издательством «АСТ».

Книги, вышедшие с 1991 года в издательствах «Гнозис», «РФО», «Логос», а также все номера философского журнала «Логос» см. на сайте:

[www.anthropology.ru](http://www.anthropology.ru)

Новости философского сообщества, обзоры, рецензии сотрудников Института философии РАН на отечественные и переводные работы по философии, социологии, политологии и совр. искусству

можно найти по адресу

[www.gnosis.ru](http://www.gnosis.ru)

Быстрый доступ  
Надежная связь  
Качественный  
сервис  
Rinet



[www.rinet.ru](http://www.rinet.ru) Internet servis pro-  
Услуги подключения к сети INTERNET

**Доступ по телефонной линии**  
(с повременной оплатой / без учета времени)  
Подключение локальных сетей жилых домов

**Высокоскоростной Интернет**

по выделенным каналам

Создание и поддержка корпоративных  
WEB сайтов

Бесплатная поддержка прокси и почтовых  
серверов на базе UNIX систем

**Подключение,  
консультации, прием  
платежей:**

**Телефоны:** (095) 2383922, 2321730,  
9167009

**Адрес:** Москва, 1-й Хвостов пер.,  
д.11-А, оф. 105,111

научное издание

**Кристофер Лэш**

*Восстание элит и предательство демократии*

Перевод с английского – Дж. Смити (глл. 1-7; 10-13), К. Голубович (глл. 8-9), О. Никифоров (библиография)

Редакция перевода – О. Никифоров (глл. 1-4; 12-13), Е. Е. Лялин (глл. 5-7; 10-11)

*Корректор* – Н. Хотинский

*Художник* – М. Арабули

*Верстка* – Издательство “Логос”

Издательство “Логос”

Лицензия ЛР № 065364 от 20 авг. 1997 г.

факс: 2471757; e-mail: logos@rinet.ru

Информация на сайте: [www.gnosis.ru](http://www.gnosis.ru)

Справки и оптовые закупки по адресу:

м. Парк Культуры, Зубовский б-р, 17, ком. 5-6

ИТДК “Гнозис”, тел. 2471757, 2461430.

Подписано в печать 29.03.2002. Формат 60×90 1/16.

Печать офсетная. Бумага офсетная № 1.

Печ. л. 14,0. Тираж 1000 экз. Заказ № 1000.

127644, Москва, ул. Лобненская, д. 18, стр. 4.

Отпечатано с готовых диапозитивов

в ФГУП «Производственно-издательский комбинат ВИНТИИ»,  
140010, г. Люберцы Московской обл., Октябрьский пр-т, 403.

Тел. 554-21-86