Лэш К.

Восстание элит и предательство демократии.

**Cодержание.**

I.   Введение: Демократическая болезнь

*Часть 1: Углубление социальных разделений* II. Восстание элит

III Открытые возможности в стране обетованной. Социальная подвижность или демократизация компетентности?       …..

IV.       Заслуживает ли демократия того, чтобы выжить?

V.          Коммунитаризм или популизм?

Этика сострадательности и этика уважения   .

*Часть 2: Упадок демократического дискурса*

VI. Беседа и искусство жить в городах

VII. Расовая политика в Нью-Йорке

Выпад против общего стандарта    .

VIII.  Начальные школы.

Хорас Манн и преступление против воображения

IX.   Утраченное искусство спора

X.   Университетский псевдорадикализм

Шарада "субверсии".         ….

*Часть 3: Темная ночь души*

XI.  Упразднение стыда …..

XII.  Филип Рифф и религия культуры.

XIII. Человеческая душа при секуляризме

Примечания       ……

Библиография    ……

От редактора      ……

*Для Роберта Уэстбрука*

***ВВЕДЕНИЕ* 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 редактуре, 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 редактуре 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 – Хэнингу 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 «Филип Рифф и религия культуры» – в *New Republic;* «Коммунаризм или популизм?» и «Человеческая душа при секуляризме» в *Mew 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 трудно­устранимых 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).* Нереалистиче­ский, 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. Соблазну 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 собственничества", 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 наверх. 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 размывания 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 наверх. Цену эту они с радостью платят, посколь­ку представление о доме связывается у них с надоедливыми родст­венниками и соседями, мелкими дрязгами 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 санированной 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 все-поглощенностью словами мы потеряли из виду жесткие факты, кото­рые не смягчить простым приукрашиванием представления 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 уничиженный рабочий класс, раболепный 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 занимаются 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 коммунитаризмТ),* 6 *(Беседа и искусство жить* I *городах)* и 7 *(Расовая политика в Нью-Йорке).* Именно упадок )тих 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 идеологий 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 демократии". 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 Липп-мана, 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 интересует 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 воспринялипревратный 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 левые, 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-, чироки-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, изначально уводили 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 происходит, когда изначальные аксиомы теряют свой полномочный вес. Волнения в академических сферах производятся, однако, не из отсут­ствия надежных основ, а из мнения (разделяемого, следует повто-~рить, 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 данному 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 разъедающему 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 случая 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 религии. Те, кто хочет выставить религию за рамки общественной жизни, утверждают, что религиозное верование, по самой природе вещей, предает верующего во власть непререкаемых догм, которые внепо-ложны 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 отталкивающей для светского ума. Оппоненты рели­гии идут со своими доводами дальше, утверждая, что она, по необхо­димости, способствует развитию нетерпимости, поскольку те, ктопривержены 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  хулители   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 се-куляризме).* 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 безумию, 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).* Боль­шей 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 злодея­ний 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 заме­ной религии — 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.*1* 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, тендерного 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.*2*

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. X. 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 презрение 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 сокрушают 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 ксе-нофобное) 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 либерализма, 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".*3*

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 ограничиванием 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.

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 1 УГЛУБЛЕНИЕ СОЦИАЛЬНЫХ РАЗДЕЛЕНИЙ***

**ГЛАВА II ВОССТАНИЕ ЭЛИТ**

"Восстание масс", вот что когда-то считалось угрожающим общест­венному порядку и цивилизующим 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, цен– < ность 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 разуме­ния 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 восприем­ников. 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 пони­мают, как этого не понимают 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 поддержать себя в состоянии непреходящей юношественности, 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 считаются с классовой значимостью своей одержимости здоровьем и повышенным внутренним настро­ем. 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 скрывать 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 каждое 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, наибо-псс 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 сноих 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, тушуется 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, немыслимых 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 общего 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 явля­ет 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. Несомненно, 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 устанавлива­ющейся брачной схеме, пользующейся дурной известностью как от­сортировывающий 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 книги *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 саму 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 препарировать "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 дейст-вуют 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 [[1]](#footnote-1) 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. "Скептичные, 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 "сетевого" 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 недосягаема, 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; правительственные 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 президентсткую 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 "распнутие", которому президент подверг кандидата в помощники генерального прокурора по гражданским правам Лени Гинье. Перегревшийся в звездных лучах родсовский 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, голой 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 отсчета. 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" – "технарь", 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 уче­ного 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. X. 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 меритократи-ческого 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. X. 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 оказал­ся 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; богач, 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 общедоступных 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 Шо-укросс 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 уверенно, 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 по­пранных 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". Джоэл 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 кланово-сти 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 проницательных 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 формируем 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 сдержать этнические конфликты, не может оно, с другой стороны, и сдержать 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 чутья и вкуса в среднем классе, которые можно оценить тем полнее, что 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 что 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 заключает 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.' 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 структуру американского общества более нельзя было игнорировать. В нем присутствовали и момент понимания, и самоуперснии. 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.*2*

Те же соображения, что подталкивали Уорнера и редактора "Лай­фа" Хенри 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. *3*

"Вина и самоуничижение", по мнению Чиноя, исповедуя кото­рые рабочие смиряются со своим низким положением, не позво­ляют им задаваться целями более реалистическими, чем преследова­ние индивидуального успеха: обеспечения трудозанятости 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"; говоря словами Чиноя – с "широко признанной **традицией*4* ,** которая пре­доставляет "блестящие возможности … способным и честолюби­вым людям, невзирая на их первоначальное место в жи'ши". *4*

Предположение, что открытая 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 благоразумнее 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 "го-рацио-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 "та­инственностью", 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 удается 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 вверху социальной лестницы и трудящимся, но нищающим 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 нажить собственное усердие и бережливость". На языке промы-шленничества (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 джексонианские демо­краты, придерживались расширительного взгляда на "трудящиеся классы", определяемые Леви Линкольном через фигуры "сельскохо-зяйственника 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 порабо­щенным. В обществе, состоящем из "устойчивых и четко разделен­ных классов", по выражению "Бостон Пост", от "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 некой 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 широких взглядов и отправлять права и обязанности граждани­на. Иностранные наблюдатели замечали, часто с неодобрением, что у простых американцев есть мнение по поводу **любого** ношожного предмета и что мало кто из них, как это видится, имеет какое-либо представление о своем собственном месте. Однако как раз это отсут-с гвие почитания, в понимании американцев, и определяет демократи­ческое общество – не столько наличие шанса подняться по социаль­ной шкале, сколько полное отсутствие какой-либо шкалы, четко отли-чающей 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 пра-на 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 проницательного 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 словам 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 простолюди­нами 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. Сэ-мюэл 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 "утонченными 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 Адвер-тайзер" 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". ? 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 неубедительном 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 тако­вым 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 ин-ституционализацию наемного труда, но и утрату того, что многие из них считали главным обетованием американской жизни: демократиза­ции знания (intelligence). Даже Генри Адаме, 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 обыденной 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 сворачивает 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 [[2]](#footnote-2) 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 безопасности их имущества". Когда "прежняя служба духовен­ства" оказалось "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 слушаю!; и, прежде всего, 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 избегнуть 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, унизительного 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". *6* 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 теоретиков, "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 линкрльновское 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". Линколь-новское 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 Элджера. 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", "взращенного общеобразовательной или сельской средней шко­лой", чей "ум свободен", чье "сердце не извращено предрассудком" и чьей жизненной целью не были "ни бедность, ни богатство".*7* 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 гомсте-дов, 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 глубинный символизм гомстедов сказывается потребностью пустить корни; не духом неуемного честолюбия — желанием связи с землей, постоянства и устойчивости, вновь и вновь нарушаемой угрозой конкурирующей призывное™ рынка, нигде столь не агрессивной, как в Соединенных Штатах. Стоявшая за Гом-стед-актом надежда, как Уэнделл Берри определил ее в своей книге *Америка стшаетс/1 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, кочевни-чьим 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 фронтира\*. Сделанное в 1890 году Бюро Переписи объявление, что в стране больше нет "фронтира 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 фронтира 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 фронтира" 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 "большего 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 преуспеяние 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 перетолковыва-нии 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, Коннант поднял вопрос, заложенный в самом понятии: сни­жается ли степень мобильности? Ответ его равно предсказуем: в ре­зультате "отмены фронтира" и "прихода современного индустриа­лизма" в Соединенных Штатах развилась "наследственная аристо­кратия богатства". Единственный способ "восстановления социаль­ной мобильности" — это формирование системы образования как заменителя фронтира, "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" позволят 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" "колченогого" 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 "джефферсонианской 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". *8* 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 было 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. ' 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, усовершенствовавшись 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 Джеф-ферсона 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 эксплутативными 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", осуществляемой 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 [[3]](#footnote-3) 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 каковой 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 **оказалось** 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 способствовать 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 полага-ние 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 составляет 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 областни­чества. 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 прогрессистские мыслители, особенно Чарльз X. Кули, Дьюи был увлечен задачей опровержения критиков демократии, утверж­давших, что она пестует посредственность, самопопустительство, 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 отделываются утверждением, что мужчины и женщины при демократии своей терпимостью наверстывают то, что проигрывают в личностном 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 идей столь очевидно предлагается готовый рецепт всеобщей некомпетент­ности (или, по крайней мере, гибельного 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 неэффективо-сти 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 несоразмерность 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 темным 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 глубинный вопрос, конечно, в том, заслуживает ли демократия того, чтобы выжить. При всей внутренне 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 доныне 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 ручательств, который демократия обязана защищать. В отсутствие общего критерия, однако, терпимость становится безразличием, и культурный плюрализм вырожда­ется в эстетское зрелище, где с наслаждением знатока смакуются ди­ковинные 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 ручательствах" 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 идио-синкразиями личных предпочтений; в лучшем случае – делом рели­гиозной или этнической самоидентификации. Но этот глубинный и более сложный вопрос, будучи правильно понятым, требует от нас обращения к проблемам внеличностных 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. То­жественность 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 сообщеетнам". 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 приятия всего без разбору.

Наше общество страждет 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 подозрение: а не вкладывают ли они в это дело большего, чем это оп­равдывалось бы реальным состоянием расовых отношений? Моно­мания 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 "поддерживающему" 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 некого 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 сострадательности 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 особость 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 мае есть некий всеобщий рынок, но его существование не влечет за собой тех цинилизующих результа­тов, что столь уверенно ожидались 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. Единообразие 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 вза­имоограничения "сделает выгодным даже для недобропорядочных людей способствовать общему благу", как выразился Джеймс Уил-сон. По мнению Джона Тейлора, "стяжательское общество сможет создать правление, способное защитить его от стяжательства его чле-**ИОВ",** " посредством корысти" завербовав "порок … на сторону доб-**родетели".** Следуя доводам Тейлора, первооснова добронравия за­ложена п "принципах правления", а не в "бренных качествах челове-в< кнч особей". Установления и "законы общества могут быть осно-**МНЫ** ни ноПродетели, даже если особи, составляющие его, будут **Нарочными",** 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, обуздает 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 честолюбивыми 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 моральные основы семейной жизни. Рост процента разводов, представ­лявший источник тревоги уже в последней четверти 19-го века, каза­лось, отражал некое возрастающее нетерпение от пребывания в пу­тах, 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 поп* 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 рабочее 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 телеящиком. 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 угрызения 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 понимаю 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 свои 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 Джекобе в *Смерти и жизни великих американ­ских городов,* критическом разборе городского планирования, при­менимом 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 преподать 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 Дже­кобе 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 Джекобе, 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 восстановлены основы гражданской **ЖИЗНИ,** если только эта работа не сделается ведущей целью общественной политики. Мы слышали не­мало разговоров о воссоздании нашей **материальной** инфраструкту­ры, но и наша культурная инфраструктура гоже 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 заместили собой круг соседства, и пред­почитающие компанию близких друзей (или просто компанию теле­визора) духу неформального товарищества улицы, кофейни или за­кусочной, 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, институализированных 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 *Благом обществе* 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 *Радетель 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 Фридмена 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 политэкономию свободного рынка и ее продолжение в трудах таких философов, как Роберт Нозик, оказывается, как показывает Вулф, равно неудовлетворитель­ным. Подобно Майклу Санделу, Вулф берет Джонн 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 напря­мую 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 уничи­жительного 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 знавали 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 высого общественного 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, покуда 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 уравновешиваться 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 сделались 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 абортов 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 некой 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 этому 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 ин-ституализации 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 сэлемские 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 дрязгами, 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 комью-нити", ведущей коммунитаристской газеты, приводит убедительные доводы в пользу того, что "единодушия 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 вширь и вглубь, доказывает Этциони в своей недавней книге *Пух 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, сообщающий 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 абортах, 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 абортов 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, здравохранения 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 преуспеяния. 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 тендерной 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 остальном, имеют общий интерес в подавлении классовой по­литики как таковой. Многое 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 опоз­навалась бы как желательная, и что, стало быть, всё" зависит от ликви­дации разрыва между элитами   и  остальной нацией.

*ЧАСТЬ 2 УПАДОК ДЕМОКРА ТИЧЕСКОГО 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 полити­кой 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 "встреча на равных с людьми особенными, дарящая счастьем собеседова­ния".

Джим Слипер, автор книги *Ближайший из незнакомцев: либе­рализм и политические расовые игры в Нью-Йорке,* именует город­ской круг соседства "плавильным горном городской культуры". Взрос­лые соседской округи, указывает Слипер, 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 Слипер 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 Слипера, можно, конечно, най­ти во многих местах и во многого рода занятиях, но "до степени, навер­няка недооцененной наиболее космополитичными среди нас, нью-йорк-цы 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 *Преот­личнейшие 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 римская мудрость не очень-то в обиходе. В "преотличнейшем месте", с другой стороны, "правота 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 бессчет­ные 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 вхожим 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 закусочные, 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'etre* 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 благоговеть перед моими научными изысканиями, зная, что у соседа, с кото­рым приключилась беда, первым оказываюсь не я". Контраст между добровольным объединением и общностью округи 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 градожительственная (civic) или политическая доблесть. Эти соображения делают умест­ным утверждать, что товарищество третьего места поощряет, непри­метным 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 обы­денных 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 словоизлияние 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, политиканов, 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 перепутий) 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 артелыцины 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 Бар-кертон, штат Огайо". Ребяческое подслушиванье, 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 зани­мать и просвещать друг друга", пользуясь выражением Олденбурга, то этого никак не скажешь, а скажешь – не поверят, о торговых цент­рах, хотя их зачастую и вовсю нахваливают как новый вариант "Глав­ной улицы". Те, кто заявляет, что торговые центры способствуют утверждению нового чувства сообщества, "балансирует 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 впадали 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 дрязг 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 выдвижением 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.

Олденбург указывает на то, что окружающая среда пригоро­да (что включает теперь и город, не считая запустевающих 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. Устроение детства взрос­лыми следует рассматривать как еще одну главу в истории заката традиции третьих мест и соответствующего подъема той "всераство-ряющей 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 непредсказуемых — 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 приравниванием свободы к личному выбору, остается той же, какой она была во времена Мэри Паркер Фоллитт. Идеал, воплощенный в "американском образе жизни", кратко сформулированный у Олден-бурга 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 [[4]](#footnote-4), 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 преступа­ют черту соседской общины. "Человек сети" "избавлен" от мест­ных дрязг 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 одноименном 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, компанейское™, 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. Слипер сумел так хорошо узнать и полюбить этот город, будучи репортером и очеркистом поочередно в "Брук­лин Феникс", "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 космполитическими це­лями".*1*

В отличие от тех неоконсерваторов, которые проповедуют мень­шинствам принципы самопомощи, Слипер хочет нам показать, что возможность успеха обусловливается 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 – смышленых, 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 внеличную 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 преподать 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, насущные 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; обходись 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 распростра­ненной 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 бестол­ковое 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 надрасо-вых 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 коммерциализованных развлечений, в модных лавках и салонах от культуры, посещае­мых яппи, появляется на сцене в тот самый момент, когда общинно-этнические отношения перестали иметь какое-либо самостоятель­ное содержание. "Трайбализм", наимоднейшая новинка, извергну­тая потребительствующим капитализмом, быстро подменяющим со­седские округи торговыми центрами, и тем самым подрывающи тот самый партикуляризм, который торопится упаковать как товар.

"Некоторые нью-йоркцы – замечает Слипер, – похоже, вообще не хотят соседских округ". Сословие деловых людей и специалистов составляет, по большей части, не знающую покоя и кочующую попу­ляцию, 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 успе­ха. С точки зрения специалистов и управленцев, соседская округа – это место, где оседают непредприимчивые: болото для неудачников и зас­тойные воды культуры.

Политические баталии по поводу "открытых дверей" и десегре­гации школ подвели соседскую округу под дополнительную критику на том основании, что она-де плодит расовую замкнутость и нетер­пимость. 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 пред­рассудки. Либеральная политика направлена, в сущности, на то, что­бы переделать город по образу текучей, подвижной элиты, которая видит город попросту как некое место, где можно работать и развле­каться, но не как то место, где следует пускать корни и растить детей, жить и умирать.

Возможно, расовая интеграция мыслилась как политика, пред­назначенная предоставить всем равный доступ к общей городской культуре. Вместо этого она стала в основном пониматься как страте­гия, обеспечивающая мобильность в области образования. Интегри­рованные школы, как разъяснял Верховный Суд в решении по "делу Брауна", смогут возместить психологический ущерб, причиненный сегрегацией, и дать возможность темнокожим конкурировать за пра­во на любую карьеру, открывающуюся перед талантом. Неверное акцентирование профессиональной карьеры, а не работы и соучас­тия в общей культуре, помогает объяснить то возникшее после шес­тидесятых годов любопытное сосуществование, в политических расовых программах, опасных форм культурного партикуляризма (со­гласно которому, например, темнокожим детям предписывалось чи­тать только темнокожих авторов, дабы избегнуть поветрия, привне­сенного "культурным империализмом") и стратегий, практическое действие которых подрывает партикуляризм в его конкретном вопло­щении в качестве соседской общины.

В 40-е и 50-е гг., согласно Слиперу, 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 огром­ное количество расовых трений и несправедливости, но также был и значительный запас доброй воли с обеих сторон. Белых как социаль­ную группу, полагает Слипер, еще можно было "завоевать". Не слиш­ком довольные темнокожей миграцией в свои округи, они, тем не менее, стояли за принципы честной игры. (Даже сейчас, замечает Слипер, "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 эли­та, которая, и в этом состоит утонченнейшая ирония, включает ради­калов, в 60-е гг. изводивших богатых, а потом в 80-е наведших мара­фет, 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, до­казали глубину своей верности стране, чей расовый этикет они отка­зывались 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 спра­ведливости и элементарному чувству пристойности, которое выше расовых границ.

С другой стороны, социальный эксперимент, начатый в середи­не 60-х гг., повел к быстрому вырождению расовых отношений. Ак­ции "школьный автобус", "поддержки представительства" и "от­крытых дверей" начали угрожать этнической сплоченности сосед­ских общин и загнали белых представителей умеренных слоев в оп­позицию. Перед лицом их сопротивления либералы "отреагировали самоуверенным негодованием", пользуясь словами Слипера. Темнокожие 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 "институционного 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 Шарпто-ном 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. … [[5]](#footnote-5) 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 должнен 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 Слипер, что "фамилия или цвет кожи сами по себе становятся средст­вом продвинуться" – 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 овладевать "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 глухим тупикам наемной работы, но и служит испытательным полем, где завоевывают уважение, которого так тя­жело добиться законными путями. Причисление задним числом Мал-кольма Икса к лику святых можно понимать как некий политизиро­ванный вариант этой сверхозабоченности жестокостью, запугивани­ем и самоуважением. Благодаря Спайку Ли, сейчас на Малкольма смотрят как на лидера, обещавшего, по сути дела, вернуть своему народу самоуважение "любыми 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 Слипер, который "для Нью-Йорка является тем же, чем большая нефть была для Хьюстона", равно подрывает былой образ жизни, поскольку сбывать соседские округи выгоднее, чем сохранять их. Спекуляторы позволяют домам приходить 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".

Слиперу, 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 Слипера, 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 Слипер, так это политика, кото­рая озабочена в первую очередь классовыми, а не расовыми, разли­чиями, и обращается к "настоящей проблеме, т. е. к бедности, и кнастоящему дефициту, т. е. к рабочим местам". Трудящиеся сообща и кровно заинтересованы в том, чтобы избавить город от паразитирую­щих на нем чуждых интересов и тех индустрии, которые в нем сейчас заправляют. Наверняка они также сообща 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 Слипер, должна включать приверженность уравнительным экономическим реформам, лобовой атаке против корпоративного засилья и привилегий. Вместо политики радикального жеста Слипер предлагает радикализм по суще­ству, который поведет к реальным, а не просто риторическим переме­нам – а это всегда нежелательная перспектива для тех (включая многих самозваных 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.*1* 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 Джоэла Спринга, устрой­ством по раздаче общественных привилегий, которое закрепляет раз­личия между классами, внешне якобы содействуя равенству. Некото­рые из этих ревизионистов утверждали даже, что система начального школьного 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 стремит­ся. 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 условий" и уровня "человеческого благосостояния" (ХП: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 (VIt: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" [[6]](#footnote-6), как он и его современники называли это, — "месть нище­ты богатству" (ХП: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" (Х: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" (Х:127). Доктрина исклю­чительных прав собственности, которая отрицает солидарность человечества, является моралью "отшельников" (Х:120). На взгляд Ман­на, "очередные владельцы" собственности являются "попечителя­ми, обязанными к самому преданному выполнению своего долга самыми святыми обязательствами" (Х:127). Если они не выполнят этих обязательств, они могут ожидать "ужасающего возмездия" в форме "нищеты и нужды", "насилия и беспорядка", "распущеннос­ти и разврата", "политического буйства и узаконенного вероломст­ва" (Х: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 (Х:126). Он был пророком и в мирском смысле слова: его предсказания сбылись – т.е. его предсказания о своеобычном зле, которое воспоследует, если не удастся предоставить людям сис­тему образования, обеспечивающую им "знание и добродетель", эти необходимые основания республиканской формы правления (Х1Ы42). 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 "распущенность 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 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 гуманитарианизма. История реформ – с ее чувством высокой миссии, с ее приверженностью прогрессу и усовершенствованию, с ее воодушевлением идеей экономического роста и равных возможностей, с ее гуманитарианизмом, 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 гуманитарианизм 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 единственным 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" [[7]](#footnote-7).

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 отмщению 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 Смиту, но, тем не менее, исчезновение качеств, столь в.ажных 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 воодушевленнос-ти Смита войной и его оговорок 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" (Ш: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 "правого с неправым" и предоставить им "возможность восхищаться и подражать первому" (111:59-60). 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" (111:60). 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 подчеркнуто 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 намека на то, что он признавал хотя бы возможность, что "великие реалии опыта" рассматриваются в литературе и поэзии полнее, чем в любом другом виде письма (111:60).

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 за­клеймить 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… Смышленость 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 до­низу, 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" (ХН: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" (ХП: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" (ХИ: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 республиканизма", 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" (ХП: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" (ХН: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 нравоучительности. 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, не­терпимости, распущенности, лжи, бесчестности, насилия, и связан­ных с ними преступлений" (ХН: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 "трезвенность, бережливость, честность" –качества, вряд ли способные захватить воображение молодых (ХП: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 удостаиваются наивысших похвал.

Даже его хулители – 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 "соперничащей 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. Кофессионализм, по его мнению, пронизан духом фанатизма и гонительства. Он будит религиозные разногласия, что для Манна было не более приемлемым, чем разногласия политические. Об обо­их он выражался в образах пламени. Если теологические "пыл и враж­да, порождаемые в семьях и среди соседей, прорвутся всепожираю­щим огнем" на школьные собрания, то "огнеопасные материалы" распалятся 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 "разноголосица" 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 гризнавал, что "мы вряд ли можем представить себе настолько совер­шенное состояние общества на земле, чтобы оно исключало всю разницу 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 (ХП: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 внекон-фессиональное 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 Броун-сон, 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, взрощенные 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 "распущенности 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 совсем 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 ра­зовьется 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 вооду-шевленность, 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 красот 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 инфантилизированной вер­сии социологии во имя того неверно понятого принципа, что быст­рейший путь к привлечению детского внимания лежит через оста­новку на том, что является наиближайшим: 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 (ХП: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 изо 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 вытеснять 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 и 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 пытке, 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 глу­боко риторическим. Что делает *вас* 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 завоюет 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 политиканами 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 Конгрессе, 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, прогресси-висты 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 предо­ставленными 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 Липпма-ном 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 Липп-мана, 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 отчёт 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 сами­ми собой. При управлении общественный интерес является строго процедурным. Он не доходит до существа тех вопросов, о которых принимаются решения: "общество интересует закон, 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 препоручить 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". Недоверие 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 содержа в себе неподвижных, точно замороженных, слов письменной речи. Связи слуха с живой и отзывчивой мыслью и чувством несравненное 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 Дьюи 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, подыг­рает и рекламным объявлениям, что окружают теперь все более ис­тончающиеся 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 Ване 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 ник­чемной, 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 распространения 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 мирке, весьма удаленном от повседневных забот обык­новенных 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 четырехгодич­ным обучением и местные колледжи с двухгодичным зачисляют, в конце концов, куда больше студентов, нежели прославленные уни­верситеты, вроде Гарварда или Стэнфорда, которым достается несо­размерная 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 "увеличиваю­щейся 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. Безмерно 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 отдает 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 отметает 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 прямоту речи как орудие угнетения. "Язык "ясности" – утверждают они, – играет … ключевую [[8]](#footnote-8) 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 "эли-тистское" 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 отметаться. 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 приспосабливаются 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 житейских 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".*1*

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 отступился 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 социальная 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 "Октобер". 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 легкове­рие читателя, 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 Мане 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 убежденность в своем интеллектуальном превосходстве, но отражает оно еще и ту их точку зрения, согласно которой должности не заработаешь писани­ем для широкой публики.

Поскольку новый гуманитарный истэблишмент претендует на то, чтобы противостоять всем истэблишментам 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 сексист-ской" — 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 "инако-вость" 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 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 Хью-за, Ричарда Райта, Ралфа Эллисона, Харолда Круза и других темноко­жих интеллектуалов) показывает, что подобные страхи были не так уж неоправданны. 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 – многократно 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 Ким-болла, "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 мно-госмысленности 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 вытащен 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 академист-ская 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 интеллектуальная 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 Рай-мон 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.*2*

Если Герц 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 Дер-рида, 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 фундационализма, 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 отмести. 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 отметать 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* [[9]](#footnote-9) 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 Уитти-ром, 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,       вме*сто* 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 по­верки. "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 психиатрами, 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 незваным 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 наклонность 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 Вюрмсе-ра 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, которое 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 обертонам) этой же традиции. Самое острое переживание стыда, отмечал он, вырастает из "конфлик­та *соединеиие/разделенностъ".* "Архаичные конфликты", будучи "ба­зовыми для серьезной психопатологии", зарождались, 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 Хел-лер, 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 таинственного 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 традиции, отчего и страдают.

Упадок качества заметен 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 заграждений", 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 [[10]](#footnote-10) 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 Хэккета, что не дает стыду стать летальным. Что его привлекает, насколько я могу судить, так это занижающий эффект хэккетского сортирного юмора. Напоминание, что никому не уйти от "зова естества", как когда-то деликатно выражались наши бабушки, помогает одновременно и выпустить пар самонапыженно-сти, и осмеять ложную скромность, – и тем более действенно, как, кажется, думает Натансон, если оно излагается непристойным, отбро­сившим любые условности языком.

Хэккетовская "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 между 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.'

Даже самые недалекие исследователи стыда в принципе пони­мают, что бесстыдство – это стратегия, а не решение. В своем иссле­довании *Негде спрятаться* Майкл Николе предупреждает, что "бес­стыдство – это реактивное образование против стыда, демонстра­тивная контрфобическая попытка отринуть и преодолеть глубинный потаенный страх слабости". Но Николе 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   ожиданий" – 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 невоплотим ые образцы – "мечту о праведности, остающуюся вовеки недосягаемой". Религии былого учили о греховности половых отношений и развода, не одобряли "понимания и приятия". К счастью, "сегодняшние просвещенные пасторы и раввины 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 вещие 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 ревизии 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 Николе, 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 патологи 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 осмея­ли 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 Васконсе-льоса. 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 "покончила 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 работни­ки, говорят, менее знающи 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 судебными 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, накапливание 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 отождествлении с материальным приобретением преступные классы лишь подража­ют тем, кто стоит над ними. Нам, следовательно, нужно спросить себя, чем объясняется это массовое отступничество от норм лично­стного 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 насквозь. 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 ипохоронах, 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 служку 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 непре­менную основу психоаналитического понимания.

Имея на то все основания, Филип Рифф, один из самых прони­цательных 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 автоматическим рефлексом, регулирующим все формы межличностного обмена. "Несудящий" склад ума, легко смешиваемый с либеральной доброде­телью терпимости, стал рассматриваться как *sine qua поп* 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 человечной.

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 разноголосицу 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 "человека психологического" этот новый сборник, *Чувствующий ра­зум,* содержит эссе о самых различных персонажах: Дизраэли, Ору-элл, 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 Оппенгей-мере (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 массированное наступление на любые идеа­лы привели нашу культуру в плачевное состояние. Рифф не ждет не­медленного 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 "умирающую 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, вы­травленных 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 обусловливается 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, притязающая 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 интел­лектуал – для широкой читательской аудитории, обладающей, по ве­роятности, общим словарным запасом и общей системой отсчета. Многие из его эссе появлялись в журналах широкого профиля вроде "Комментари", "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 сознавал 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 *Агапе 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 Арендт, 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 душ* 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 "пророчествова-ние"). 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 [[11]](#footnote-11). *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 анклаве" 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 измысленном 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 герой-ствования в слоге Риффа. Его письмо сделалось не более академиче­ским, а более пифическим, тем более "пророчествующим", чем бо­лее оно остерегало против выступления в роли пророка. В своих ранних работах Рифф говорит с силой и убеждением, но всегда пря­мым, искренним, лишенным аффектации тоном. Теперь он предпочитает изъясняться, главным образом, загадочными афоризмами, иносказательностями, парадоксами. Сам он именует 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 умыслом. Фрейд, по мнению Риффа, упускал из виду различие меж­ду "пророческим обличением" и "гражданским повиновением".

В работе *Будущее одной иллюзии* Фрейд в форме воображае­мого диалога разбирал 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 повинове­нию 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 осмея­ли 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 выво­дили из себя те, кто провозглашал высокое достоинство труда. "В физическом труде ничего нет уж такого непременно достойного, и в основном он совершенно унизителен". Когда-нибудь он будет производиться 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 унизителен, 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 отупели от каторжной работы, что­бы суметь самостоятельно раскрепостить себя. Они "чрезвычайно тупы" в своем почитании власти. По правде, они "не сознают по-настоящему" 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 непременное условие любой истинной победы воображения. Все великие исторические вожди, по мнению Уайльда, имели артистический 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 "глаша­таем" "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 индвидуумов, 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-Про-свещения в Германии и Англии, романтическая традиция острее ощущала пределы просвещенной рациональности. Не отрицая успе­хов Просвещения, она сознавала опасность того, что "расчарован-ность 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 самозабвения 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 Ве-бер 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 отставим 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. Трактуя 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 нервирует, 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 самом 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 напрашивающееся 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 "людской 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 порабощенности отмирающими вероуче­ниями. Обеспечивая доступ не только к бессознательной психичес­кой жизни индивидуумов, но и к "коллективному бессознательно­му" человеческой расы, юнгианский психоанализ извлек на поверхность 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 леденящим 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 системах мысли и верования. Именно этот опыт разочаро­вания, более чем что-либо другое, и отличает, как считается, художни­ков и интеллектуалов от неразмышляющих 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 прямиком 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 исчерпывающий и систематический обзор этой литературы лишь подтвердил бы центральную важность образного ряда, которым сопоставляются история культуры и цикл жизни отдельного человека. Вслед за Крат-чем 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, ли­шенное 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 мирозданьем 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 "здраво­мыслящих", 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 поутратится 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 Эдварде 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 – благодарность такого рода, говоря иначе, какую люди могли бы испытывать к Создателю, принимающему, по их мнению, близко к сердцу их интересы. "Истинная добродетель – писал Эдварде, – 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 Всеподателя жизни устроять вещи так, как Ему угодно, "не давая никакого отчета за Свои дела", по выражению Эдвардса.

Видение Бога у Эдвардса не имеет никакого сходства с благост­ной отеческой фигурой, созданной, согласно Фрейду, инфантильны­ми человеческими существами из их бессознательной потребности быть зависимыми. Бог у Эдвардса "абсолютно совершенен и беско­нечно премудр и источие 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 Эдварде говорит напрямую с теми, кто горделиво отрицает л(обую 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 пред­ставить, 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:***

1

*К гл. I:*

1 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", разви­вали 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, протестантсткого 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 удостаивался", -и если это не преуменьшение, то что тогда является таковым?

2 Название у Кауса двусмысленно, поскольку не совсем ясно,

предлагает ли он отказаться от борьбы против неравенства или же

считает, что правильная надлежащая цель, или венец свершений, "ко­

нец" эгалитарного общества, как он это видит, это интенсивная граж­

данская жизнь, доступная всем, а не уравнение доходов. Второе про­

чтение оказывается верным. Это не исключает, однако, той возмож­

ности, что некая мера экономического равенства является одним из

важных средств или предварительных условий искомого свершения

гражданского равенства.

3 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 ценности 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:*

1 "Один американский городок глазами социолога" ("Лайф",

12 сентября 1949 г., стр. 108-118). Объяснив, как с помощью "матема­

тического аршина" Уорнера "высчитывается общественное положе­

ние", 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 сооб­

щаемых "Лайфом" сведений о некоем Сэме Сигуле: полуквалифици­

рованный рабочий, живущий в трейлере, он так и не закончил сред­

нюю школу и по "набранным очкам" остается "на нижней ступени

социальной лестницы". Несмотря на эти неблагоприятные обстоя­

тельства, "у него есть мечты", сообщает "Лайф". "Если он ... сможет

преодолеть свой недостаток образования, Сэм начнет медленно, но

верно карабкаться вверх".

2 Е. А. Росс, один из основоположников американской социоло­

гии, некогда подобным образом и убеждал своих коллег не слишком

торопиться "подымать завесу", защищающую классовые иллюзии от

детального научного разбора. Об убеждениях, сплачивающих обще­

ство, - "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 наго­

ту". Далее он не стал бы обращаться к человеку с улицы, но "к учите­

лям, священникам, издателям, законникам и судьям". "Тайна поряд­

ка" не должна попасть не в те руки.

3 "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 главнейшей 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.

4 Стенли Ароновиц 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 - "раз­

личие в доступе" к этим возможностям для "различных этнических

групп". Революционное сознание отступает перед "пряной остротой

обетования американской жизни, которой глубоко захвачены не-аме-

риканцы по рождению". Но хотя "миф о социальной мобильности не

был развеян", все труднее становится, по мнению Ароновица, верить,

что "тяжелый труд, образование и неизбежность американской экс­

пансии могут принести успех".

5 В своем рвении различить наемный труд от рабства авторы

"Либерэйтора", заявив, что наемный труд - это временное положе­

ние, из которого рабочий может "подняться на более высокую соци­

альную 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 выби­

рать себе работодателя? Разве он не может заключить договор об

оплате? Разве он не сможет сменить занятие, когда бы ему не предо­

ставилась 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.

6 Линкольн впервые изложил этот аргумент в речи перед Сельско­

хозяйственным обществом штата Висконсин в сентябре 1859 г. Суть это­

го выступления также была изложена им по важному поводу его перво­

го 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, отмести 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".

7 Сам герой Элджера наделен немалой долей сходства с этим

идеалом рабочего класса. Главные герои у Элджера - типично сель­

ского происхождения, не из трущоб, хотя в поисках счастья они при­

ходят в город. Они'- порядочные молодые люди, лишившиеся на­

следства из-за непредусмотрительности старшего поколения, сутяжничества 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 сообра­зуется с идеалом социальной подвижности по восходящей, характер­ный для 20-го века.

Фронтир (frontier) - "граница заселения", предел продвиже­ния поселенцев в США (отменен в 1890 году).

8 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.

9 См., соотв., Seymour Martin Lipset и Reinhard Bendix. *Social*

*Mobility in an Industrial Society*  (1959); Hartmut Kaelble, *Social Mobility*

*in the I9'h and 20th 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:*

' 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:*

1 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, говорил 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 "гро­мадного 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", "Политике", "Диссент" - что делало Нью-Йорк культурной столицей на протяжении первой половины 20-го века.

*К гл. VIII:*

1 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 Массачусетст. 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:*

1 Эти успокоительные слова появились в отчете за 1980 год, оза­главленном "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. Стимпсон. 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, каждый 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 чемто 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.

2 "Эта аналогия утверждает Гертц, не притянута за уши. У Рэймонда Арона в *Опиуме 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 байблбелтского фундаментализма подаются как прообраз религиозной веры и поведения. И тот взгляд Парсонса, что идеология определяется через свою когнитивную недостаточность visavis 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:*

1 Обесценивание идеалов и непроизвольное желание сбрасы­вать все с пьедестала в грязь центральная тема работ Филлипа Риффа, которые будут рассмотрены в главе XII.

1. [↑](#footnote-ref-1)
2. [↑](#footnote-ref-2)
3. [↑](#footnote-ref-3)
4. [↑](#footnote-ref-4)
5. [↑](#footnote-ref-5)
6. [↑](#footnote-ref-6)
7. [↑](#footnote-ref-7)
8. [↑](#footnote-ref-8)
9. [↑](#footnote-ref-9)
10. [↑](#footnote-ref-10)
11. [↑](#footnote-ref-11)